



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

**DEP**

*Deportate, esuli, profughe*

RIVISTA TELEMATICA DI STUDI SULLA MEMORIA FEMMINILE

**Numero 16 – luglio 2011**  
**Donne e tortura**

**Issue 16 – July 2011**  
**Women and torture**

ISSN: 1824-4483



---

## Dep n. 16

---

Luglio 2011

### *Donne e tortura*

*Introduzione* di Bruna Bianchi e Adriana Lotto  
pp. I-XVII

### **Ricerche**

A. Lotto, *Note su La sofferenza del corpo di Elaine Scarry*  
p.1

D. Cozzi, *Il dolore, la tortura, la voce. Note su La sofferenza del corpo di Elaine Scarry*  
p.10

P. Zaretti, *Maschile patologico. La vocazione suicida del Patriarcato*  
p.24

A. P. Peratoner, *Isoke e le altre: il femminicidio in tempi di razzismo istituzionale*  
p.35

L. De Giorgi, *Costume o tortura? La fasciatura dei piedi in Cina*  
p.50

B. Bianchi, *“Più numerose di tutte le croci del Fronte occidentale”. Eleanor Rathbone e il dibattito sui matrimoni precoci in India (1887-1934)*  
p.63

A. Annoni, *La tratta di donne e bambine nella recente giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo*  
p.87

### **Documenti**

*Percosse o torture? Frances Power Cobbe sulla violenza domestica (1878)* (a c. di B. Bianchi)  
p. 98

*“Era una vera tortura mentale”. La violenza del carcere nelle testimonianze di due obiettrici* (a c. di A. Zbonati)  
p.111

*Eleanor Rathbone, Il Minotauro indiano* (a c. di B. Bianchi)  
p. 129

### **Interviste e testimonianze**

*Anime strappate al corpo, corpi senza più l'anima. Abuso, violenza e dolore pelvico cronico* (A. D. Turchetto)  
p.139

### **Strumenti di ricerca**

*The History of Rape: Bibliography and Blog* (M. Ermacora, S. Tiepolato)  
p.145

### **Interventi, resoconti, recensioni**

*Il Festival della memoria. Io sono voce della memoria e corpo della libertà, Guatemala* (M. De Ambrogio)  
p.147

*La protezione delle donne dalle mutilazioni genitali in Europa* (C. Fioravanti)  
p.158

*Dopo l'Unione Sovietica: i diritti delle minoranze in Europa Orientale e nell'ex-URSS* (L. Candidi)  
p.163

*Vita in comunità traumatizzate. Conversazioni con Irfanka Pašagić* (M. Pisarri, A. Fetahović)  
p. 165

*Cina: trasformazioni sociali, migrazioni interne e internazionali* (M. Bistrot)  
p. 168

L.Gordon-G.Y. Okihiro (eds.), *Impounded. Dorothea Lange and the Censored Images of Japanese American Internment* (B. Bianchi)  
p.174

I. Adinolfi (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero* (M. Battelli)  
p.179

N. V. Berti, *Donne ai tempi dell'oscurità. Voci di detenute politiche nell'Argentina della dittatura militare* (A. Zabonati)  
p. 182

J. Sanghera, *Il sentiero dei sogni luminosi* (E. Bernardi)  
p. 185

S. Sontag, *Davanti al dolore degli altri* (A. Lotto)  
p.188

C. Volpato, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza* (P. Romito)  
p.191

L.Zagato-S.Pinton (a cura di), *La tortura nel nuovo millennio – la reazione del diritto* (M.L. Picchio Forlati)  
p. 195

N. Mkhize, J. Bennett, V. Reddy, R. Moletsane, *The Country We Want to Live in. Hate Crimes and Homophobia in the Lives of Black Lesbian South Africans* (R.Pellizzoli)  
p. 199

---

## Introduzione

---

di

*Bruna Bianchi e Adriana Lotto\**

Nei seminari promossi annualmente dal CIRDU (Centro interdipartimentale di Ricerca sui Diritti dell'Uomo) in occasione della Giornata internazionale a sostegno delle vittime della tortura<sup>1</sup>, il tema delle torture inflitte alle donne era affiorato in numerose occasioni e si era più volte manifestata l'esigenza di approfondirlo in un seminario ad esso interamente dedicato. È stato il VI workshop tenutosi il 26 giugno 2010 presso l'Università Ca' Foscari di Venezia ad affrontare l'argomento da diverse prospettive disciplinari. La rivista, che ha collaborato all'organizzazione del seminario, ha in seguito deciso di dedicare al tema "La tortura e le donne" questo numero monografico che raccoglie oltre agli interventi presentati al seminario altri contributi che compaiono nelle sue varie rubriche.

### **La tortura e le donne**

La tortura alle donne è radicata in una cultura universalmente diffusa che nega alle donne uguali diritti rispetto agli uomini e legittima la violenta appropriazione del corpo femminile a fini di piacere o politici (Amnesty International 2001, p. 2).

In ogni parte del mondo tortura, fame, terrore, umiliazione, mutilazione e morte sono oltraggi quotidianamente inflitti alle donne in quanto donne. Un rapido sguardo alla condizione femminile, così come emerge dai recenti rapporti

---

\*Il paragrafo dedicato all'illustrazione e al commento dei contributi raccolti in questo numero della rivista è da attribuire ad Adriana Lotto, gli altri a Brunna Bianchi.

<sup>1</sup> Il primo workshop si è svolto il 26 giugno nel 2004 sul tema; "I conflitti asimmetrici tra divieto dell'uso della forza e regole di diritto umanitario"; dal 2006 il workshop è divenuto un appuntamento fisso: 26 giugno 2006: "I combattenti dei conflitti asimmetrici: libertà di tortura?"; 26 giugno 2007 e il 25 giugno 2008: "Il ritorno della tortura all'inizio del nuovo millennio tra conflitti asimmetrici ed esodi di massa"; 26 giugno 2009: "La tortura è tra noi? Zone d'ombra di un'Europa sospesa tra Nizza e Lisbona". Dopo il workshop del 2010 (La tortura e le donne), il VII workshop si è svolto il 21 giugno del 2011: "Le migrazioni alla prova del divieto di tortura e trattamento inumano o degradante" all'organizzazione del quale ha partecipato anche la nostra rivista insieme al Master sull'immigrazione. Fino al 2009 i seminari sono stati organizzati anche dai dipartimenti di Scienze giuridiche e di Filosofia con la collaborazione della Fondazione "Venezia per la ricerca sulla pace" e del CDE (Centro di documentazione europea); dal 2009 ha collaborato anche Europe Direct.

internazionali, ci presenta un quadro drammatico. A livello mondiale il 70% delle persone considerate povere sono donne; esse compiono gran parte del lavoro necessario alla sussistenza ma non hanno accesso alla terra che in misura minima (UN 2009). Povertà e discriminazione espongono al rischio di maltrattamenti e torture, alimentano la tratta a scopo di prostituzione, matrimonio e pornografia, un turpe mercato che coinvolge 175 paesi e che riduce ogni anno in schiavitù sessuale 4.000.000 donne di cui 1.000.000 di bambine (Cacho 2010). In tutti i conflitti contemporanei gli stupri hanno raggiunto un'ampiezza e una ferocia estrema (Farr 2009). La violenza domestica, pervasiva, sistematica e brutale è in costante aumento e in molti paesi si continua a perpetrare una delle più terribili violenze mai perpetrate contro le donne, ovvero la scelta di non farle nascere<sup>2</sup>.

Femminicidio, “un termine che, come scrive Paola Zaretti nel saggio che qui pubblichiamo, turba, disturba e scuote le false coscienze, più versate al rumore delle parole che all'ascolto”, è il più adeguato per descrivere la realtà.

Eppure, la comunità internazionale fatica a riconoscere in questi oltraggi gravissime violazioni dei diritti umani e sembra che gli strumenti di tutela di tali diritti non si applichino alle donne. È quanto ha affermato Katharine MacKinnon, giurista e femminista, in occasione del cinquantenario della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo in uno scritto recentemente ripubblicato dal titolo *Are Women Human?*:

Se le donne fossero umane, verremmo spedite come merci nei containers dalla Thailandia ai bordelli di New York? Ci mutilerebbero i genitali per purificarci (da cosa?) e per definire la nostra cultura? Saremmo usate come riproduttrici, costrette a lavorare tutta la vita senza retribuzione, bruciate se la nostra dote è insufficiente o se gli uomini si stancano di noi? Saremmo private del cibo se diventiamo vedove o se sopravviviamo alla pira funebre dei nostri mariti? Saremmo costrette a venderci sessualmente perché non abbiamo altro valore per gli uomini? Saremmo vendute come prostitute nei templi per espiare i peccati della famiglia o per migliorare le sue condizioni di vita? [...] Saremmo comprate e vendute a livello mondiale per uso sessuale o per intrattenimento in qualsiasi forma resa possibile dalla moderna tecnologia? Saremmo private dell'istruzione? Se le donne fossero umane avremmo così poca o nessuna voce nelle decisioni pubbliche e nei governi? Saremmo nascoste dietro i veli, imprigionate nelle case, lapidate o uccise se opponiamo resistenza? Saremmo picchiate quasi a morte, e a morte, dagli uomini a noi vicini? Saremmo sessualmente molestate in famiglia? Saremmo stuprate nel corso dei genocidi per terrorizzare e distruggere le nostre comunità, e stuprate ancora in quella guerra non dichiarata che continua ogni giorno in ogni paese del mondo in quello che è chiamato tempo di pace? Se le donne fossero umane, la nostra violazione procurerebbe piacere a coloro che ci violano? E se fossimo umane, sarebbe possibile che praticamente niente venga fatto praticamente niente di fronte a questi accadimenti? Ci vuole una grande immaginazione – e un'attenzione con i paraocchi per le eccezioni, per le situazioni marginali di privilegio – per riconoscere una donna reale nelle garanzie della Dichiarazione universale, in ciò di cui “ognuno ha diritto” (MacKinnon 1999, pp. 41-42).

Le norme dei diritti umani, così come sono articolate, intese e applicate, non riflettono le esperienze delle donne, in particolare quelle che derivano da povertà, esclusione dall'istruzione e violenza sessuale.

<sup>2</sup> Com'è noto, almeno 60 milioni di donne mancano all'appello della demografia mondiale (*Atlas of Women and Men in India*, 1999).

Se le violazioni subite non violano i diritti umani riconosciuti – ammonisce Katharine MacKinnon – la persona violata è di fatto considerata non completamente umana.

Con queste riflessioni ha preso avvio il seminario che nella sua parte introduttiva ha voluto dare rilievo all'impegno femminile per il riconoscimento dei diritti umani delle donne e alla critica femminista agli strumenti giuridici della loro tutela.

### **Ridefinire i diritti umani per includere quelli delle donne**

Sin dal 1919, infatti, sono state le femministe a sollevare a livello internazionale la questione delle cause della violenza alle donne, a definire i caratteri della tortura, a denunciare l'insufficienza dei meccanismi giuridici di tutela del diritto alla vita delle donne. Nel Patto della Società delle Nazioni tracciato a Parigi nel giugno del 1919 le donne non erano incluse; le organizzazioni femminili, tuttavia, riuscirono a far approvare l'art. 7 dello statuto che prevedeva che tutti gli organismi della Società fossero aperti alle donne. La partecipazione femminile, benché ostacolata e sminuita, fu particolarmente attiva e propositiva all'interno del Comitato consultivo sulla tratta delle donne e dei bambini (*Advisory Committee on Traffic on Women and Children*) approvato dal Consiglio della Società delle Nazioni nel settembre 1921. Le indagini compiute dal Comitato sotto la guida di Rachel Crowdy rivelarono l'estensione della schiavitù sessuale e ne indicarono le cause. In primo luogo, a parere del Comitato, erano le leggi che in ogni paese legittimavano le pratiche sessuali degli uomini, ad alimentare la tratta a scopo di prostituzione e matrimonio.

Nina Boyle, in particolare, criticò dalle fondamenta la Convenzione contro la schiavitù approvata dalla Società delle Nazioni nel 1925 che limitava il concetto di schiavitù alla sfera del lavoro, ignorando quella delle donne nella sfera privata. Fu subito chiaro, infatti, che vi erano forme di schiavitù che la Convenzione non intendeva affatto abolire e neppure condannare. H. A. Grimshaw, rappresentante dell'Ufficio internazionale del lavoro e autore di un *Memorandum* sulla schiavitù presentato alla *Temporary Anti-Slavery Commission*, affermò di non essere riuscito a distinguere dal rapporto sulla tratta le differenze tra tradizioni e schiavitù ed era evidente, scrive Boyle, che non ne era rimasto minimamente turbato (Boyle 1931, p. 3). Gli esiti dell'inchiesta femminile furono pertanto ignorati e il *Report on the Traffic of Women* ancora nel 1931 giaceva "nei meandri del palazzo di Ginevra" (Boyle 1931, p. 6).

Nel corso degli anni Trenta Nina Boyle, Eleanor Rathbone, Rachel Crowdy, Alison Neilans, Katherine Furse, autrici dimenticate, oscurate da una visione "unica" del mondo che cancella la presenza delle donne e il loro pensiero, insisterono perché tutte le forme di appropriazione violenta del corpo femminile e infantile fossero interpretate come le più gravi violazioni dei diritti umani.

Le cause di tortura e schiavitù (prostituzione, matrimoni precoci, mutilazioni genitali, incesto) risiedevano nelle pratiche sessuali degli uomini, nel concetto maschile dell'onore, nella volontà di controllare il corpo femminile, di avere sessualmente accesso a donne e bambine senza alcuna limitazione (Moschetti

2005, pp. 135-138). Il termine tortura, che compare con grande frequenza negli scritti del tempo, non ha una funzione retorica. Come già aveva sostenuto nel 1878 la femminista vittoriana Frances Power Cobbe nello scritto *Wife Torture in England*<sup>3</sup>, accostando la violenza alle donne a quella perpetrata contro gli animali, la tortura si fonda sulla percezione di una radicale alterità: come gli animali, le donne sono considerate inferiori, non completamente umane.

L'attivismo femminile volto ad affermare l'idea dei diritti delle donne come diritti umani, che non aveva ricevuto alcuna considerazione alla Società delle Nazioni, ebbe importanti sviluppi all'interno delle organizzazioni internazionali femminili e in particolare in *Save the Children*, impegnata in quegli anni contro il traffico dei minorenni (*Ivi*, pp. 149-147).

Solo dopo la fine della Seconda guerra mondiale fu possibile per le donne partecipare ai lavori degli organismi internazionali ed influire nella formulazione della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Furono Eleanor Roosevelt e alcune delegate latino-americane ad insistere perché nell'articolo 2, che stigmatizzava ogni forma di discriminazione, comparisse anche il termine "sesso" (Glendon 2001).

Ognuno può valersi di tutti i diritti e di tutte le libertà proclamate nella presente dichiarazione, senza alcuna distinzione di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, d'opinione politica e di qualsiasi altra opinione, d'origine nazionale o sociale, che derivi da fortuna, nascita o da qualsiasi altra situazione.

Ad Eleanor Roosevelt inoltre si deve nel 1946 l'istituzione, all'interno della Commissione sui diritti umani, della Commissione sullo status delle donne (*Commission on the Status of Women – CSW*).

Hansa Metha, rappresentante dell'India alla Commissione sui diritti umani, pose la questione del sessismo insito nel linguaggio dell'articolo 1 della Convenzione e riuscì ad ottenere che il termine "uomini" che compariva nella prima stesura ("Tutti gli uomini nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza) fosse sostituito con quello di "esseri umani". Hansa Metha, che in India si era impegnata per l'eliminazione dei matrimoni precoci, la segregazione femminile, la poligamia e aveva partecipato alla elaborazione della Costituzione indiana del 1949, ammonì che il termine uomini – almeno in alcuni paesi – sarebbe stato preso alla lettera per escludere le donne dai diritti umani.

La questione del linguaggio era cruciale poiché il costante uso nel diritto dei termini al maschile agisce in modo diretto e indiretto nell'esclusione. La sostituzione di quel termine, non a caso, provocò una forte resistenza e richiese tre sessioni della Commissione e l'intervento della CSW per essere approvato. I termini "uomo" e "fratellanza", invece, che comparivano rispettivamente nel titolo e nell'articolo 1 della Dichiarazione, non vennero modificati e la proposta della delegata danese Bodil Begtrup di specificare anche in altri articoli in cui comparivano pronomi al maschile la validità delle norme anche per le donne, non fu nemmeno presa in considerazione (Morsink 1999, pp. 119-120).

<sup>3</sup> Si veda la prima parte dello scritto nella rubrica *Documenti* in questo numero della rivista.



Negli anni Cinquanta la Commissione sullo status delle donne dedicò gran parte della sua attenzione alle discriminazioni all'interno del matrimonio e le organizzazioni femminili a livello internazionale non affrontarono più la questione della schiavitù sessuale e della tortura con la stessa intensità che avevano dimostrato in passato.

Fu solo a partire dall'inizio degli anni Settanta che il tema dell'integrità del corpo femminile tornò al centro della riflessione. In quel periodo l'industria della pornografia e la tratta erano in costante crescita e l'estrema violenza su cui si fondavano iniziò a venire alla luce. Nel 1975 pervenne in via confidenziale all'UNESCO da parte di una dottoressa francese un rapporto sulle torture a cui erano sottoposte le prostitute, rapporto che divenne il documento di base della Conferenza internazionale delle donne a Mexico City. In quell'occasione Marie Pierre De Brissac<sup>4</sup> propose un'inchiesta a livello internazionale sulle ragazze rinchiusi nelle case di prostituzione, le cosiddette *maisons d'abattage*, perché aveva le prove "che erano sottoposte a torture sessuali per fini sessuali". L'anno successivo, Renée Bridel, in rappresentanza di una organizzazione internazionale delle donne giuriste con funzioni consultive presso l'ONU, propose alla Commissione sullo status delle donne di sostenere uno studio di carattere giuridico sulla tratta e la tortura nella prostituzione, lo sfruttamento delle donne migranti e delle profughe. Dopo una breve lettura, la Commissione accantonò la proposta (Barry 1984, pp. 64-66).

Sarà l'opera della sociologa americana Kathleen Barry, *Female Sexual Slavery*, apparsa nel 1979 a rivelare l'estensione della tratta e delle torture alle quali erano sottoposte le donne e le ragazze avviate alla prostituzione e all'industria della pornografia.

La ricerca sulla violenza domestica che Barry aveva condotto all'inizio degli anni Settanta le aveva suggerito un modello interpretativo per le condizioni delle donne nella prostituzione. In quegli anni – ricorda la sociologa americana – si assisteva ad una ridefinizione sociale della donna ridotta a "sexual utility".

Erano gli anni in cui il pensiero femminista andava elaborando, alla luce dei rapporti asimmetrici tra uomini e donne nella società, una interpretazione dei comportamenti sessuali fondati sull'erotizzazione del dominio e della sottomissione. Opere influenti come quella di Susan Brownmiller, *Contro la nostra volontà* (1975) e di Andrea Dworkin, *Pornografia. Uomini che possiedono le donne* (1981), rovesciarono le interpretazioni correnti di stupro e pornografia e li definirono atti di aggressione volti ad esaltare il potere maschile sulle donne, violazioni dei loro diritti umani e civili.

Nel 1983, per iniziativa di Kathleen Barry, nacque a Rotterdam la *International Feminist Network against Sexual Slavery*, una rete internazionale contro la tratta, la pornografia, la tortura e il turismo sessuale, temi su cui le Nazioni Unite continuavano a mantenere il silenzio. Nello stesso anno Katharine MacKinnon e Andrea Dworkin stilano la *Antipornography Civil Rights Ordinance* che considerava la pornografia una violazione dei diritti civili delle donne. Essa fu

---

<sup>4</sup> Marie Pierre de Brissac faceva parte della direzione della Commissione UNESCO sui diritti umani.

respinta e considerata illecita da vari tribunali nel 1984, ma sarà accolta nel 1992 dallo stato canadese.

### **La critica femminista alla Convenzione contro la tortura**

Nel 1984, quando venne stilata la Convenzione contro la tortura, la campagna promossa dal movimento femminista a livello internazionale contro le forme di tortura più diffusamente inflitte alle donne era al culmine. La Convenzione – uno dei pochi strumenti giuridici a livello internazionale che abbia definito la tortura – , come già era accaduto nel 1925 con la Convenzione contro la schiavitù, non faceva alcuna menzione alle torture a cui erano sottoposte le donne. Essa pertanto fu considerata un esempio eclatante dell'esclusione delle donne dal diritto e dalla sua tutela. L'articolo 1 della Convenzione dichiarava:

Ogni atto mediante il quale siano inflitti intenzionalmente a una persona dolore e sofferenza gravi, sia fisici che mentali, allo scopo di ottenere da essa o da un'altra persona informazioni o una confessione, per punirla per un atto che essa o un'altra persona ha commesso, per intimidirla o sottoporla a coercizione o intimidire o sottoporre a coercizione un'altra persona o per qualunque ragione che sia basata su una discriminazione di qualsiasi tipo, a condizione che il dolore e la sofferenza siano inflitti da o su istigazione o con il consenso o l'acquiescenza di un pubblico ufficiale o altra persona che svolga una funzione ufficiale.

Anziché considerare la tortura come intrinseca all'atto di infliggere dolore, il dettato della legge la legava alla condizione del perpetratore. L'articolo 1 inoltre riconosceva la preminenza nel diritto internazionale delle violazioni subite nella sfera pubblica (prevalentemente dagli uomini) e ignorava quelle subite nella sfera privata (prevalentemente dalle donne).

L'ambito domestico, in cui la maggioranza delle donne trascorre la propria vita, restava non protetto, non regolamentato, libero dall'interferenza pubblica.

La camera di tortura delle donne, infatti, si trova per lo più nella casa e nel bordello. Scriveva MacKinnon nel 1993 a proposito della prostituzione rispetto alla nozione di tortura e di trattamenti disumani e degradanti:

Il diritto stabilito dalla legge di essere liberi da tortura e da trattamenti crudeli, disumani e degradanti è riconosciuto dalla maggior parte delle nazioni ed è garantito a livello internazionale. Nella prostituzione le donne sono torturate attraverso stupri ripetuti in tutti i modi convenzionalmente accettati. Le donne sono prostitute proprio per essere degradate e sottoposte a trattamenti crudeli e brutali senza alcun limite; è la possibilità di fare questo ad essere oggetto dello scambio quando le donne sono comprate e vendute a fini sessuali. Il fatto che le proibizioni giuridiche della tortura si applichino solo alla tortura ufficialmente intesa, specialmente la tortura inflitta da un pubblico ufficiale, ben illustra il grado dell'esclusione delle donne dal quadro legislativo dei diritti civili (MacKinnon 1993, p. 13).

La formulazione dell'articolo 1 era clamorosamente in contrasto con i presupposti stessi del pensiero femminista che, al di là delle divergenze e differenziazioni, andava elaborando una critica radicale dei fondamenti teorici della filosofia occidentale basati su dualismi oppositivi: cultura/natura; ragione/emozione; mente/corpo; azione/passività, pubblico/privato, alto/basso, laddove il primo termine rappresenta il maschile, superiore, mentre il secondo termine il femminile, inferiore. La politica, ovvero l'agire razionale nella sfera pubblica, pertiene al maschile.

Quando l'abuso è sessuale e intimo non è considerato tortura, in altre parole, ciò che gli uomini infliggono alle donne, specialmente se è implicata la sessualità, non ha rilevanza politica.

[Le sofferenze delle donne] non sono considerate politiche perché ciò che è politico è quando gli uomini controllano, feriscono e usano altri uomini, ovvero persone che hanno diritto alla dignità e a una certa misura di potere [...]. Così le loro sofferenze hanno la dignità della politica e sono chiamate tortura. Le donne non sono considerate in diritto di dignità e potere, né la sessualità che ci definisce possiede modelli di dignità, né al pensiero che afferma la nostra dignità è conferita la dignità di pensiero politico. Il punto è che la definizione del concetto di politica è diseguale, definito sulla base del genere per cui le atrocità commesse sulle donne sono negate (MacKinnon 1990, p 22).

Al contrario, la violenza alle donne è una questione politica perché chiama in causa i rapporti asimmetrici nella società.

Stai al tuo posto o vivi nella paura. La violenza alle donne non è solo personale e culturale, è profondamente politica. Essa deriva dalle relazioni strutturali di potere, di dominio e di privilegio tra uomini e donne nella società. La violenza alle donne è cruciale nella conservazione di tali relazioni politiche nella famiglia, nel lavoro e nella sfera pubblica (Bunch 1990, pp. 490-491).

Gli stati quindi, secondo MacKinnon e altre autrici, dovrebbero essere considerati responsabili qualora mantengano un sistema legale e sociale che consente la violenza nei confronti delle donne ed anche il diritto internazionale dovrebbe essere messo in discussione qualora su tali temi cruciali mantenga il silenzio.

Lo stato è sovrano. Questo significa che è definito da una linea di divisione tra pubblico e privato ai suoi confini che sono in primo luogo territoriali, così che ciò che accade all'interno è privato, ossia di esclusivo dominio dell'ordine patriarcale chiamato governo [...]. In un mondo diviso in stati-nazione il dominio maschile sulle donne inizia nella casa, all'interno e al di sotto degli stati, nella giurisdizione che include la famiglia. Il privato dell'uomo è il principio che anima la geografia sia del potere maschile che della giustizia internazionale. Esso governa il mondo (MacKinnon 2006, p.6).

Il presupposto del diritto, ovvero l'idea che la vita sia separabile in due sfere distinte, pubblica e privata, è illusoria e ideologica, funzionale al dominio e all'esclusione delle donne dai diritti umani. Da una prospettiva femminista alcune studiose hanno affermato la necessità di ripensare i concetti di sovranità degli stati e l'intero sistema giuridico a livello internazionale (Charlesworth-Chinkin-Wright 1989).

Assumendo il genere come categoria di analisi e prendendo le mosse dal vissuto delle donne, la teoria giuridica femminista ha messo in discussione l'imparzialità e l'oggettività del diritto internazionale, ha criticato la terminologia giuridica che rende le donne invisibili e le norme che celano le pratiche sociali oppressive sotto un'apparente universalità. Nella convinzione che il sistema giuridico dei diritti umani possa e debba fare molto di più per includere le donne, le femministe hanno affermato la necessità di un nuovo metodo di analisi sensibile alle prospettive molteplici e alle differenze, attento alle dicotomie, capace di velarne il carattere

oppressivo, di rifuggire dalle astrazioni e di ricostruire su queste basi la sfera dei diritti umani<sup>5</sup>.

Come giuriste ci siamo formate in modo tale da desiderare soluzioni astratte, universali, oggettive per i mali sociali, nella forma di norme giuridiche o di dottrina. Gran parte della storia della giurisprudenza femminista ha rispecchiato questa tradizione. L'impossibilità di vedere soluzioni alla disuguaglianza attraverso le lenti dell'astrazione alla fine ci ha condotto ad opporre resistenza all'astrazione (Scales 1986, p. 1373).

Prendendo le mosse dalle esperienze delle donne, alcune autrici si sono interrogate sulla natura della tortura e sulle sue finalità. L'analisi di Elaine Scarry ha contribuito a decostruire la definizione comunemente accolta di tortura. Essa – ha sostenuto la studiosa americana – non ha come scopo quello di ottenere informazioni o confessioni, bensì quello di affermare il potere, ridurre al silenzio, annientare la volontà. La tortura – spiega Scarry – crea una serie di opposizioni via via sempre più estreme: il torturatore non prova dolore, fa della voce uno strumento di distruzione, conserva e rafforza il proprio senso di presenza nel mondo. Al contrario, il torturato è schiacciato dal dolore, è ridotto al silenzio, “si vive solo in termini di sensibilità”. Attraverso queste opposizioni il dolore diventa potere. Possiamo riconoscere questi tratti della tortura in vari contesti; alcune femministe li hanno individuati nell'abuso sessuale e nella violenza domestica.

### **Tortura e violenza domestica**

Condannata ufficialmente da un numero crescente di stati, la violenza domestica è nondimeno in continuo aumento. Ciò che stupisce, si legge in un recente studio, è il fatto che il problema si presenti in tutti i paesi del mondo con la stessa gravità e con gli stessi caratteri (Amnesty International 2001, p. 1). Benché le vittime della violenza domestica superino quelle delle dittature più brutali, ha osservato Rhonda Copelon, essa sembra meno grave e certamente meno degna di attenzione a livello internazionale. Come la tortura la violenza domestica costringe le sue vittime a vivere in uno stato di terrore e si basa sulla deumanizzazione. Lo ha riconosciuto nel 1989 il rapporto delle nazioni Unite sulla violenza in famiglia, *Violence against Women in the Family*:

In ultima analisi si deve concludere che la violenza alle donne è una conseguenza della convinzione, presente in tutte le culture che gli uomini sono superiori e che le donne con cui vivono sono loro proprietà e che possono trattarle come meglio credono e sembra loro opportuno (citato in Copelon 1994, p.120).

È quanto aveva sostenuto più di un secolo prima Frances Power Cobbe.

La tortura, universalmente riconosciuta come la più detestabile forma di violenza è il quadro di riferimento attraverso il quale Copelon ha analizzato la violenza domestica. Rispondendo a coloro che temono di sminuire la gravità del reato di tortura accostandola alla violenza domestica, la giurista americana, rifacendosi a Elaine Scarry, ha affermato che essa, come la tortura, è intenzionale,

<sup>5</sup> Per una rassegna aggiornata degli studi femministi sull'argomento si veda: Edwards 2011, pp. 36-87.

ha lo scopo di annientare l'autonomia e la dignità, ridurre alla completa sottomissione. Come nella tortura, la parola ha un effetto distruttivo, come la tortura, infine, avviene in condizione di isolamento e crea isolamento, induce un senso profondo di smarrimento. Contrariamente alla tortura, tuttavia, gli abusi in ambito domestico sono in misura maggiore accettati socialmente, sono profondamente radicati e in gran parte immuni da sanzioni legali.

Per eliminare la violenza domestica sarebbe necessaria una sanzione a livello internazionale. L'equiparazione di tali abusi alla tortura avrebbe dunque come conseguenza quella di richiamare autorevolmente gli stati alle proprie responsabilità. Le difficoltà maggiori di un tale riconoscimento risiedono nell'organizzazione sociale stessa; l'equiparazione rivelerebbe la banalità del male che pervade una società che ha accettato di ignorare le enormi sofferenze delle donne.

### **Lo stupro come tortura**

In seguito alle atrocità commesse in Ruanda e nella guerra nella ex Jugoslavia, le studiose femministe e le attiviste delle organizzazioni femminili impegnate nel sostegno alle vittime, nel corso degli anni Novanta sono riuscite ad imporre all'attenzione internazionale la questione della violenza alle donne e della gravità di un crimine che doveva essere inteso come un crimine contro l'umanità e un crimine di genere, sia in tempo di pace che in tempo di guerra.

Nel 1991 apparve il rapporto di Amnesty International, *Women in the Front Line: Human Rights Violations Against Women* (1991), uno dei primi esempi di riconoscimento da parte di un organismo internazionale dello stupro come tortura.

Scopo dello stupro infatti è di imporre il senso dell'inesorabilità di un destino di sottomissione totale e renderlo manifesto attraverso l'oggettivazione completa della donna. Lo stupro è un'aggressione alla dignità e all'identità della persona, è un atto di odio e di distruzione volto a causare quello smarrimento del senso di autodeterminazione che deriva dalla perdita di controllo sul proprio corpo.

I rituali che ricorrono in differenti contesti bellici e in diversi periodi storici: lo sventramento e l'uccisione del feto, l'amputazione del seno, l'esposizione dei corpi straziati, mutilati delle loro parti intime e con i volti sfigurati, esprimono la volontà di negare e calpestare la maternità, la vita stessa e non da ultimo manifestare l'odio nei confronti della femminilità (Price 2001). Come nella tortura, la sofferenza della vittima, il suo annientamento attraverso il dolore e la degradazione, si traduce in un aumento del potere del torturatore, un potere tanto più grande quanto più la sofferenza è pubblica e manifesta (Scarry 1990). Lo stupro inoltre esalta il potere e l'autorità come valori iscritti nella virilità e chiama in causa la questione più ampia della dimensione sessuale del potere. Questa interpretazione dello stupro si rispecchia in parte nelle sentenze emesse dai tribunali internazionali: *International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia* (ICTY) e *International Criminal Tribunal for Rwanda* (ICTR). Nella sentenza sul caso *Akayesu* si legge:

Come la tortura, lo stupro è utilizzato a scopi di intimidazione, degradazione, umiliazione, discriminazione, punizione, controllo e distruzione della persona. Come la tortura, lo stupro è una violazione della dignità personale (citato in Amnesty International 2011, p. 43).

Si è trattato di una svolta decisiva rispetto alla visione che interpretava lo stupro sulla base della motivazione sessuale e ha rinnovato la speranza nella possibilità di includere le donne nel diritto internazionale. Tuttavia, proprio nel caso *Akayesu* il tribunale ha legato il riconoscimento dello stupro come tortura alle caratteristiche del perpetratore, ovvero a una persona che agisce per conto dello stato.

### **La tortura alle donne e gli organismi internazionali**

A partire dagli anni Novanta l'interpretazione della tortura alle donne ha avuto nuovi sviluppi e applicazioni. Nel 1993 la Conferenza mondiale sui diritti umani tenuta a Vienna ha riconosciuto i diritti umani delle donne come "parte integrante, inalienabile e indivisibile dei diritti umani universali" (Gallagher 1997; Mertus-Goldberg 1994). La Conferenza, infatti, si concluse con una dichiarazione che invocava un intervento sul piano politico e giuridico.

Le violazioni dei diritti umani delle donne in situazione di conflitto armato sono violazioni dei principi fondamentali dei diritti umani internazionali e della legge umanitaria. Tutte le violazioni di questo genere, incluse in particolare l'assassinio, lo stupro sistematico, la schiavitù sessuale e la gravidanza forzata richiedono una risposta specifica ed efficace (citato in Carpenter 2000, p. 444)

A questa volontà espressa in via di principio, e ribadita nel 1995 alla quarta conferenza mondiale delle donne a Beijing, sono mancati i meccanismi che dovrebbero difendere i diritti umani delle donne, come pure è mancata la formulazione di chiare strategie di intervento e le discriminazioni nei confronti delle donne sono costantemente giustificate dai governi sulla base della cultura, della religione o della difficoltà di contrastare modi di pensare radicati.

Come esempio della mancanza di risposte adeguate Anne Gallagher ha citato il rapporto dello *Special Rapporteur* sulla tortura del 1995 il quale, benché avesse incluso una sezione dedicata alle donne, nelle conclusioni, e soprattutto nelle raccomandazioni, non ne faceva riferimento (*Ivi*, p. 313). Inoltre, la grande maggioranza degli esperti chiamati ad esprimersi su questi temi continuano ad essere uomini. Pur riconoscendo un vasto numero di violazioni che riguardano esclusivamente le donne, essi evitano un'analisi approfondita, non discutono le implicazioni di tali violazioni nel dettaglio e non si preoccupano di individuare modalità di intervento, istituzioni e attori sociali da coinvolgere. Conclude la giurista:

In definitiva, le attiviste per i diritti umani delle donne potrebbero essere costrette ad andare molto oltre, ovvero a indirizzare le loro energie nel mettere in discussione la validità stessa della legge, la legittimità delle istituzioni e delle pratiche che dichiarano solo a parole di proteggere e promuovere i diritti di tutte le persone (*Ivi*, p. 333).

Nell'ultimo decennio il Comitato per i diritti umani (*Human Rights Committee*) ha invocato l'articolo 7 del Patto internazionale sui diritti civili e politici per numerosi casi di violenza alle donne, compresa la violenza domestica, le mutilazioni genitali, l'aborto e le sterilizzazioni forzate. Ugualmente, il Comitato contro la tortura (*Committee against Torture*) ha recentemente riconosciuto atti di violenza che colpiscono le donne (stupri, stupri maritali, violenze domestiche)

come altrettanto gravi della tortura tradizionalmente intesa. Tuttavia i due organismi internazionali non hanno chiarito su quali possa essere spiegata e giustificata una tale equiparazione. L'argomentazione ragionata è un passo decisivo per la legittimazione dell'approccio assunto; non argomentando il giudizio di assimilazione alla tortura è più facile dimostrare che i Comitati hanno travalicato i propri compiti e vanificare i loro sforzi (Edwards, 2006; Ead., 2011; Alexander 2000, p. 909).

Passando a considerare le dichiarazioni della Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione della donna (*Convention on Elimination of All Forms of Discrimination Against Women – CEDAW*) non si può non ricordare il fatto che essa non menzioni la tortura e che come forma di schiavitù individui esclusivamente quella a scopo di prostituzione. Inoltre, le mutilazioni genitali femminili sono state considerate dal Comitato per l'eliminazione delle discriminazioni contro le donne come pratiche gravemente lesive della salute, non come forme di tortura. Nel 2005, a proposito delle uccisioni a Ciudad Juarez, il Comitato ha dimostrato di considerare la tortura un atto di natura diversa dallo stupro quando ha affermato: “le donne sono tenute in detenzione e sottoposte a violenza sessuale, incluso lo stupro e, in qualche caso, alla tortura, fino a che non vengono uccise” (Edwards 2006, p. 379 ).

Pur con tali limiti l'organismo internazionale resta un punto di riferimento importante. Un grave ostacolo al riconoscimento dei diritti umani delle donne è infatti rappresentato proprio dalle numerosissime riserve alla Convenzione. Esse hanno rivelato la forza della resistenza all'accesso delle donne ai diritti umani<sup>6</sup>. Benché le riserve non abbiano conseguenze dal punto di vista giuridico, esse indeboliscono il significato politico della CEDAW come strumento di tutela dei diritti delle donne.

Come ha sostenuto Alice Edwards, “la mancanza di una efficace e sistematica revisione delle riserve alla CEDAW rafforza l'idea che le donne non meritino la protezione dei diritti umani” e nello stesso tempo mina il carattere universale delle leggi internazionali sui diritti umani (Edwards 2011, p. 50).

Confrontando le dichiarazioni di CEDAW e CERD (*Convention on Elimination of Racial Discrimination*), una Convenzione, quest'ultima, che ha avuto un numero assai limitato di riserve, MacKinnon ha osservato che alla condanna della discriminazione nei confronti delle donne manca una base teorica. Mentre infatti la Convenzione contro le discriminazioni razziali contiene nel preambolo una esplicita condanna delle dottrine della superiorità razziale in quanto errate, “moralmente condannabili, socialmente ingiuste e pericolose”, nessuna dichiarazione simile compare nella CEDAW. Sul piano dei principi la Convenzione non afferma che il sessismo, la dottrina della supremazia maschile, è ingiustificata sul piano teorico, moralmente condannabile e socialmente pericolosa. Se il sessismo non è condannato nei principi, le azioni politiche volte ad abbattere la discriminazione è priva di un solido fondamento. Non si può che concludere, a parere di MacKinnon e di altre giuriste, che la discriminazione nei confronti delle

---

6 Sulle riserve si veda <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/reservations-country.htm>.

donne è considerata più “naturale” e comunque meno aberrante della discriminazione razziale (MacKinnon 2006, p. 6; Charlesworth-Chinkin-Wright 1989, p. 634).

### **Il rapporto Amnesty del 2001 sulla tortura alle donne**

Nel 2001 il rapporto di Amnesty International dal titolo *Broken Bodies, Shattered Minds* ha rappresentato una svolta decisiva nel modo di intendere la tortura alle donne.

Amnesty International considera che gli atti di violenza contro le donne nella famiglia o nella comunità costituiscano tortura per i quali lo stato è da ritenersi responsabile quando sono della natura e della gravità prevista dal concetto di tortura secondo gli standard internazionali e lo stato abbia mancato di predisporre gli strumenti di protezione adeguati (Amnesty 2001, p. 8).

Questo modo di accostarsi ai problemi della tortura conferisce forza all’analisi e al punto di vista femminista, in particolare per quanto riguarda la concezione della natura politica della sfera privata e della responsabilità dello stato. Il rapporto ha rivelato la generale acquiescenza degli stati, la complicità dei tribunali e delle forze di polizia e ha dichiarato di ritenere gli stati responsabili di tutti gli atti di tortura commessi sulle donne, in qualsiasi contesto avvengano e chiunque sia il perpetratore.

Ben lontani – si legge nell’introduzione al rapporto – dal proteggere le donne, gli stati in tutto il mondo hanno permesso le percosse, gli stupri e altri atti di tortura che continuano a passare inosservati. Affermando che la vulnerabilità delle donne alla violenza è costruita socialmente, tanto nella sfera privata che in quella pubblica ed è esercitata direttamente o indirettamente da uomini al servizio dello stato o da privati cittadini, il rapporto ha messo in rilievo la pervasività della violenza alle donne in ogni ambito. In qualsiasi luogo venga inflitta la violenza alle donne, conclude il rapporto, essa può essere altrettanto grave di quella perpetrata nei luoghi di detenzione, avere gli stessi nefasti effetti a lungo termine sul piano fisico e psicologico, avere le stesse motivazioni: punire, piegare la volontà, imporre il dominio.

Da queste premesse ha preso avvio il seminario.

### **Il seminario**

L’intento del seminario infatti è stato quello di affrontare la questione della tortura da una prospettiva di genere, ampliando, anche sul piano teorico, riflessioni e conclusioni consolidate, una fra tutte che scopo della tortura non è far parlare, ma ridurre al silenzio, annichilendo gli oggetti della coscienza, ovvero la propria rappresentazione del mondo. Le relazioni introduttive hanno fatto del lavoro di Elaine Scarry *La sofferenza del corpo. Distruzione e costruzione del mondo*, apparso negli Stati Uniti nel 1985 e in Italia nel 1990, un punto di partenza per affrontare il discorso sulla tortura da prospettive diverse o non contemplate dell’autrice. Acquisendo alcune osservazioni di Scarry come punti fermi, si sono sforzate di ampliare la sua analisi introducendo ad esempio il punto di vista di



genere e mutuando da altri pensatori e da altre discipline categorie e strumenti interpretativi meno rigidi e più fecondi di quelli offerti dall'approccio marxista. Cozzi, si sofferma in particolare, sul dolore fisico, dimostrando come la denaturalizzazione effettuata da Scarry, sottraendolo sia al modello naturalista della biomedicina che a quello culturalista delle scienze sociali, lo connetta direttamente col potere per cui "tutte le forme di dolore intenso, ad iniziare dalla tortura, distruggono il mondo, nel senso che distruggono ogni senso di presenza nel mondo, ogni artefatto con il quale addomesticiamo, rendiamo familiare e prevedibile questo nostro mondo".

Adriana Lotto apre le considerazioni della studiosa americana alla tortura sulle donne, ricorrendo alla nozione di "decisione sovrana" e di "biopotere", rilevandone la caratterizzazione sessuale e prendendo in considerazione in particolare lo stupro finalizzato all'ingravidamento come pratica di tortura pianificata. Ne risulta, in questo caso, che scopo della tortura non è soltanto distruggere la rappresentazione del mondo della vittima, ma ribadire rapporti di potere che tendono a espropriare la donna del suo potere di dare la vita e la morte.

Paola Zaretti, in particolare, riconduce tale dominio all'affermarsi in Occidente "del pensiero unico" che esclude e combatte ogni alterità ammettendo solo "l'antagonismo oppositivo e guerrafondaio di cui si nutre per conservarsi". "Individuare le radici della violenza a partire da una prospettiva di genere, significa – continua Zaretti – aprire un nuovo campo di ricerca epistemica, significa chiedersi, in primo luogo, se e in quale misura la differenza di genere incida nel rapporto che donne e uomini hanno, rispettivamente, con la Vita e con la Morte, con l'esperienza del vivere e del morire".

Ai saggi di carattere teorico, che evidenziano un approccio prettamente filosofico e antropologico, seguono contributi che affrontano il tema a partire da fenomeni contemporanei, come la prostituzione (Peratoner), e storici, come la questione dei piedi fasciati in Cina (De Giorgi) e dei matrimoni precoci in India (Bianchi).

Prostituzione, violenze domestiche, stupri maritali, stupri etnici, tratta, esempi che mettono in rilievo il carattere prevalente delle torture alle donne, legate alla violenza e alla schiavitù sessuale in tutte le sue forme.

Nei casi considerati da Peratoner, la tortura cui sono sottoposte le donne immigrate in Italia, "vendute, violate, stuprate, incarcerate, battute", la loro disumanizzazione, violenza che si aggiunge alla violenza dello sradicamento e che è funzionale al razzismo, si configura come espressione del "femminicidio", ovvero di una violenza "che mira a uccidere la soggettività della donna" ed è quindi "genocidio contro le donne, crimine contro l'umanità". E non è, sotto questo aspetto, diversa dalla violenza che "nel corso del '900 e oltre si incontra nelle guerre guerreggiate o in quelle a bassa intensità, sulle frontiere vicine e lontane", perché è di natura politica, è legata cioè alla "purezza del corpo della donna e questo, a sua volta, è un elemento culturale così profondo da comportare conseguenze politiche e non ruoli sociali".

De Giorgi, dal canto suo, analizza la pratica dei piedi fasciati, che è oggi "il simbolo più evocativo dello stato di oppressione a cui la donna era assoggettata nella tradizione cinese e, nel senso comune", e nel contempo "è assimilata a una

forma di tortura, di trattamento degradante e inumano”. Tuttavia dovrebbe anche essere considerata, alla luce della nozione di *anthropo-poiesis*, come segno del “distacco dall’infanzia e l’inizio del percorso di costruzione dell’identità sociale e morale femminile” che perde di valore allorquando la modernizzazione della Cina esige la partecipazione attiva della donna alla vita economica e sociale della comunità e quindi un diverso modello di donna, ovvero quello “della madre dei buoni e sani cittadini, della moglie brava a gestire la casa, della lavoratrice in fabbrica, della donna militante pronta a sacrificarsi per la patria”. Nasce così, con motivazioni e finalità diverse, l’opposizione dell’élite modernizzante e quella delle femministe. Tuttavia – sottolinea De Giorgi – con la sfasciatura, al di là che fosse dolorosa fisicamente e non risolutiva, “si chiedeva al corpo femminile di conformarsi a nuovi modelli”. In altri termini, per combattere una forma di violenza se ne perpetrava un’altra.

Bianchi ricostruisce il dibattito che si svolse in India sulla questione dei matrimoni precoci, a partire da prese di posizione di donne, come Pandita Ramabai Sarasvati, e da casi giuridici eclatanti che costrinsero, negli anni Ottanta dell’Ottocento, il diritto a interrogarsi sul principio della non consensualità al matrimonio, sull’elevazione dell’età matrimoniale e sugli stupri maritali, sollevando una forte reazione nazionalistica. Agli inizi del Novecento, il dibattito sui matrimoni precoci riprese grazie ad alcune femministe britanniche trasferitesi in India, come Margaret Cousins, che posero il problema della condizione femminile e dell’indipendenza dell’India, o come Eleanor Rathbone e Nina Boyle che legarono i matrimoni precoci alla questione della tratta delle donne di cui si stava occupando la Società delle Nazioni.

Ma è solo con la mobilitazione delle donne per il Sarda Act che il dibattito uscì dalla sfera religiosa per abbracciare la questione sociale e di genere – scrive Bianchi – e che “le donne presentarono se stesse come agenti del mutamento e la questione femminile come cruciale nel processo di modernizzazione che implicava l’adozione del suffragio universale”. In questo quadro si inserisce l’opera di Eleanor Rathbone, *Child Marriage. The Indian Minotaur*, che “considerando i matrimoni precoci e forzati, le mutilazioni genitali nient’altro che violazioni dei diritti umani delle donne, ha anticipato le tendenze affermatesi di recente in seno alle Nazioni Unite e alle organizzazioni internazionali delle donne”.

Infine, Alessandra Annoni si occupa dell’evoluzione giuridica sulla tratta delle donne, cominciata agli inizi del ‘900, e dei minori, ai fini dello sfruttamento sessuale e “dell’assoggettamento delle vittime a lavoro forzato, matrimonio forzato, servitù domestica e traffico di organi”, a partire dalla Convenzione del 1979 per l’eliminazione della discriminazione contro le donne e dalla Convenzione del 1989 sui diritti del fanciullo, per arrivare alla Convenzione inter-americana sulla tratta internazionale di minori del 1994, che contiene una definizione piuttosto articolata del fenomeno. Nonostante le Convenzioni siano divenute, poi, via via sempre più numerose, la maggior parte di esse non prevede meccanismi di controllo adeguati a monitorare la condotta degli Stati parti nell’attuazione degli obblighi derivanti. Dal momento, però, che la tratta degli esseri umani, anche quando non è espressamente vietata dai trattati internazionali, può incorrere nella violazione di diritti umani, tutelati in altri trattati internazionali, perchè comporta

schiavitù, servitù, lavoro forzato, gli organi di controllo previsti da quei trattati possono applicare l'effetto utile delle disposizioni che vietano quelle forme di sfruttamento e assoggettamento, come dimostra la più recente giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo.

Nella rubrica "Documenti", Bruna Bianchi, propone, commentandola, la prima parte dello scritto del 1878 di Frances Power Cobbe dal titolo *Wife-torture in England*, laddove l'autrice, che nel 1875 aveva fondato la *National Anti-Vivisection Society* e il suo organo "The Zoopholist", sottolinea come le donne, al pari degli animali siano considerate esseri inferiori e quindi oggetto della violenza maschile in quanto indifese. Si evidenzia così, in maniera chiara, osserva Bianchi, il legame tra subordinazione femminile e violenza domestica. Negli scritti di due pacifiste quacchere di fronte alla Seconda guerra mondiale, curato da Annalisa Zabonati, l'esperienza del carcere si configura, in quanto costrizione a stati e comportamenti che non hanno nulla a che fare con la "rieducazione" (ad esempio il diniego di una dieta vegetariana), come vera e propria tortura. Le privazioni patite in carcere, si sottolinea, hanno "evidenti connotazioni di tortura psicologica e ripercussioni anche fisiche [...], utili per una riflessione sulle varie modalità di esercizio del dominio e della prevaricazione e sui loro effetti di impotenza e sconsolata sottomissione".

Nella rubrica "Interviste e testimonianze" Antonella Debora Turchetto, prendendo le mosse dalla sua esperienza professionale di ginecologa e psicoterapeuta, affronta la questione dell'abuso infantile e femminile, l'espressione somatica dei traumi irrisolti e i problemi che questa pone ai terapeuti. Turchetto identifica nel terrore della vittima che capisce di essere senza via di scampo il nucleo scardinante e mortifero per la struttura esistenziale della persona. Può derivare da abuso e violenza infantile, violenza e tortura nell'adulto, guerra e olocausto per un popolo. Tutti questi soggetti vivranno esiliati da se stessi, lontani dal loro invivibile nucleo di esperienza di morte, se non incontrano un testimone consapevole che, percorrendo la loro storia, offra una esperienza terapeutica.

Infine, nella rubrica "Recensioni, interventi, resoconti" Cristiana Fioravanti, sulla base degli interventi presentati nel 2008 e nel 2009 ai seminari organizzati dal CIRDU, commenta le posizioni del Parlamento europeo, del Consiglio d'Europa e la giurisprudenza della Corte europea sulla questione della protezione delle donne dalle mutilazioni genitali.

### Riferimenti bibliografici

Alexander B.C., *Convention Against Torture: a Viable Alternative Legal Remedy for Domestic Violence*, in "American University International Law Perspective", 15, 2000, pp. 895-939.

Amnesty International, *Broken Bodies, Shattered Minds: Torture and Ill-Treatment of Women*, Amnesty International Publications, London 2001.

Amnesty International, *Rape and Sexual Violence. Human Rights Law and Standards in the International Criminal Court*, Amnesty International Publications, New York 2011.

Amnesty International, *Women in the Front Line: Human Rights Violations Against Women*, Amnesty International Publications, New York 1991.

Barry K., *Female Sexual Slavery* (1979), New York University Press, New York 1984.

Boyle C. N., *What is Slavery? An Appeal to Women*, Grubb. Croydon 1931.

Brownmiller S., *Contro la nostra volontà. Uomini, donne e violenza sessuale* (1975), Bompiani, Milano 1976.

Bunch C., *Women's Rights as Human Rights: Toward a Re-Vision of Human Rights*, in "Human Rights Quarterly", 12, 4, 1990, pp. 486-498.

Cacho L., *Schiave del potere. Una mappa della tratta delle donne e delle bambine nel mondo*, Fandango, Roma 2010.

Carpenter R. C., *Surfacing Children: Limitations of Genocidal Rape Discourse*, in "Human Rights Quarterly", 22, 3, 2000, pp. 428-477.

Charlesworth I.-Chinkin C.-Wright S., *Feminist Approaches to International Law*, in "The American Journal of International Law", 85, 4, 1991, pp. 613-645.

Copelon R., *Intimate Terror: Understanding Domestic Violence as Torture*, in Cook J. R. (ed.), *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1994, pp. 116-152.

Dworkin Andrea, *Pornography: Men Possessing Women*, Perigee Books, New York 1981.

Edwards A., *Violence Against Women in International Human Rights Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

Edwards A., *The 'Feminizing' of Torture under International Human Rights Law*, in "Leiden Journal of International Law", 19, 2006, pp. 349-391.

Farr K., *Extreme War Rape in Today's Civil-War-Torn States: A Contextual and Comparative Analysis*, in "Gender Issues", vol. 26, 1, 2009, pp. 1- 41.

Gallagher A., *Ending the Marginalization: Strategies for Incorporating Women into the United Nations Human Rights System*, in "Human Rights Quarterly", 19, 2, 1997.

Glendon M.A., *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, New York 2001.

MacKinnon A., *Prostitution and Civil Rights*, in "Michigan Journal of Gender & Law", 1, 1, 1993, pp. 13-31.

MacKinnon C., *Rape, Genocide, and Women's Human Rights*, (1994), in Ead., *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Harvard University Press, Cambridge-London 2006, pp. 180-192.

MacKinnon K., *Are Women Human?* (1999), in Ead., *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Harvard University Press, Cambridge-London 2006, pp. 41-43.

MacKinnon K., *On Torture* (1990), in Ead., *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Harvard University Press, Cambridge-London 2006, pp. 17-27.

MacKinnon K., *Sexuality, Pornography, and Method: Pleasure under Patriarchy*, in "Ethics", 99, 2, 1989, pp. 314-346.

MacKinnon K., *Introduction: Women's Status, Men's States*, in Ead., *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Harvard University Press, Cambridge-London 2006, pp.1-14.

Mertus J.-Goldberg P., *A Perspective on Women and International Human Rights after the Vienna Declaration: the Inside/Outside Construct*, in "International Law and Politics", 26, 1, 1994, pp. 201-234.

Morsink J., *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999.

Moschetti C. O., *Conjugal Wrongs don't Make Rights: International Feminist Activism, Child Marriage and Sexual Relativism*, tesi dottorale sostenuta presso l'Università di Melbourne, novembre 2005.

Price L. S., *Finding the Man in the Soldier-Rapist: Some Reflections on Comprehension and Accountability*, in "Women's Studies International Forum", vol. 24, 2, 2001, pp. 211-227.

Scales A.C., *The Emergence of Feminist Jurisprudence: an Essay*, in "Yale Law Journal", 95,7,1986, pp. 1373-1403.

Scarry E., *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo* (1985), Il Mulino, Bologna 1990.

United Nations (Connors J. F.), *Violence Against Women in the Family*, United Nations, New York 1989.

United Nations, *World Survey on the Role of Women in Development*, United Nations, New York 2009.

Yongs G., *Private Pain/Public Peace: Women's Rights as Human Rights and Amnesty International's Report on Violence against Women*, in "Signs", 28, 3, 2003, pp. 1209-1229.

---

## Note su *La sofferenza del corpo* di Elaine Scarry

---

di

Adriana Lotto

**Abstract:** The essay, in the first part, takes into consideration the remarks of Elaine Scarry on torture at the light of other philosophical contributes (Foucault, Natoli) useful to better understand the dynamics of power; in the second part, it expands such reflections on women torture, pointing out the specific sexual characterization, overall with reference to the ethnic rap as a form of torture planned from the top and radical expression of bio-power.

“[...] il fatto decisivo riguardo al dolore è la sua presenza, – scrive Elaine Scarry nel suo *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* – e il fatto decisivo rispetto alla tortura è che essa c’è” (Scarry 1990, p. 25).

Con ciò, da un lato si eludono domande legittime, ma del tutto inutili, sulla natura del dolore e quindi sulla sua esistenza: il dolore nella sua fisicità è un dato immediato e sensibile, cosa che non elude la sua complessità; l’effettualità del dolore è insomma innegabile, ma, poiché non si giustifica da sè, viene richiesta, come vedremo, di prove; dall’altro si afferma che, al di là delle norme che la vietano o dei pronunciamenti che la condannano, o del fatto che non la si nomini, al di là di quello che Antonio Marchesi e Alessandra Gianelli (2004) hanno chiamato “il paradosso della tortura”: assolutamente vietata ma universalmente diffusa, la tortura viene praticata e ordinariamente. Si iscrive, cioè, parafasando Frédéric Gros, “dentro il doppio registro della sicurezza e della minaccia” e prevede “attori che esercitano una forma di violenza che non ha più niente a che vedere con lo Stato” (Gros 2010).

[...] Torturavano soprattutto perchè erano aguzzini. Si servivano della tortura. Ma con fervore ancora più profondo la servivano (Améry 1990, p. 82).

E questo perchè un potere che si voglia assoluto, ossia slegato dai limiti e dalle regole della contrattazione, necessita costantemente di corpi sui quali esercitare il proprio arbitrio, dentro quello spazio anomico, afferma Agamben, “senza diritto”, in cui si articola la “seconda struttura” “giuridicamente non formalizzata” dello stato di eccezione (Agamben 2003).

D’altro lato, tortura e dolore sono intimamente connessi. Dove c’è l’uno, c’è l’altra; pertanto si tortura per procurare dolore fisico, attraverso l’atto e la voce, l’arma e la domanda. In altre parole, la tortura è un evento intersoggettivo nel quale un uomo procura intenzionalmente dolore a un altro uomo al fine di

cancellare – scrive Miguel Benasayag – “qualsiasi soggettività desiderante [...] qualsiasi dimensione simbolica e storica” (Benasayag 2001, pp.154-155), riducendolo ad essere nient’altro che un corpo dolente che cerca solo di sopravvivere, “carne da far carne”, direbbe Sartre (1975, p. 491).

La tortura porta alla presenza, rende cioè visibile il dolore come esperienza interiore, per poi negarlo e spostare lo sguardo sul potere che lo produce e che si manifesta, “al livello più semplice”, nell’arma. Lo fa attraverso un insieme di tecniche che, in quanto capaci di controllare la soglia del dolore (l’apporto della scienza medica è qui indiscutibile), sono in grado di dominarlo, ossia di portarlo all’essere e di farlo durare. Esse, come già osservava Foucault, obbediscono a tre criteri: procurare una quantità di sofferenza misurabile e quantificabile; trattenere la vita nella sofferenza suddividendola in mille morti; produrre in maniera calibrata sofferenza (Foucault 1976, p. 37). Basta questo per capire che non si tortura per ottenere informazioni, non si tortura per ottenere una confessione che ha a che fare con la verità. Che scopo della tortura non sia procurarsi informazioni lo capiscono, ad esempio, le donne torturate da repubblicani e nazisti: “Mi sottopose a delle scosse elettriche di lieve entità, perchè dicessi ciò che non sapevo”; “Non mi si dette neppure il tempo di parlare, che mi applicarono ai pollici delle mani i fili della macchina a 230 w e continuarono a torturarmi per più di un’ora, senza poter dire nulla – sia perchè non sapevo niente di quello che mi chiedevano sia perchè le scosse erano così forti che mi impedivano di parlare” (Residori 2004, p. 80).

Dal canto suo, Scarry ricorda lo slogan dei torturatori sudvietnamiti: “Se non sono colpevoli, picchiateli finché non lo saranno”.

Che non si tortura per ottenere una confessione che stabilisca la verità è altrettanto vero, perchè la confessione, se viene resa, decreta l’unica verità che è quella del potere. Da questo punto di vista c’è differenza tra la tortura di epoca classica e quella che si pratica oggi. Come spiega Foucault nel capitolo “Lo splendore dei supplizi” del suo *Sorvegliare e punire*, nella tortura si cerca il coinvolgimento del condannato nella verità penale tramite la confessione. Il rituale, che produce verità e impone la punizione, trova nel corpo del torturato il suo punto di applicazione e il torturato o confessa, e si riconosce colpevole, o resiste, e viene riconosciuto innocente. Perciò nella tortura di età classica vi è inchiesta, cioè ricerca della verità, e nello stesso tempo duello, o meglio vi è “una sfida fisica che deve decidere della verità”. Il potere sovrano che fa morire e lascia vivere attraverso l’esibizione del corpo straziato, smembrato, che suscita terrore, celebra il suo trionfo, ovvero fa vedere il suo potere sulla vita attraverso la morte. Fino a quando, in epoca capitalista, si scopre che è più utile usare che non distruggere il corpo; pertanto scompare, continua Foucault, la tortura e il potere sovrano e ha inizio la biopolitica come insieme di dispositivi che controllano e riproducono i corpi piuttosto che reprimerli e distruggerli.

Allora, viene da chiedersi, perchè oggi si è tornati a torturare? È davvero rimasta, e nella tortura si palesa nuovamente, quell’ossessione del potere sovrano che s’incarnava nel corpo del re? Ora, se l’effetto della tortura, come mostra Elaine Scarry, non è far morire, ma distruggere la rappresentazione del mondo, la personalità della vittima, e il momento della confessione, non il contenuto della risposta, segna in questo senso il trionfo del torturatore, vero è anche che nelle

pratiche dei torturatori permane quella componente “spettacolare” che pur “nella sparizione dei supplizi”, cioè nella segretezza con cui vengono messi in atto, ripropone la funzione simbolica e cerimoniale di affermazione ed esibizione del potere, tale da mettere al riparo il carnefice da ogni coinvolgimento etico. Non a caso Scarry ricorda come la stanza delle torture fosse metaforicamente denominata “sala di proiezione” nelle Filippine, “sala cinematografica” nel Vietnam del Sud, “palcoscenico con le luci blu” in Cile, tanto da concludere che la tortura “trasforma la vista della sofferenza nello spettacolo totalmente fittizio ma, per i torturatori e il regime che essi rappresentano, totalmente convincente del potere”. In altre parole, parafrasando Foucault, la tortura non mette in opera il corpo, ma la rappresentazione, non presenta il corpo come soggetto di sofferenza, ma come oggetto di una rappresentazione che termina col trionfo del potere.

### **La struttura della tortura**

La tortura, come messa in scena del potere, ovvero – come dice Scarry – di “un grottesco dramma compensativo”, si articola in tre parti: nella prima, il dolore viene inflitto aumentandone via via l’intensità; nella seconda, il dolore è così amplificato nel corpo della persona da essere oggettivato e reso visibile a chi assiste; nella terza parte, il dolore oggettivato viene negato in quanto dolore e assunto, attraverso la mediazione ossessiva dello strumento, come potere.

Nell’esaminare tale struttura nel dettaglio, Scarry osserva come la tortura proceda da una riduzione dello spazio esterno, o spazio del mondo, alla stanza della tortura e dall’assunzione da parte degli oggetti che la corredano di una valenza ambigua. Vi è cioè una progressiva contrazione del mondo esterno i cui confini giungono a coincidere con quelli dell’estensione del corpo del torturato, mentre gli oggetti familiari, ovvero quelli di cui abitualmente si circonda, diventano, da utensili, arma spesso indicata alla vittima come la causa del dolore ancora prima di essere usata. Vi è in altre parole una riduzione/sovertimento del mondo esterno che prelude all’annichilimento. Osserva Scarry: “La civiltà è recata al prigioniero, e in sua presenza viene annientata nello stesso processo in cui essa diventa lo strumento del suo annientamento” (p. 74).

Tuttavia “il dolore si offre in primo luogo e immediatamente come percezione del danno, o, più in generale, del danneggiamento o dell’essere danneggiato” (Natoli 1986, p. 33). Il dolore inferto al corpo induce a pensare che ciò che fa soffrire sia il corpo stesso e quindi a desiderare di liberarsi di esso come di ciò che produce dolore, che fa soffrire. Non a caso la reazione istintiva del torturato è quella di aggomitolarsi su se stesso, non per proteggersi ma per ritirarsi entro i confini del proprio corpo dal quale però è costantemente tradito, al punto tale da desiderare di non averlo. Quel corpo viene cioè percepito come limite e peso verso l’apertura sul mondo e se prima costituiva un tramite tra intenzione e realizzazione, ora diviene ostacolo. Nello stesso tempo, però, nella contrazione del mondo esterno si esperisce la precarietà, la nullità dell’esistenza, una mancanza che produce a sua volta dolore. Se il dolore fisico si manifesta e ha come prova la confessione, quello psichico dà luogo alla regressione del linguaggio a livello di inarticolazione, così



che ciò che scompare e ciò che si vuol far scomparire attraverso il dolore assoluto per intensità e durata è la rappresentazione del mondo che ogni individuo possiede e che si manifesta nel linguaggio verbale, come esteriorizzazione degli oggetti della propria coscienza. Riprendendo Natoli, il linguaggio ridotto a grido (Urschrei) proclama il dissolvimento della forma, rende l'uomo estraneo a se stesso e lo restituisce alla inorganicità della natura. Dunque nella sofferenza e solo nella sofferenza l'uomo rischia di perdere la sua forma, di diventare dis/umano e di essere consegnato per sempre all'angoscia (Natoli 1986, p. 100).

Chi ha subito la tortura non può più sentire il suo mondo. L'onta dell'annientamento non può essere cancellata. La fiducia nel mondo crollata in parte con la prima percossa, ma definitivamente con la tortura, non può essere riconquistata [...]. Chi è stato martoriato è consegnato inerme all'angoscia. Sarà essa in futuro a comandare su di lui (Améry 1990, p. 71).

“La densità psicofisica del dolore si temporalizza nell'angoscia come attesa del pericolo e sentimento della propria esposizione al nulla” – scrive Natoli (1986, p. 34) che osserva altrove –: “Nella sofferenza l'uomo che perde la sua forma diventa dis-umano e se un tempo suscitava terrore o pietà, oggi suscita indifferenza perchè il rappresentato non è omologabile al vissuto”.

Infatti, il momento in cui il linguaggio si destruttura coincide con il massimo del dolore che non può essere espresso. L'inespressività del dolore, come conseguenza della espropriazione del linguaggio, e dunque la sua impossibilità ad essere comunicato, rompe qualsiasi relazione tra chi soffre e chi guarda, tra la vittima e il carnefice; di più: il silenzio di quella diviene la manifestazione sensibile del potere di questo. Dunque la tortura è la messa in mostra dell'esperienza interiore del dolore, la sua negazione e trasformazione nell'illusione di un potere assoluto.

A dire il vero, l'ipertrofia e l'espropriazione del linguaggio non sono proprie solo della tortura: certo qui avvengono attraverso il dolore fisico esercitato sul singolo, ma come sottolinea Agamben, esse definiscono la politica delle società democratiche spettacolari in cui viviamo, che è quella di consegnare la società “irrevocabilmente alla forma della società di consumo e di produzione orientata al solo fine del benessere” (Agamben 1996, pp. 9-10) appropriandosi di una espropriazione, il linguaggio inteso come pura medialità, come possibilità del parlare.

Nella tortura, dunque, il venir meno del linguaggio, il suo ritrarsi fino all'afasia, de-forma, ossia separa la nuda vita, che è sempre e solo atto, dalla sua forma, consegnata a una possibilità, l'esistenza biologica da quella politica, per cui il torturato è soltanto corpo. Tenere in scacco la nuda vita significa impedirle di generare nuove forme. Tuttavia spezzare il nesso vivente/linguaggio, o nuda vita/forma di vita, violenza/diritto significa – spiega Agamben – rendere visibile “il muto portatore della sovranità” (Agamben 1996, p. 90) e quindi spostare l'attenzione su ciò che parla, ovvero il potere assoluto, ma anche sul nesso dolore/immaginazione/costruzione su cui Scarry si sofferma nella seconda parte del volume, ma che noi qui non prenderemo in esame.

Qui ci limitiamo a dire che nella tortura la *potestas* sovrana si riafferma, si rilegittima, anche se, osserva Scarry, un potere, che abbia bisogno di provocare dolore per essere, è un potere precario, debole, non assoluto.

Attraverso la tortura si opera quindi una doppia espropriazione: quella del corpo e quella della voce, ovvero ci si appropria dell'esistenza biologica, la nuda vita, e dell'esistenza politica dell'individuo, attraverso la trasformazione di quello in questa. Alla presenza decisiva del corpo corrisponde l'assenza altrettanto decisiva della voce e la distruzione di entrambi, fatto per cui la tortura è sempre prossima, imita, anticipa la morte. Al nesso corpo-voce Scarry dedica un intero paragrafo dimostrando come la conversione dell'uno nell'altra sottenda alla conversione del dolore in potere. In altre parole, la tortura ha come esito finale, che il condannato parli, per quanto può, il linguaggio del torturatore, come già aveva sottolineato Foucault, ma questo significa distruggere il suo linguaggio. La confessione viene però percepita come autoconfessione e il tradimento come autotradimento; essi danno quindi luogo al disprezzo verso chi ha confessato, che diviene "l'agente del proprio annientamento", e nello stesso tempo alla distanza che annulla qualsiasi empatia nei confronti del sofferente. Una distanza che trova la sua oggettivazione verbale nell'interrogatorio e quella fisica nel contrarsi fino all'annichilimento del mondo (esterno e interiore) della vittima e nell'espandersi di quello del carnefice o del potere. Una distanza che è percepita anche dalla vittima nella volontà di immedesimarsi nel "nemico" pur di liberarsi di quel corpo che è diventato un ostacolo tra intenzione e realizzazione, così che davvero la tortura "annuncia, realizza brutalmente, accusa e sfida la condizione del proprio essere altro da sé, la condizione dell'essere contro, il fatto di essere il proprio nemico" (Scarry 1990, p. 84). Pertanto il dolore, portato alla presenza e reso visibile, viene alla fine negato attraverso l'oggettivazione dei suoi attributi in attributi del potere. Ecco dunque compiersi la trasformazione del dolore in potere.

Se questo è vero a rendere la tortura un'esperienza devastante, di frattura col mondo e col sé impossibile da consegnare al linguaggio e restituire a un senso condiviso, è il fatto che la vittima subisce un processo di desoggettivazione-oggettivazione nel corso del quale viene in totale balia del carnefice, cosa che percepisce ma che le impedisce di rappresentare e comprendere ciò che le sta accadendo.

### **La tortura sulle donne**

Perché si torturano le donne, come si torturano le donne, quali sono gli effetti? La questione del perché e come e degli effetti appare tanto più interessante se affrontata in un'ottica di genere che Scarry non contempla. In altri termini ci si dovrebbe chiedere se il sesso condiziona la tortura e se essa rifletta e rafforzi la struttura sessista della società, se riveli l'intreccio di predominio maschile, razzismo e strategie di repressione politica. Se guardiamo, ad esempio, a taluni casi di detenute politiche argentine negli anni della dittatura militare, ci pare che tale intreccio sia evidente, come pure nelle violenze sistematiche cui sono sottoposte le donne, soprattutto di colore, nelle carceri statunitensi.

La tortura, come le violenze inflitte alle donne, ha tuttavia sempre una caratterizzazione sessuale o meglio implicazioni di carattere sessuale che ribadiscono una organizzazione sociale nella quale i rapporti tra uomini e donne sottendono a relazioni di potere in cui la sessualità rappresenta un campo di manovra strategico fondamentale.

Il controllo politico, infatti, spiega Foucault in *Sorvegliare e punire*, si ottiene attraverso il controllo dei corpi, ovvero nella “ripartizione degli individui nello spazio” attuata dalla disciplina e dalle numerose tecniche di cui essa si avvale, non ultima quella punitiva. I corpi investiti dal “più di potere”, in questo caso il corpo maschile, assoggettano e accrescono nella loro “capacità” i corpi dotati dal “meno di potere”, o quello femminile.

Pertanto, il corpo della donna è stata investito da un triplice processo, riassunto nell’espressione isterizzazione, con il quale esso “è stato analizzato – qualificato e squalificato – come saturo di sessualità [...] integrato, per effetto di una patologia che gli sarebbe intrinseca, al campo delle pratiche mediche, [...] messo in comunicazione organica col corpo sociale – di cui deve assicurare la fecondità regolata, lo spazio familiare (di cui deve essere un elemento essenziale e funzionale) e la vita dei figli (che produce e deve garantire grazie ad una responsabilità biologico-morale che dura per tutto il periodo dell’educazione)” (Foucault 1978, p. 92). Ne consegue che le relazioni sessuali sottoposte a meccanismi coercitivi, regolate da divieti e illeciti, abbiano dato luogo a due dispositivi, quello dell’alleanza e quello della sessualità.

Nella tortura, entrambi i dispositivi cessano di funzionare e la sessualità ridiventa “quella scena originaria dove il diverso, l’altro, il nemico è costituito dall’altro sesso, dal corpo femminile” (Melandri 2004). Ma questa volta non si tratta solo di svilirlo, umiliarlo, violentarlo per allontanare da sé ogni aspetto femminile e costituirsi contro, si tratta della forma estrema del biopotere.

A suggerircelo è soprattutto la violenza sessuale perpetrata in maniera sistematica, come dentro i campi di stupro dell’ex-Jugoslavia, che, crediamo, dovrebbe essere riconosciuta come tortura pianificata dall’alto.

Nel caso di stupro ripetuto, la scena è la stessa: stanza chiusa, dentro case apparentemente normali, dove però la quotidianità viene sconvolta; contrazione dello spazio esterno, ambiguità dell’arma-utensile, in questo caso del pene, strumento di piacere e di dolore, decostruzione del linguaggio (alcune donne vittime di stupro sono rimaste per lungo tempo mute), gravidanza forzata come prova del tradimento per il quale le donne sono state respinte dal gruppo di appartenenza e abbandonate a se stesse. Le donne stuprate non sono interrogate, pertanto per loro il tradimento non consiste nella confessione, ma nel rimanere gravide. La cedevolezza del corpo della donna, lungi dall’esser segno di impotenza, viene trasformato in atto volontario il cui segno è la gravidanza forzata che assume lo stesso valore della confessione ovvero del tradimento, tanto più se vero è che il corpo per la donna è il suo linguaggio immediato. Non a caso queste donne – spiega Marijana Senjak – non amano il loro corpo e, anzi, molte volte lo accusano di averle tradite o di essere stato la causa della violenza subita; e non a caso a Foca le milizie serbo-bosniache assumono “l’interrogatorio” come pretesto per le violenze sulle donne. Una di esse, indicata con la sigla Fws-75, testimonierà infatti

alla Corte dell'Aia che a metà interrogatorio un miliziano la portò nella stanza accanto, perché secondo lui non rispondeva in modo adeguato alle domande, dove l' "interrogatorio" fu portato avanti da dieci soldati, cioè venne stuprata da tutti e dieci (Bukvic 2007, p. 19).

Si comprende, dunque, per inciso, come le donne, sopravvissute alle violenze sessuali, cerchino oggi di ricucire il rapporto mente-corpo liberando questo dalla memoria silenziosa del trauma trasferendola nella voce, ovvero di esprimere attraverso la voce quello che la mente oblia, ma il corpo conserva e riproduce ogni qualvolta un agente esterno (grido, rumore, suono, fatto, relazione) lo sollecita. La liberazione del potere sul corpo passa attraverso la costruzione della memoria, ovvero di una voce propria, che trasferisca colpa e vergogna sui carnefici<sup>1</sup>.

Se vero è che la donna ha con la natura un rapporto diverso e più stretto poiché come la natura essa genera e distrugge, il suo potere di vita e di morte è simile a quello del sovrano, anche se costui delega l'esecuzione della condanna a morte al boia che non a caso siede accanto a lui; violare e impossessarsi non tanto del corpo della donna, ma, attraverso di esso, del suo potere di dare la vita, è decretare, allora, il trionfo del potere assoluto. Al di là delle motivazioni nazionalistiche, con cui spesso si è letto lo stupro, ci pare importante sottolineare come esso si ponga in verità come strumento di appropriazione/riproduzione della nuda vita, destinata ad essere per ciò stesso subito esposta alla morte. Attraverso lo stupro e la gravidanza forzata, il potere assoluto fa vivere e morire nello stesso tempo, ed è proprio nella intima correlazione vita/morte che esso si differenzia sia dal potere sovrano che fa morire e lascia vivere, sia dal potere che fa vivere e respinge nella morte. Siamo qui di fronte alla manifestazione estrema, radicale di quello che Foucault chiama il "biopotere", l'amministrazione dei corpi e la gestione calcolatrice della vita, perché non si tratta con la tortura solo di restituire al mondo un essere umano privato della sua identità, ma di riprodurre uno già privo di forma. Ed è qui che la presa del biopotere diviene totale. Esso evoca alla vita e nel contempo espone alla morte.

Nello stupro finalizzato alla nascita di nuova vita, il potere assoluto si insedia su quella soglia nella quale la nuda vita è ancora separata dalla sua forma e dalla quale esso fa presa sulla vita biologica al suo comparire. È un potere, pertanto, che non ha bisogno di de-cittadinizzare prima di far morire, come nel caso degli ebrei sotto il nazismo, perché è della nuda vita ciò che esso stesso, immediatamente, si appropria riproducendola come tale. Per inciso, è proprio qui che la definizione di stupro come strumento di genocidio potrebbe trovare valido fondamento.

Quando, parafrasando Agamben (1996, p. 25), la nascita non diventa immediatamente nazione e tra i due momenti sussiste uno scarto, non esistendo ancora i diritti del cittadino, non esistono già più quelli dell'uomo, che è allora davvero sacro, cioè votato alla morte. Ne consegue che lo stupro è il mezzo attraverso il quale il potere, separando il principio di natività da quello di sovranità, rende nuovamente visibile il suo fondamento, ovvero la nuda vita, come la visibilità del dolore fisico mostra il potere. Ma nel momento in cui il fondamento

---

<sup>1</sup> Si veda nella sezione interventi e recensioni di questo numero di DEP il resoconto del Festival della memoria – *Io sono voce della memoria e corpo della libertà*.

della sovranità si fa visibile, esso torna ad essere il vero soggetto sovrano, e poiché la nuda vita è sempre e solo in atto essa si presenta come forma di oggettivazione del potere. L'assunzione da parte del Potere del potere di "generare nuda vita" intreccia il potere biopolitico del "far vivere", nel senso di "evocare alla luce" una nuova esistenza, con la "decisione sovrana" del "far morire", come decisione assoluta sul destino individuale. Se, quindi, da un lato, è vero, come suggerisce Dino Costantini<sup>2</sup>, che "la nuda vita evocata dall'atto "sovrano" dello stupro è una nuda vita che vuole essere "nazionalizzata" fin dal momento del suo concepimento, una nuda vita a cui non si vuol concedere di essere priva di forma, di essere cioè quella iniziale indeterminatezza che è tipica di ogni umano, o, come direbbe Arendt, a cui non si vorrebbe concedere una "vera" nascita, così che l'atto dello stupro di massa condiziona ab origine il senso della "nascita" e non toglie alla donna il potere di generare, ma lo usa, lo pone a servizio del fine primo che è creare una vita immediatamente "nazionalizzata", una vita che è una "forma", cioè un' immediata oggettivazione del Potere", vero è anche, però, che "gli umani sono nominati o non sono" (Lyotard, 1985, p. 192). In altri termini, la nascita seguita a stupro, non sempre è nazione, la nuda vita non sempre è forma, l'uomo non sempre è cittadino: il fatto che i cetnici vogliono far nascere cetnici ingravidando le donne bosniache, vedendo in esse, come scrive Enisa Bukvic, un "semplice contenitore del seme posto dal padre" così che "non è la madre che genera il figlio, ma il seme paterno lasciato cadere nel ventre della femmina", non significa che la nuova vita sia iscritta e quindi assicurata alla nazione cetnica. Lo è simbolicamente, ma nella realtà resta pura vita biologica. Quelli che Hannah Arendt chiamava "schiuma della terra" sono anche i cosiddetti figli dello stupro, perchè in molti casi, come del resto le loro madri, sono stati abbandonati come se non ci fossero ("are perceived to be invisible"), oppure sono stati soppressi dalle madri stesse che in questo modo hanno esercitato l'unico potere lasciato loro: quello di morte.

"Ciò che rimane in potere della donna – ma che non è certo una sua "libertà" –, a questo punto, è solo di dire no: da questo no, ed ecco dove il far vivere coincide con il far morire (ovvero: l'evocare alla vita con l'evocare alla morte), nascerà una morte inflitta nella "carne" stessa della donna nemica. La donna, insomma, è presa in trappola: o accetta il frutto della violenza, e dunque mostra la sua "cedevolezza" e "tradisce", o è costretta a interpretare il ruolo terribile della sua sovranità, il solo che il potere le ha lasciato la facoltà di esercitare<sup>3</sup>".

### Conclusioni

Quali dunque le implicazioni morali e quelle politiche. Nelle prime rientra senza dubbio l'indifferenza verso il dolore altrui. Nell'introduzione al suo libro Scarry spiega la difficoltà di cogliere e condividere la sofferenza e indica tre modi per tradurre in linguaggio ciò che per la sua refrattarietà a consegnarsi è per lo più muto. Ma se, come meglio spiega Salvatori Natoli nel suo fondamentale saggio

---

<sup>2</sup> Sono grata a Dino Costantini, docente di Teorie sociologiche all'Università di Venezia, dei rilievi fatti e dei preziosi suggerimenti dati nel corso della lettura di questo saggio.

<sup>3</sup> Così secondo Dino Costantini.

sull'esperienza del dolore, nonostante la mutezza del dolore e il pudore del sofferente che lo nasconde, chi guarda il sofferente vede nella sua maschera la possibilità del proprio dolore, nella tortura questa possibilità è negata. Il dolore non appartiene all'altro, ma al potere che lo produce e lo nega nell'atto stesso in cui viene alla presenza e si fa visibile. Non si riconoscono oggi quelle maschere del dolore che Natoli enumera.

Sul piano politico la tortura, come modo violento di espropriazione del linguaggio, recide le relazioni tra individuo e mondo esterno, ne annienta la rappresentazione, nega insomma la sua esistenza politica e lo riduce a essere biologico o artificiale, s'impadronisce direbbe Sartre della sua libertà se vero è che essa è nella carne, è la carne stessa: "Ciò che il sadico cerca con tanto accanimento, ciò che vuole foggiare con le sue mani, e piegare sotto il suo pugno, è la libertà dell' altro: essa è là, nella carne, è essa stessa la carne, perché vi è una fattità dell' altro; è di questa dunque che il sadico tenta di impadronirsi" (Sartre 1975, p. 491).

Per concludere, se valgono le osservazioni di Scarry in ordine a negazione della sofferenza della vittima, spostamento dello sguardo su altro (l'arma, il potere), estraneazione al dolore altrui che uccide la dimensione morale ed emotiva del nostro essere cittadini (Davis 2009, p. 199), opporsi alla tortura significa solidarizzare con la vittima, riconoscere e "sentire" il suo dolore. Il fatto è che il dolore si conosce e si riconosce per esperienza, cosa difficile in una società che lo esorcizza e che ne affida la rimozione alla tecnica; quella tecnica, per inciso, che, si è visto, come lo rimuove, così lo produce. E in una società che ha allontanato gli scenari, ovvero le immagini che del dolore l'umanità nel corso della sua storia ha dato, dinanzi alle quali chi non soffre si sente coinvolto, perchè apprende che il dolore è sempre possibile, dunque è anche per lui. Che è il solo modo con cui "la sofferenza si fa linguaggio ed acquista una notazione comune tra chi soffre e chi non soffre" (Natoli 1986, p. 13).

## Bibliografia

Agamben G., *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Agamben G., *Mezzi senza fini. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

Améry J., *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

Benasayag M., *Parcours. Engagement et résistance, une vie*, Calman-Lévy, Paris 2001.

Bukvic E., *Una guerra contro le donne e le future generazioni. Stupro etnico nella Bosnia Erzegovina*, in "Difesa sociale", LXXXVI, 2, 2007.

Davis A., *Aboliamo le prigioni? Contro il carcere, la discriminazione, la violenza del capitale*, Edizioni minimumfax, Roma 2009.

Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.

Foucault M., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

Gros F., *Penser avec Foucault les nouvelles formes de peines et de guerre* (2010), in <http://www.materialifoucaultiani.org>.

Lyotard J.-F., *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985.

Marchesi A.- Gianelli A., *“Il paradosso della tortura”: assolutamente vietata ma universalmente diffusa*, in A. Gianelli.- M. P.Paternò, *Tortura di Stato. Le ferite della democrazia*, Carocci, Roma 2004.

Melandri L., *Razzismo e sessualità*, in “Una città”, 120, 2004.

Natoli S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986.

Residori S., *Il coraggio dell'altruismo. Spettatori e atrocità collettive nel Vicentino 1943-'45*, Editrice Centro Studi Berici, Vicenza 2004.

Sartre J. P., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1975.

Scarry E., *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York 1985, *La sofferenza del corpo, La distruzione e la costruzione del mondo*, trad. it. di Giovanna Bettini, Il Mulino, Bologna 1990.

---

# Il dolore, la tortura, la voce.

## Note su *La sofferenza del corpo* di Elaine Scarry

---

di

Donatella Cozzi\*

**Abstract:** In a brilliant discussion of the nature of pain and torture, Elaine Scarry argues that intense pain resists language and is world-destroying. In the horror of the torture chambers that she analyzes, language is literally shattered, reduced to cries and shrieks. When pain is intense, the body dominates consciousness obliterating its contents. The world of pain becomes a special world, a world largely unshared and unsharable. But such destruction is countered by a human response to find meaning, to reverse the de-objectifying work of pain and power by forcing pain itself into avenues of objectification. At the same time, the cultural elaboration of pain involves categories, idioms, and modes of experience that are greatly diverse. Medical anthropologists recognize that human conditions such as pain are not adequately appreciated if the analysis begins and ends with the exploration of linguistic terms and cultural taxonomies, or if the analysis fails to address pain as an intimate feature of lived experience of individuals in the context of their local social and political world and historical epoch.

For what the process of torture does is to split the human being into two, to make emphatic the ever present but, except in the extremity of sickness and death, only latent distinction between a self and a body, between a “me” and “my body”. The “self” or “me,” which is experienced on the one hand as more private, more essentially at the center, and on the other hand as participating across the bridge of the body in the world, is “embodied” in the voice, in language. The goal of the torturer is to make the one, the body, emphatically and crushingly present by destroying it, and to make the other, the voice, absent by destroying it. It is in part this combination that makes torture, like any experience of great physical pain, mimetic of death; for in death the body is emphatically present while that more elusive part represented

---

\* Donatella Cozzi è docente a contratto di antropologia medica presso le Università di Venezia Ca' Foscari, Milano Bicocca e le Lauree sanitarie dell'Università di Udine. Fra le monografie ha pubblicato: *Le imperfezioni del silenzio. Riflessioni antropologiche sulla depressione femminile in un'area alpina* (Acireale-Roma 2007) e *Gesti di cura. Elementi di metodologia della ricerca etnografica e di analisi socioantropologica per il nursing* (Milano 2003).



by the voice is so alarmingly absent that heavens are created to explain its whereabouts (Scarry 1985, p. 48-49)<sup>1</sup>.

In queste note ripropongo, ampliandolo, l'intervento introduttivo presentato alla giornata di studi "La tortura e le donne"; lo scopo di tali annotazioni era riprendere, quale punto di partenza per la riflessione comune, il contributo ai temi della tortura e del dolore contenuto nel primo capitolo del libro di Elaine Scarry *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* (1985), ovvero: "The Structure of Torture: the Conversion of Real Pain into the Fiction of Power". Infatti, la rilettura di questo testo permette di evidenziare soprattutto due elementi d'innovazione apportati al dibattito entro una parte delle scienze umane, e in particolare entro l'antropologia medica, che è l'ottica disciplinare dalla quale esamino il contributo di Scarry: a) mettere in primo piano il dolore provocato dalla tortura e il corpo di coloro che la subiscono, quindi radicalizzare l'esperienza del dolore vissuto piuttosto che le rappresentazioni della sofferenza; b) denaturalizzare il dolore del corpo, collocandone la sofferenza entro pratiche sociali di potere e violazione dei diritti (il problema del dolore inferto nella tortura) ed esaminandolo alla luce delle pratiche comunicative entro gli spazi della cura (il problema della comunicabilità e dell'ascolto del dolore dell'altro), argomento di attualità, considerato che la valutazione del dolore è ora un obiettivo prioritario per le istituzioni ospedaliere italiane. Infine, accennerò all'evoluzione del discorso sul dolore del corpo in antropologia medica e al discorso sulla tortura nella recente letteratura sul trauma e la sindrome da stress post-traumatico (PTSD), per esemplificare come questo testo di Elaine Scarry sia stato produttivo al di fuori dell'ambito disciplinare dell'Autrice e quali siano gli sviluppi recenti del dibattito su questi temi. Non mi soffermerò, quindi, sull'animata discussione critica che ha accompagnato l'edizione di *The Body in Pain* o sulla sua collocazione entro la produzione complessiva di Elaine Scarry, argomenti che esulano sia dal mio campo disciplinare sia dagli scopi di introduzione al dibattito della giornata dedicata alla tortura.

Il tema del dolore del corpo e della necessità di non considerarlo più solo come espressione naturale di sofferenza innervano tanto l'introduzione quanto tutta la prima parte del testo, dedicata alla "distruzione" (della voce, della persona e del

---

<sup>1</sup> "Il processo della tortura divide l'essere umano in due, accentua la distinzione sempre presente ma, tranne nel caso estremo della malattia e della morte, soltanto latente tra un io e un corpo, tra un "me" e il "mio corpo". L' "io" o il "me", vissuto sia come la dimensione più privata, al centro di tutte le altre, sia come una presenza attiva al di là del ponte verso il mondo, formato dal corpo, si "concretizza" nella voce, nel linguaggio. L'obiettivo del torturatore è rendere l'uno, il corpo, presente in modo deciso e schiacciante, distruggendolo, e rendere l'altra, la voce, assente, distruggendola. È anche questa combinazione che fa della tortura, come ogni altra esperienza di grande dolore fisico, l'imitazione della morte; infatti nella morte il corpo è drammaticamente presente, mentre l'assenza di quella parte sfuggente della nostra esperienza rappresentata dalla voce è così allarmante che gli uomini hanno creato Dio per spiegarne l'origine" (Scarry 1990, p. 79). Nelle citazioni entro il testo, il numero di pagina si riferisce a *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York-Oxford 1985; considerata la prosa poetica di Scarry, alla citazione in inglese faccio seguire in nota la traduzione italiana di Giovanna Bettini, tramite la quale questo testo si è diffuso presso il nostro pubblico, ovvero *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, il Mulino, Bologna 1990. In questo caso, il numero della pagina si riferisce a questa edizione.

mondo), in quanto, secondo Scarry, “the story of physical pain becomes as well a story about the expansive nature of human sentience, the felt-fact of aliveness that is often sheerly happy, just as the story of expressing physical pain eventually opens into the wider frame of invention” (Scarry 1985, p. 22). Entro queste premesse, la tortura diviene il paradigma della connessione tra dolore fisico e potere, comportando la disarticolazione del linguaggio, quindi della voce, e la distruzione del mondo. Elementi che la guerra, esaminata e decostruita nella sua struttura nel capitolo successivo del libro, espande e dilata, riproducendo la natura oppressiva della relazione duale tra torturatore e torturato su vasta scala. La seconda parte di *The Body in Pain* è invece dedicata, in un movimento opposto, alla “costruzione”, che prende avvio dal nesso tra dolore fisico e immaginazione. Il dolore è talmente ripugnante per chi lo prova da mettere in azione tutti quegli elementi – inventivi, immaginativi, simbolici e gli artefatti che la nostra civiltà appronta e rende disponibili – in grado di farci uscire ed allontanare da esso:

Though the capacity to experience physical pain is as primal a fact about the human being as is the capacity to hear, to touch, to desire, to fear, to hunger, it differs from these events, and from every other bodily and psychic event, by not having an object in the external world. Hearing and touch are of objects outside the boundaries of the body, as desire is desire of x, fear is fear of y, hunger is hunger for z; but pain is not “of” or “for” anything – it is itself alone. This objectlessness, the complete absence of referential content, almost prevents it from being rendered in language: objectless, it cannot easily be objectified in any form, material or verbal. But it is also its objectlessness that may give rise to imagining by first occasioning the process that eventually brings forth the dense sea of artifacts and symbols that we make and move about in (Scarry 1985, pp. 161-162)<sup>2</sup>.

Il tema del dolore, come fondamento della distruzione e della costruzione del mondo, intesse, nell'accostare aree disciplinari che eravamo abituate a tenere separate, tutta la costruzione di *The Body in Pain*. Già nell'introduzione il dolore del corpo innerva i tre argomenti che compongono il lungo saggio: “first, the difficulty of expressing physical pain; second, the political and perceptual complications that arise as a result of that difficulty; and third, the nature of both material and verbal expressibility or, more simply, the nature of human creation” (Scarry 1985, p. 3)<sup>3</sup>. Come nota il prefattore all'edizione italiana, Pier Cesare Bori, Elaine Scarry si muove entro una prospettiva marxista, ma a guidarla non è Marx quale critico delle strutture economiche e politiche dell'occidente, quanto il filosofo della natura degli oggetti materiali e delle relazioni che l'uomo intrattiene

<sup>2</sup> “Sebbene la capacità di esperire dolore fisico sia per gli esseri umani un fatto altrettanto importante quanto la capacità di udire, toccare, desiderare, temere, aver fame, il dolore si distingue da questi eventi e da ogni altro evento somatico e psichico, poiché non ha un proprio oggetto nel mondo esterno. Si odono e si toccano oggetti posti al di fuori dei confini del corpo, un desiderio è un desiderio di x, la paura è paura di y, la fame è fame di z: ma il dolore non è “di” o “per” qualcosa – è soltanto se stesso. Questa mancanza di oggetto, la totale assenza di un referente, impedisce di solito la sua espressione linguistica: privo di oggetto, non può essere facilmente oggettivato in alcuna forma, materiale o verbale. Ma questa mancanza di oggetto può anche dare origine all'immaginazione, mettendo innanzitutto in moto il processo che alla fine porta alla luce la marea di artefatti e di simboli che produciamo e fra cui ci muoviamo” (Scarry 1990, p. 278).

<sup>3</sup> “Primo, la difficoltà di esprimere il dolore fisico; secondo, le complicazioni politiche e percettive che derivano da questa difficoltà; terzo, la natura della esprimibilità sia corporea che verbale, o, più semplicemente, la natura della creazione umana” (Scarry 1985, p. 17, corsivo dell'Autrice).

con essi e tramite essi. Infatti, il motivo fondamentale che percorre tutto il libro è l'alienazione marxiana, riconoscibile nella sequenza dedicata alla "struttura dell'artefatto", enunciata all'inizio del capitolo finale: dolore e sofferenza, immaginazione, lavoro e oggetto prodotto, produrre come civiltà e produrre come estraniamento. In questa sequenza, viene tracciata una equivalenza tra civiltà e creazione, come espansione del corpo e della sua privata, sommersa "piccola sfera della materia vivente"<sup>4</sup> (Scarry 1990, p. 44), concretizzata attraverso oggetti e strumenti, mentre simmetricamente viene descritta come decivilizzazione la distruzione del corpo, attraverso la guerra e la tortura, nelle quali l'umiliazione e la contrazione del corpo stanno a significare una ideologia estranea vincente.

Il dibattito che, in modi impreveduti dall'Autrice, si viene ad aprire sul dolore del corpo con la pubblicazione del libro, tanto che esso è divenuto una citazione imprescindibile quando si ragiona sul dolore, va a situarsi entro l'ambito specialistico dell'antropologia medica, tuttavia credo che le implicazioni di tale lavoro di decostruzione ne superino i limiti disciplinari. Innanzitutto il dolore del corpo è denaturalizzato perché è sempre incarnato in una persona e inserito in una relazione, che si tratti del rapporto tra torturatore e torturato o, per estensione, di ogni rapporto sociale in cui il dolore è una dimensione vitale in gioco, sia essa la guerra, le dinamiche colonialiste (Beneduce 2010a), l'oppressione di genere quando tocca e ferisce i corpi oppure le dinamiche relazionali e di potere entro gli spazi di cura. L'Autrice opera un efficace spostamento dalla dimensione delle conseguenze del patire (il trauma) al corpo che patisce (il dolore). Da un lato, questo porta a considerare come fissato in un eterno presente ogni singolo assalto all'integrità del sé costituito da un atto di tortura, il che senza dubbio produce l'effetto retorico di collocare tale atto fuori dalle dinamiche storiche; ma d'altro canto è in virtù di questa immediatezza che l'orrore si riattualizza e viene sottratto alle pieghe dell'oblio e delle costruzioni della memoria: il trauma vive del danno che è già stato inferto alla memoria, oltre che al corpo, mentre il dolore vive nell'atto che lo provoca.

Quando *The Body in Pain* venne pubblicato nel 1985, il discorso sul dolore del corpo era stato articolato entro due modelli che si presentavano come mutualmente esclusivi: quello naturalista della biomedicina e quello culturalista delle scienze sociali. Secondo il primo, il dolore si configura come una risposta fisiologica ad uno stimolo nocicettivo interno od esterno al corpo, risposta che tuttavia non è misurabile oggettivamente, quindi la percezione del dolore è una manifestazione puramente soggettiva e individuale. Per essere colto da qualcuno esterno al corpo di chi sta soffrendo il dolore, è necessaria una sua espressione, attraverso il linguaggio, la postura del corpo, la mimica del volto. Espressioni che tuttavia non sono standardizzabili e mostrano una grande variabilità. Per superare questa contraddizione logica occorre dare fiducia, "credere" alla voce dell'altro, benché questa voce sia, per effetto stesso del paradigma scientifico, inaffidabile, incerta, moralmente imputabile: infatti, come credere al dolore dell'altro quando chiunque può 'mentire' a proposito della sua intensità, per ricevere quanto viene descritto come 'benefici secondari'? Così l'anziano può esagerare il suo dolore fisico per

---

<sup>4</sup> "The small circle of living matter" (Scarry 1980, pp. 22-23).

attirare attenzione e compagnia; le donne possono ricorrere alla retorica del mal di testa o all'esperienza dell'endometriosi per sospendere obblighi di ruolo; i bambini possono esprimere con il mal di pancia il timore di essere abbandonati. Per il dolore entro questo paradigma biomedico, vale la stessa contraddizione strutturale e storica rilevata per il binomio malattia / salute, laddove la "malattia" è oggettiva e oggettivabile, descrivibile anche in assenza di un corpo "malato", mentre la salute è uno stato soggettivo, che vive nel "silenzio degli organi", come nel 1936 preciserà il patologo francese Leriche (Canguilhem 1966, p.15): se il corpo non ha voce nel dolore, non c'è motivo perché il medico intervenga. La salute non vive di uno statuto proprio, ma di uno scarto rispetto alla malattia, verrebbe da dire che è l'illusione generata da uno strabismo soggettivo, essendo il corpo già segnato dalla possibilità del suo disfunzionamento, e quindi da scrutare e controllare con la più avanzata tecnologia medica di sorveglianza. Solo nella malattia è la "verità", scientificamente identificabile, del corpo e della sua intrinseca vulnerabilità come organismo<sup>5</sup>. Anche il dolore patisce dello stesso riduzionismo: deprivata di una legittimazione capace di oggettivare, misurare e depurare dalle "scorie" della soggettività, la dimensione individuale del dolore diventa quindi inaffidabile: come scrive Elaine Scarry l'esperienza dell'intensità del dolore non può essere condivisa. Quando una persona ci parla del proprio dolore, ciò che accade all'interno del suo corpo può assumere il carattere remoto di un evento sotterraneo e profondo. A meno che la superficie del corpo non ne mostri le tracce che lo giustificano e che lo rendono reale per noi – una ferita, una piaga, un ascesso, un gonfiore – il dolore per noi non è *reale*: appartiene ad una geografia invisibile, perché non si è ancora manifestato sulla superficie visibile del corpo. Il dolore si trova nei corpi di persone che vivono nel mondo in cui si svolge la nostra vita quotidiana, e che ad ogni istante possono trovarsi soltanto a qualche centimetro di distanza da noi. Il segno del trionfo del dolore è che il suo carattere ripugnante è in parte determinato dalla separazione completa tra il senso della propria realtà e la realtà delle altre persone. Quando si parla del "proprio dolore fisico" e del "dolore fisico di un'altra persona", può quasi sembrare che si stia parlando di due eventi completamente diversi. Chi soffre coglie il dolore "naturalmente" (cioè non può non coglierlo, neppure con uno sforzo eroico); mentre per chi è estraneo al corpo sofferente, viene naturale "non" cogliere il dolore. È facile rimanere nella totale inconsapevolezza della sua esistenza; anche facendo uno sforzo, se ne può dubitare, o si può mantenere la straordinaria libertà di negarla. Alla fine, anche se si riesce a coglierla con il massimo dell'empatia e un prolungato sforzo dell'attenzione, quel qualcosa che si osserva non sarà che una parte minuscola e vaga di quello che chiamiamo il vero dolore.

So, for the person in pain, so inconstestably and unnegotiably present is it that "having pain" may come to be thought of as the most vibrant example of what it is to "have certainty," while

<sup>5</sup> Da questa consapevolezza storica ed epistemologica nasce alla fine degli anni Settanta del Novecento l'antropologia medica, con l'obiettivo non solo di indirizzare la ricerca antropologica sulle forme ed i modi in cui nelle diverse società vivono, elaborano e fronteggiano la sventura e la malattia, ma anche di coniugare l'esperienza del corpo e della malattia con i processi sociali, culturali, politici e istituzionali storicamente determinati. Per una sintesi dei temi dell'antropologia medica, cfr. Cozzi-Nigris 1995; Pizza 2005; Quaranta 2006.

for the other person it is so elusive that “hearing about pain” may exist as the primary model of what it is “to have doubt.” Thus pain comes unsharably into our midst as at once that which cannot be denied and that which cannot be confirmed” (Scarry 1985, p. 4)<sup>6</sup>.

La tortura ossifica questa negazione, la riduce ad una essenza di relazione duale e di rapporto di potere. La violenza oggettivante della tortura fa leva su questa distanza tra i corpi e sulla incomunicabilità del dolore, che annulla la voce dell'altro. E questo atteggiamento di misconoscimento e sottovalutazione del dolore è ancora purtroppo ampiamente condiviso entro i contesti di cura, come documentano numerose ricerche internazionali e italiane: il dolore delle persone viene ancora poco ascoltato<sup>7</sup> (Gruppo Ligure per un Ospedale senza dolore 2000). Come scrive Vinh-Kim Nguyen:

il lavoro in ospedale ci espone ad una sottile e subdola violenza: il pervasivo ammutolire la voce del malato fino a sostituirla con la perfetta formalizzazione del caso clinico. C'è molto dolore, molta sofferenza negli ospedali: purtroppo la maniera in cui l'ospedale regola la sofferenza è spesso foriera di un'altra forma di sofferenza. È questo processo che voglio analizzare. L'aspetto più drammatico dell'ospedale non è tanto la visione di un corpo sofferente, la progressiva decadenza somatica, la morte, ma la riduzione dell'esperienza e della persona ad un racconto medicalizzato e indistinto. Negli ospedali a volte si può curare il dolore fisico, ma esso è spesso accompagnato alla negazione e annientamento della persona che soffre (Nguyen 1996, p. 64).

Il secondo paradigma di analisi del dolore del corpo è stato quello culturalista, che si costruisce entro sociologia e antropologia culturale: il dolore del corpo resta un oggetto universale opaco, chiuso nel corpo, del quale non si discute la datità biologica e il nesso con le forme di violenza sociale e politica. Sono invece i suoi codici espressivi ad essere analizzati, nel variare e nel mostrare il lavoro della cultura che ne dispone forme, classificazioni, metafore (come quelle relative al mondo animale, vedi le denominazioni del mal di testa presso gli Ainu dell'isola di Sakhalin in Giappone, per cui il “mal di testa dell'orso” evoca un dolore sordo e pesante, mentre il “mal di testa del cervo” o “del picchio”, rimandano alla corsa del

---

<sup>6</sup> “Così, per la persona che soffre, il proprio dolore è un fatto talmente incontestabile e indiscutibile che “provare dolore” può essere pensato come l'esempio più convincente dell' “essere certi”; per l'altra persona, invece, ciò è così difficile da afferrare che “sentir parlare del dolore” può costituire il modello principale dell' “essere in dubbio”. Così il dolore si insinua tra di noi, senza che noi possiamo dividerlo, come ciò che non può essere negato e non può essere provato al tempo stesso” (Scarry, 1990, pp. 18-19).

<sup>7</sup> Questo spunto ci permette di aprire una riflessione sulla lentezza della diffusione delle terapie antalgiche, segnatamente in Italia, sino al 1999, anno che segna la diffusione nazionale dei dispositivi dell'Ospedale senza dolore, superando quella cultura che obbligava ad una accettazione sociale del dolore. È stato un percorso segnato da pastoie burocratiche – il peso delegato ai medici di medicina generale nella somministrazione di oppiacei, quindi di sostanze la cui prescrizione era materia particolarmente delicata –, dal timore dei pazienti e dei loro familiari legato all'assunzione di sostanze lette come comportanti dipendenza, da una cultura del dolore insomma, non possiamo dire quanto influenzata da ideologie religiose, per la quale il dolore mal trattato e necessariamente sopportato diventava inevitabile. Il fatto che una adeguata valutazione del dolore da parte del personale sanitario sia ora al centro delle raccomandazioni della Joint Commission nazionale e sia indispensabile da parte delle strutture ospedaliere pubbliche per ottenere varie certificazioni, mostra come il tema del dolore, del suo ascolto, della sua esistenza nelle pratiche sociali siano diventati momenti importanti per la pratica e la relazione entro gli spazi di cura. Pratica e relazione che mette al centro la persona che soffre.

cervo o al battere del picchio su un tronco d'albero, Ohnuki-Tierney 1981, p. 49) e immagini a cui attingere nel tentativo di comunicare il dolore (Zborowski 1977 [1952]; Zborowski 1969; Abad-Boyce 1979). Questi studi descrittivi fino agli anni ottanta cercano di stabilire una correlazione tra appartenenza culturale, nelle diverse definizioni in voga di momento in momento, ovvero appartenenza razziale, nazionale o etnica, e forma espressiva del dolore.

I limiti di questa postura essenzialista e relativista in antropologia culturale sono speculari a quelli di una postura universalista: la ricerca dei codici con i quali "culturalmente" si esprime il dolore fisico rischia di dare concretezza ad una galleria di stereotipi (l'Americano si esprime in questo modo, l'Italiano in quest'altro, e così via), costruendo e inventando differenze culturali che trovano il loro principio esplicativo in una supposta appartenenza culturale priva di contorni socio-economici, finendo con il non descrivere la sofferenza di nessun soggetto concreto, e infine occultando le specifiche forme soggettive, emozionali, contestuali, sempre radicate in esperienze di genere, potere, modi di produzione, dinamiche di cambiamento. Fermarsi all'inventario dei linguaggi e delle appartenenze diventa una forma di riduzionismo, solo apparentemente attenta e sensibile culturalmente, ma che al contrario tipizzando ci permette di sostituire la relazione con una persona concreta che soffre con l'idea che ci siamo costruiti della sua sofferenza: ovvero, sostituire la nostra voce alla sua voce.

Su questo sfondo che abbiamo tratteggiato sommariamente, emerge la peculiarità dirimpante del testo di Scarry: denaturalizzare il dolore, come mostra il caso della tortura, significa sottrarre il corpo e il dolore tanto ad una soggettività autoreferenziale e opaca quanto al riduzionismo biologico, per proiettarlo nella violenza di una relazione di potere asimmetrica e, per estensione, nell'arena politica dei corpi attraverso le conseguenze dell'impossibilità di esprimere il dolore. Mostra, insieme, gli effetti estremi dell'oggettivazione del dolore, effetti che sono estendibili anche alla guerra e alla medicina come "elaborazione istituzionale del corpo", laddove esiste una storica scomoda compromissione di una parte della medicina con la tortura e i torturatori (Scarry 1985, pp. 40-43).

Atto osceno, ripugnante, crudele e rivelatore di "moral stupidity" (Scarry 1985, p. 28), la tortura viene definita in modo minimale, ridotta a due atti performativi: "Torture consist of a primary physical act, the infliction of pain, and a primary verbal act, the interrogation. The first rarely occurs without the second" (Scarry 1985, p. 28)<sup>8</sup>. Questa connessione tra atto fisico e atto verbale, tra il corpo e la voce, viene spesso addotta quale giustificazione intrinseca della tortura (ottenere informazioni) mentre è una finzione (come se il contenuto della domanda e della risposta fossero importanti), interna alla struttura stessa della tortura.

Torture is in its largest outlines the invariable and simultaneous occurrence of these phenomena which, if isolated into separate and sequential steps, would occur in the following order. First, pain is inflicted on a person in ever-intensifying ways. Second, the pain, continually amplified within the person's body, is also amplified in the sense that it is objectified, made visible to those outside the person's body. Third, the objectified pain is

---

<sup>8</sup> "La tortura consiste in un atto fisico, l'infliggere dolore, e in un atto verbale, l'interrogatorio; raramente il primo ha luogo senza il secondo" (Scarry 1990, p. 50).

denied as pain and read as power, a translation made possible by the obsessive mediation of agency (Scarry 1985, p. 28)<sup>9</sup>.

Oggetti familiari – una chiave, una maniglia, una vasca da bagno, una bottiglia [...] –, oggetti che soddisfano l’impulso degli esseri umani a proiettarsi nello spazio oltre i confini del corpo, oppure luoghi familiari – una stanza, “the simplest form of shelter” (Scarry 1985, p. 38) diventano gli strumenti con i quali i torturatori infliggono dolore. Non c’è un uomo che prova dolore, esiste solamente un “telefono” che non è un telefono ma solo uno strumento per distruggere un telefono. La tortura viene descritta da Scarry come un processo di oggettivazione: della voce, del dolore, del mondo del prigioniero, che culmina nella disintegrazione dei contenuti della coscienza, nella contrazione e nella dissoluzione finale del mondo del prigioniero. Nell’argomentazione di Scarry l’oggettivazione si caratterizza come un processo di svuotamento di presenza e di significato.

La struttura della tortura trasforma il dolore reale nell’illusione del potere: “In the very processes [the torture] uses to produce pain within the body of the prisoner, it bestows visibility on the structure and the enormity of what is usually private and incommunicable, contained within the boundaries of the sufferer’s body” (Scarry 1985, p. 27)<sup>10</sup>. Il dolore è così incontestabilmente reale da rendere per distorsione percettiva reale anche il potere che lo infligge: “Power is cautious. It covers itself. It bases itself in another’s pain and prevents all recognition that there is “another” by looped circles that ensure its own solipsism” (Scarry 1985, p. 59)<sup>11</sup>.

Tutte le forme di dolore intenso, ad iniziare dalla tortura, distruggono il mondo, nel senso che distruggono ogni senso di presenza nel mondo, ogni artefatto con il quale addomesticiamo, rendiamo familiare e prevedibile questo nostro mondo. Il processo di metaforizzazione linguistica e l’azione che trasforma questi oggetti in oggetti atti a provocare dolore, attraverso il quale un mondo oggettuale familiare viene alienato in un universo ostile capace di causare dolore – come se tutti gli artefatti realizzati per appaesare l’uomo nel mondo, per sostanziare la sua civiltà fossero beffardamente rovesciati in atti di decivilizzazione – disintegra la percezione e contrae il mondo, in una brutale mancanza di senso.

---

<sup>9</sup> “In senso generale, nella tortura si manifestano invariabilmente e contemporaneamente tre fenomeni che, se presi separatamente, si succederebbero in quest’ordine: primo, il dolore viene inflitto ad una persona aumentandone progressivamente intensità; secondo, il dolore è così amplificato nel corpo della persona, da venire oggettivato, reso visibile a chi è estraneo al corpo di quella persona; terzo, il dolore oggettivato viene negato in quanto dolore e interpretato come potere, un’interpretazione resa possibile dalla mediazione ossessiva dello strumento” (Scarry 1990, p. 50).

<sup>10</sup> “Provocando scientificamente il dolore nel corpo del prigioniero, essa rende visibile la struttura e l’intensità di ciò che di solito è privato e incommunicabile, racchiuso entro i confini del corpo di chi soffre” (Scarry 1990, p. 49).

<sup>11</sup> “Il potere è prudente. Si nasconde. Trova il suo posto nel dolore di un altro e impedisce di riconoscere che c’è un ‘altro’ mediante i circoli viziosi che rendono sicuro il suo solipsismo” (Scarry 1990, pp. 93-94).

Intense pain is also language-destroying: as the content of one's world disintegrates, so the content of one's language disintegrates; as the self disintegrates, so that which would express and project the self is robbed of its source and its subject (Scarry 1985, p. 35)<sup>12</sup>.

Questa implosione del linguaggio, la sua regressione inarticolata ai suoni e ai gemiti anteriori al linguaggio ci rimandano al mito di fondazione del linguaggio condiviso dal pensiero europeo e che, secondo Crapanzano, riflette la "particolare figurazione conferita da noi stessi, nel nostro linguaggio, al dolore" (Crapanzano 1996, p. 168). Johan Gottfried Herder inizia il suo *Saggio sull'origine del linguaggio* osservando che "già nella sua qualità di animale, l'uomo è dotato di linguaggio".

Tutte le sue sensazioni fisiche, e fra le violente, ancor più le sensazioni violentissime, quelle di dolore, tutte le passioni vigorose della sua anima si esprimono immediatamente con gridi e voci, con suoni selvaggi e inarticolati (Herder 1954, p. 5).

Per Herder, il dolore è all'origine del linguaggio. Assume forma da grida, suoni, rumori, che la natura non ha rinchiuso in "blocchi di pietra scolpiti" a somiglianza di "egoistiche monadi": essi sono rivolti ad altre creature, anche in assenza di una intenzionale e solidale risposta da parte loro. Essi risuonano, pretendono un eco, da un corpo senziente diretti ad un altro corpo senziente. Herder sottolinea la simpatetica natura della relazione tra il grido e l'eco, tale che coloro che odono le altrui grida di dolore entrano in empatia con quella sofferenza. La distanza tra la spontaneità della romantica risonanza empatica di Herder e il cinismo dubitativo di Scarry, secondo la quale chi è al corrente della sofferenza altrui ne dubita, è segnata dalla differenza e dalla consapevolezza storica tra una collettività tesa a costruire il riconoscimento di appartenenza ad una comune umanità e una umanità fagocitata da una iperbole di differenze, attribuite, rivendicate, trafficate. Il linguaggio per Herder non può che essere invenzione, costruzione, mentre per Scarry è solo in una relazione che possiamo capire quanto essa sia riconoscimento o distruzione del mondo. Nella tortura, nel genocidio, nella guerra, nella violenza in generale, lo spazio e il tempo della comunicazione tra i corpi implode. Per quanto il torturatore sia vicino al prigioniero la distanza tra le loro realtà fisiche è abissale: il prigioniero è schiacciato dal dolore, mentre il torturatore non prova alcun dolore, né coglie quello che tormenta un corpo così vicino a lui. "He is so without any human recognition of or identification with the pain that he is not only able to bear its presence but able to bring it continually into the present, inflict it, sustain it, minute after minute, hour after hour" (Scarry 1985, p. 36)<sup>13</sup>.

Riconoscere la sofferenza dell'altro significa riconoscere l'altro, la sua esistenza nel mondo che condividiamo, l'essere *mindful body*, corpo senziente, tra altri corpi senzienti (Scheper-Hughes-Lock 1987). Non è forse l'assenza di empatia ad essere stata indicata come una delle componenti psicologiche del torturatore, del

<sup>12</sup> "Il dolore intenso distrugge anche il linguaggio: quando il contenuto del proprio mondo si disintegra, si disintegra anche il contenuto del proprio linguaggio; quando l'io si disintegra, ciò che si esprimeva e dava corpo all'io è privato della sua fonte e del suo contenuto" (Scarry 1990, p. 60).

<sup>13</sup> "Egli è a tal punto privo di qualunque consapevolezza umana del dolore o della capacità di identificarsi con esso che può non solo sopportare la sua presenza, ma può continuamente rinnovarlo, infliggerlo, prolungarlo, minuto dopo minuto, ora dopo ora" (Scarry 1990, p. 61).



mercenario, del criminale di guerra dal nazismo alla guerra dei Balcani – ammesso che, seguendo Scarry, ogni guerra non sia già crimine in sé in quanto amplificazione del dispositivo della tortura?

La voce restituita al prigioniero, al torturato, a chi è ridotto al silenzio, diventano atti che restituiscono alla persona il suo spazio politico fondamentale:

As torture consists of acts that magnify the way in which pain destroys a person's world, self, and voice, so these other acts that restore the voice become not only a denunciation of the pain but almost a diminution of the pain a partial reversal of the process of torture itself. An act of human contact and concern, whether occurring here or in private contexts of sympathy, provides the hurt person with wordly self-extension: in acknowledging and expressing another person's pain, or in articulating one of his nonbodily concerns while he is unable to, one human being who is well and free willingly turns himself into an image of the other's psychic or sentient claims, an image existing in the space outside the sufferer's body, projected out into the world and held there intact by that person's power until the sufferer himself regains his own powers of self-extension. By holding that world in place, or by giving the pain a place in the world, sympathy lessens the power of sickness and pain, counteracts the force with which a person in great pain or sickness can be swallowed alive by the body (Scarry 1985, p. 50)<sup>14</sup>.

Trovare un posto per il dolore nel mondo e nelle sue pratiche sociali, contro il potere dell'occultamento e del silenzio: in questo modo il dolore del corpo acquisisce una dimensione sociale e porta a leggere corpo e dolore entro specifici contesti storici. Da qui, e dalla fine degli anni Ottanta, si apre la stagione di maggiore riflessione sul dolore, sia che ne venga approfondita la dimensione universale, sociale e individuale, che svela la sua irriducibilità alla nudità di un semplice fatto biologico, attraverso lo studio della via regia offerta dalla letteratura occidentale e dai discorsi della medicina sul dolore (Morris 1991; Le Breton 1995), sia che venga discussa l'esperienza del dolore cronico come enigma per la biomedicina e ne venga approfondita l'analisi delle narrazioni dei pazienti e cosa il dolore cronico metta in gioco nella loro vita quotidiana ristrutturandola (Del Vecchi-Good-Brodwin-Kleinman 1992). Tutti testi che citano *The Body in Pain* come il giro di boa nell'approccio al dolore e relativamente al problema del dolore e comunicazione. Questa prospettiva sarà ulteriormente approfondita dal volume collettaneo *Social Suffering* (Kleinman-Das-Lock 1997), che approfondisce attraverso temi diversi (dalla salute su scala mondiale agli orrori della guerra e della tortura, dalla violenza di stato ai modi del lutto e della perdita) il nesso tra

<sup>14</sup> “Come la tortura consiste di atti che amplificano il mondo in cui il dolore distrugge il mondo, l'io e la voce di una persona, così questi atti che restituiscono la voce diventano non solo una denuncia del dolore, ma quasi una riduzione del dolore, un capovolgimento parziale del processo di tortura stesso. Un atto comunicativo o di sollecitudine, sia che abbia luogo qui o nell'ambito privato dell'affettività, fornisce alla persona che soffre la possibilità di esprimersi nel mondo: riconoscendo ed esprimendo il dolore di un altro, o dando voce ad uno dei suoi interessi non corporei, cosa che l'altro non può fare, un essere umano che sta bene ed è libero si trasforma prontamente in un'immagine delle esigenze psichiche o di sensibilità dell'altro, un'immagine che si trova nello spazio esterno al corpo di chi soffre, che viene proiettata nel suo mondo e lì mantenuta intatta dalle facoltà di quella persona, finché lo stesso che soffre non riconquisti la sua facoltà di esprimersi. Mantenendo quel mondo in ordine, ossia dando al dolore un posto nel mondo, l'affettività riduce il potere della malattia e del dolore, agendo in opposizione alla forza con cui una persona che prova un grande dolore o è gravemente malata può essere fagocitata dal corpo (Scarry 1990, pp. 81-82).

dolore ed esperienza sociale. È attraverso la relazione tra corpo ed esperienza che è possibile rileggere il dolore tentando di uscire dalle strettoie semplificanti che abbiamo osservato nel periodo anteriore all'uscita del volume di Scarry. Veena Das (Das 1997), nel tratteggiare i significati dell'esperienza della violenza contro le donne nella società indiana, introduce la sua riflessione attraverso le note di Wittgenstein (in *Libro blu e libro marrone*): come può il "mio" dolore essere presente, dimorare, nel corpo di un altro. Wittgenstein utilizza questa frase come esordio di un gioco linguistico. Di nuovo, il linguaggio non distrugge la comunicazione, ma è una richiesta di riconoscimento, che gli altri possono dare o negare. La rappresentazione di un dolore condiviso esiste nell'immaginazione ma non nell'esperienza, e la grammatica filosofica del dolore è una risposta a questa chiamata. In coloro che sono sopravvissuti alla tragedia di Bhopal, o agli stupri di massa reciprocamente perpetrati da Musulmani e Hindu al momento della divisione tra il Pakistan e l'India, il linguaggio quotidiano si frantuma, separandoli dal resto del mondo, e riproduce nella forma più disperata la divisione di genere, la negazione e il silenzio nell'espressione del lutto e della perdita. I corpi delle donne vengono descritti come superfici sulle quali si inscrivono e si leggono testi particolari, le icone delle nuove nazioni. La passività delle donne indiane diventa metafora di una gravidanza, in cui il corpo custodisce una velenosa conoscenza, la consapevolezza del dolore, e testimonia la memoria della violenza subita. Lo studio della sofferenza sociale, e del dolore fisico che quasi sempre essa comporta, in linea con il motivo conduttore dei testi contenuti in *Social Suffering* deve quindi contenere l'analisi del silenzio sociale verso di esso, o almeno, la misura della incapacità sociale a riconoscerlo. Questo deve valere come monito alle scienze sociali in generale, di fronte al pericolo di mimare quel silenzio che collude a perpetuare le forme di sofferenza e di dominio.

Infine, la denaturalizzazione del dolore compiuta da Scarry ha anche, a mio parere, il merito di non incorrere nel facile ricorso a modelli interpretativi derivati dalla psicologia, come quello, decostruito da Roberto Beneduce (2010) che unisce la tortura al trauma o della diagnosi di sindrome da stress post traumatico (PTSD). Come Beneduce dimostra, analizzando genesi e utilizzo della categoria di "trauma" e della sindrome da stress post traumatico (PTSD), un limite intrinseco di entrambe (che nella letteratura medica e psicologica vengono indicate quali probabili conseguenze della tortura) è legata alla mancanza di distinzione teorica tra chi ha intenzionalmente inferto dolore e chi lo ha subito. Una distinzione non solo teorica, perché come sempre di più il dolore del corpo viene fatto ricadere entro le nuove specializzazioni e l'esclusiva competenza della biomedicina, modificando in questo modo il rapporto degli individui con la sofferenza fisica, così una certa interpretazione *psy* degli esiti traumatici della tortura può occultare il legame storico sociale tra l'atto, la memoria dello stesso e le condizioni politiche che hanno prodotto il trauma, riducendo l'individuo alla relazione duale tra psicoterapeuta e paziente e al rimando mnestico con un trauma originario, che affonda le sue radici nell'infanzia del soggetto. Di nuovo siamo davanti ad una impossibilità di dare parola e voce a quanto si è sofferto, che caratterizzano la difficoltà a ricordare, a narrare da parte di chi ha subito tortura o stupro, ma questo silenzio, questa pena ed ostacolo a erigere davanti alla coscienza l'impossibile che

è avvenuto, vengono trasformati da una parte consistente della psichiatria nella naturalizzazione di questa sofferenza, attraverso i tentativi biologistici di dare fondamento al sorgere della sindrome da stress post traumatico legati alla diminuzione cerebrale di cortisolo. Allora il trauma legato ad eventi sociali – sociali perché sono uomini/donne a provocare dolore e sofferenza ad altri uomini/donne – diventa solo la conseguenza di un evento-grilletto che innesca qualcosa già remotamente insito nel soggetto, e nella sua vulnerabilità biologica. Il trauma non fa che attualizzare questa fragilità, che si nasconde nell'ontogenesi del singolo. Non solo: ogni tipo di evento traumatico viene reso isomorfo: terremoti, tortura, guerra, stupro, tsunami, abusi sessuali, incidenti chimici o contaminazioni nucleari, ognuno equivale agli altri in quanto suscettibile di scatenare una reazione traumatica, senza distinguere quanto dovrebbe entrare in una arena politica e giuridica – per responsabilità, volontà, disegno, trascuratezza – e quanto ad essa non può essere ascritto. Questa particolare lettura ci ricorda quanto scrive Hannah Arendt (2001) a proposito di Adolf Eichmann, quando esso, alla consapevolezza delle azioni terribili commesse sostituisce la iattanza per il compito “così difficile” da portare a termine per il partito nazista: “Che compito grande e terribile mi viene chiesto di portare a termine!” In questa nuova e diffusa vulgata del trauma e delle sue conseguenze, interpretare un evento come traumatico prescinde, in questa nuova vulgata, da responsabilità e volizioni, dall'essere stato vittima o carnefice, prescinde da etica e politica. E giova ricordare quanto scrive Elaine Scarry:

While the torturer's physical power over the prisoner is as “real” as the pain it brings about, what is not in the same sense “real” is the translation of the attributes of pain into the cultural insignia of a regime, a regime whose absence of legitimate forms of authority and substantiation has occasioned the functional display. Thus a distinction is being made here between the individual man torturing and his role as representative of a particular set of political and cultural constructs (Scarry 1985, p. 332)<sup>15</sup>.

Che resti vigile e intatta la nostra capacità di discernere che cosa è la violenza sociale e le sue conseguenze, come si esprimono, che cosa nascondono all'individuo come alla società che lo ospita, manifestando il ventriloquismo dei poteri.

---

<sup>15</sup> “Mentre il potere fisico del torturatore sul prigioniero è tanto “reale” quanto lo è il dolore che provoca, ciò che non è “reale” nello stesso senso è la trasformazione degli attributi del dolore nei simboli culturali di un regime, un regime che l'assenza di forme legittime di autorità e convalidazione ha reso un fenomeno illusorio. In questo modo, viene fatta una distinzione tra il singolo uomo che tortura e il suo ruolo di rappresentante di un dato insieme di strutture politiche e culturali” (Scarry 1990, p. 100).

## Bibliografia

Abad V.-Boyc E., *Issues in psychiatric evaluation of Puerto Ricans. A sociocultural perspective*, "Journal of Operational Psychiatry", 10, 1979, pp. 28-39.

Arendt H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2001.

Beneduce R. a), *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

Beneduce R. b), *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Canguilhem G., *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1966.

Cozzi D. – Nigris D., *Gesti di cura*, Colibri, Milano 1995.

Crapanzano V., *Riflessioni frammentarie sul corpo, il dolore, la memoria*, in *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*, a cura di M. Pandolfi, Meltemi, Roma 1996, pp. 156-180.

Das V., *Language and body: transactions in the construction of pain*, in A. Kleinman-V. Das-M. Lock, *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1997, pp. 67-91.

Del Vecchio Good M.-J.-Brodwin P.E.-Good B.J.-Kleinman A., *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, University of California Press, Berkeley -Los Angeles-Oxford 1992.

Gruppo Ligure per un Ospedale senza Dolore, *Il dolore nei pazienti ricoverati. Metodologia, organizzazione e risultati preliminari di uno studio in Liguria*, "Rivista Italiana di Cure Palliative", vol. 2, 2000, 1, pp. 13-19.

Herder J. G., *Saggio sull'origine del linguaggio*, La Nuova Cultura, Roma 1966.

Kleinman A.-Das V.-Lock M., *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1997.

Le Breton D., *Anthropologie de la douleur*, Métailié, Paris 1995.

Morris D., *The Culture of Pain*, University of California Press, Berkeley 1991.

Nguyen V.-K., *Il corpo critico e la critica della razionalità: l'AIDS e la produzione di esperienza in un ospedale universitario nordamericano*, in *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*, a cura di M. Pandolfi, Meltemi, Roma 1996, pp. 57-74.

Ohnuki-Tierney, *Illness and healing among the Sakalin Aimu*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

---

# Maschile patologico.

## La vocazione suicida del Patriarcato

---

di

Paola Zaretti\*

**Abstract:** Identifying the roots of violence using a gender perspective implies opening up a new field of epistemic research. It entails first of all inquiring whether the gender difference impacts on the relationship men and women have with Life and Death, with living and dying, respectively, and if so, to what degree. How to women relate to Life and Death? How do men relate to Life and Death? The suicidal vocation of Patriarchy is fatally inscribed on the thought of One, a thought that from its origin cultivates and nurtures the seeds of its own dissolution.

La violenza che si esercita è sempre speculare a quella che si infligge a se stessi. La violenza che ci si infligge è sempre speculare a quella che si esercita. È questa l'Intelligenza del Male (Baudrillard 2006, p.139).

Da un confronto fra il pensiero di alcuni filosofi autorevoli – Schopenhauer e Heidegger – e il pensiero di una donna altrettanto autorevole – Hannah Arendt – c'è chi afferma che lo sguardo maschile è fisso sulla morte, mentre quello femminile è fisso sulla vita (Giuffrida 2002, pp. 193-194)<sup>1</sup>.

Che sia proprio così? Sospendiamo, per ora, ogni giudizio, anche se devo ammettere che questa differenza di sguardo è un dato che emerge in maniera evidentissima sia dalla mia esperienza clinica che dall'osservazione dei comportamenti della vita di ogni giorno.

---

<sup>1</sup> Questo saggio è la rielaborazione della relazione presentata al convegno *Donne e uomini tra la vita e la morte* organizzato da "Oikos-bios" (Centro Filosofico di Psicanalisi di Genere Antiviolenza), svoltosi a Padova il 7 Marzo 2009 presso l'Aula Magna del Dipartimento di Sociologia dell'Università di Padova.

\* Paola Zaretti, laureata in Filosofia, vive e lavora a Padova come psicoanalista dal 1982. La sua formazione filosofica le ha permesso di mantenere una posizione critica rispetto all'impostazione psicoanalitica "lacaniana" da cui ha preso le distanze. Ha promosso numerosi seminari e convegni organizzati a Padova da "Oikos-bios", il Centro Filosofico di Psicoanalisi di Genere Antiviolenza da lei fondato e coordinato nel 2006. Per Con fine-edizioni ha pubblicato il volume *Donne in strada. A scuola di nonviolenza* (2011) e ha curato, per la stessa casa editrice, il volume *La paura dell'impotenza e lo stupro* (2011).

Scopo di questo saggio è interrogare due diversi sguardi sul mondo, la dissimmetria fra uomo e donna nel modo di essere, di pensare e di stare al mondo e proveremo a farlo andando dritti cuore del problema, interrogando dunque l'impulso alla violenza e l'azione della pulsione di morte nel solo modo in cui si conviene, ossia in una prospettiva differenziata di genere.

Non che manchino o siano mancati pensatori eccellenti – filosofi e scienziati, antropologi, sociologi e teologi – autori di libri autorevoli, impegnati sulla e contro la violenza nelle sue diverse forme – sistemica e simbolica, soggettiva e oggettiva – sull'efferatezza della guerra e sulla morte, sulle responsabilità del capitale la cui universalità porta Alain Badiou a definire il nostro tempo un tempo “privo di mondo” in cui il capitale, sradicato da uno specifico mondo culturale e simbolico, è diventato una macchina economica e simbolica neutrale (Zizek 2007, p. 158).

Ma capita che, quando se ne occupano, lo facciano trascurando l'essenziale: il fatto che i guasti prodotti dal sistema di pensiero che pure vanno denunciando con grande lucidità, sono opera esclusiva di quella “bestia” che Naranjo definisce la “bestia patriarcale”.

Mi auguro che questo intervento sia l'inizio inaugurale di un processo *in progress* di ricerca e di riflessione ad ampio raggio – individuale e collettiva – in grado di sollecitare l'apertura verso nuovi orizzonti cognitivi e verso azioni socialmente incisive, in grado di contrastare i pericoli di un sistema di pensiero alla cui implosione stiamo assistendo muti, e a cui non c'è alcuna speranza di far fronte se non uscendo dalla fase di “nichilismo passivo” in cui ci troviamo, lucidamente prevista, con grande anticipo sui tempi, da Nietzsche.

A seguire l'onda impazzita dei crimini compiuti in questi ultimi anni, tutto fa pensare, piuttosto, a una volontà di “far la festa alla donna” e questa vocazione, per chi ne sa di storia, è un'antichissima passione, che ha nome *misoginia* e di cui oggi si avverte, anche da parte di alcuni uomini che hanno “intelletto d'amore” – ancora pochi per la verità – una certa consapevolezza.

Uno di questi uomini che fa parte dell'Associazione Maschile plurale – Giacomo Mambriani – ha lavorato assieme a noi alla realizzazione del Progetto antiviolenza proposto da “Oikos-bios” all'Istituto Gramsci di Padova.

Non è esagerato affermare che da un po' di anni a questa parte, si è messa in moto da parte dell'uomo e in forme sempre più scoperte, una vera e propria macchina da guerra che sta generando uno sterminio “normato” di cui pare sfugga a troppi la direzione, il senso e la portata epocale, benché non ci sia epoca della storia, a dire il vero, che dalla violenza dell'uomo non sia stata segnata.

*Femminicidio* è termine che turba, disturba e scuote le false coscienze benpensanti, più versate al rumore delle parole che all'ascolto, più preoccupate del formalismo vuoto del linguaggio che della sostanza etica delle parole.

*Femminicidio* è parola che si preferisce rimuovere ma che ben descrive, purtroppo, la realtà e lo spessore di un fenomeno che può essere considerato, a buon diritto, solo una delle infinite maschere in cui la violenza si declina e che ha varcato da tempo la soglia della tollerabilità individuale e sociale.

Ma di quanto sta accadendo non possiamo sorprenderci. Si tratta, infatti, di un fenomeno storicamente prevedibile e previsto, si tratta dell'esplosione di un cancro le cui radici poggiano su un paradigma di pensiero unico, androcentrico, e sulla

logica di espulsione dell'altro/a che da sempre lo anima. Si tratta della vocazione suicida di un sistema di pensiero, fatalmente votato alla propria autodistruzione per aver coltivato e nutrito al suo interno, sin dall'origine, i germi della propria dissoluzione.

Il "nemico", il diverso, nelle sue molteplici declinazioni cui siamo ormai abituati, non è fuori, come pensa la paranoia con le sue proiezioni ben note alla clinica, ma abita nel cuore dello Stesso, nel cuore dello stesso sistema che lo ha creato e dalla cui conflittualità trae alimento.

La perdita di significato e il progressivo smantellamento di una serie di categorie normative simbolicamente efficaci cui facevamo riferimento – il Nome del Padre, il grande Altro – è dunque l'esito strutturale e inevitabile di quella violenza che Walter Benjamin definiva "violenza pura o divina" che, lungi dall'evocare la divina onnipotenza, o quelle esplosioni di "sacra follia" in cui un potere divino agiva sui soggetti, è, al contrario, "un segno della Sua impotenza", "è soltanto il segno dell'ingiustizia del mondo [...] eticamente "fuori posto" (Zizek, 2007, pp. 198-200).

L'idea che la cultura dell'Occidente – e Occidente vuol dire Platone – sia affetta da un'antichissima patologia che consiste nel valore assegnato al primato dell'Uno e nel rigetto delle differenze, è un'idea condivisa che costituisce un patrimonio ormai acquisito da parte di molti pensatori eccellenti. Penso, fra questi, soprattutto ai fautori di quel programma di "de-fallicizzazione" assai diffuso nel panorama europeo del XX secolo, raccolto in quel "divenire donna del pensiero" e teorizzato soprattutto in Francia da Deleuze, Lacan Foucault, Derridà e in Italia da Cacciari, Rella, Vattimo contro il progetto di morte che la ragione dell'Occidente, con il suo immedicabile odio per l'Alterità, la Differenza, la Dualità e la sua sconsiderata passione per l'Uno, ha messo in atto sin dalle sue origini.

L'esito di questa operazione della *reductio ad unum*, è ciò che Jean Baudrillard ha chiamato, in uno dei suoi libri, *Il Patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, che è l'intelligenza "di una forma duale irriducibile", che è "l'intelligenza segreta della dualità e della reversibilità resistente ai programmi di "beatificazione universale" dell'Uno, del Tutto, dell'Integrale e in cui ci spiega, in sintesi, qual è il destino fatale di un sistema di pensiero unico che procede negando ed espellendo dal suo processo le altre forze esistenti:

Tutto ciò che infrange la dualità, che è la regola fondamentale, tutto ciò che aspira ad essere integrale porta alla disintegrazione, per risorgenza violenta della dualità [...]. È la dualità, sempre liquidata, scongiurata con tutti i mezzi, che viene a restituire un'assenza, un vuoto generalmente sommersi da una presenza totale. È la dualità che frantuma la Realtà Integrale, che spezza ogni sistema unitario o totalitario attraverso il vuoto, il *crash*, i virus, il terrorismo (Baudrillard 2006, pp. 161-162).

Ma penso anche a Galimberti che, formulando diversamente lo stesso concetto, ci allerta sui pericoli connessi con l'eternizzazione di sistemi "monovalenti" e necessariamente espulsivi, messi in atto dalla macchina patriarcale.

Il sistema patriarcale implode, si auto-stermina proprio in ragione di questo suo ruotare autistico su se stesso, e questo suo avvitalimento circolare è il prezzo da pagare per l'esclusione di tutto ciò che se stesso non è, di tutto ciò che è Altro e differente da sé. L'annodamento perverso fra "volontà di potenza" e precipizio,

appare dunque come l'esito strutturale e inevitabile di questo sistema. E questo perché a un programma che aspira alla realizzazione di un ordine "integrale" del mondo attraverso dei "sistemi che si sono perfezionati divinizzando il proprio principio monovalente di funzionamento" il quale prescrive, un progetto di assorbimento della differenza nell'Uno (Galimberti 2005, pp. 509-511), risponde inevitabilmente:

un'abreazione violenta: sconfessione della realtà, sconfessione della libertà, sconfessione della felicità, virus e disfunzioni, spettralità del tempo reale, resistenza mentale, tutte le forme di repulsione segreta per tutte le forme di normalizzazione ideale dell'esistenza. (Baudrillard, 2006, p. 41).

Ebbene, sono precisamente questi gli effetti ormai visibili che stiamo raccogliendo dalla trasmissione di questa antica malattia occidentale in cui confluiscono, in un unico contenitore, primati valoriali androcentrici e fallocentrici, sistemi dittatoriali e fanatismi religiosi. Una malattia già diagnosticata da Freud quando sosteneva, non senza prudenza, che un'intera civiltà, non diversamente da un individuo, può essere malata e da Nietzsche quando scriveva:

Oh dissennata triste bestia, l'uomo! [...]. Qui c'è *malattia*, non v'è dubbio, la più tremenda malattia che sia infuriata sino a oggi nell'uomo – e chi ancora riesce a udire [...] come in questa notte di martirio e di assurdità ha echeggiato il grido *amore*, il grido del più struggente rapimento, della redenzione nell'*amore*, si volge altrove, colto da un raccapriccio incoercibile ...Nell'uomo vi è tanto di terribile!... Già troppo a lungo la terra fu un manicomio!... (Nietzsche 1976, pp. 293-294).

A testimoniare di questa dualità inaggrabile eppure sempre bandita e liquidata con ogni mezzo in favore di un pensiero unico, è la donna "non una, non tutta", in grado di operare, in virtù di questa sua risorsa, un sovvertimento della logica fallologocentrica che abita la nostra cultura, mostrando l'inconsistenza dell'Uno in un mondo in cui "siamo sempre in due" - come suggerisce il titolo di uno degli ultimi libri di Irigaray. Averlo dimenticato è la grande responsabilità storica di un sistema di dominio che ha da rispondere di quella "risorgenza violenta della dualità" che va ben oltre la differenza di genere per comprendere ogni genere diversità, differenze etniche comprese.

*Maschile patologico. La vocazione suicida del Patriarcato*, è il titolo che ho dato a questo intervento perché non basta dire, con Freud, che ogni suicidio è un omicidio, ma a guardare la storia dell'Occidente e il suo inesorabile declino, si può affermare anche l'inverso, ossia che "ogni omicidio è un suicidio". Il Crimine cui mi riferisco, è quel "crimine fondante" che sta alla base delle origini illegittime del potere già elaborato da Pascal e da Kant e che consiste in un processo di eliminazione di ogni forma di Alterità, a vantaggio di un sistema di pensiero unico e dell'antagonismo oppositivo e guerrafondaio di cui si nutre per conservarsi.

Tornando al titolo, spero che la critica da me rivolta, qui come altrove, a una visione dicotomica della realtà, sia sufficiente a orientare e far comprendere che *Maschile patologico* non implica *Femminile non patologico*, benché sia innegabile che grandissima parte delle sofferenze femminili sono indotte da un "ordine" simbolico creato per l'uomo a misura d'uomo, il cui risultato è la produzione di un massimo "disordine" che riguarda non solo la donna ma l'uomo stesso divenuto, da artefice e regolatore del mondo, vittima del proprio errore.



Perché mettere l'accento sulle patologie maschili?

Una domanda come questa dovrebbe essere restituita al mittente, con l'invito a interrogarsi sulle ragioni per cui la violenza maschile dovrebbe continuare ad essere oscurata e protetta, com'è sempre avvenuto; sulle ragioni per cui questa violenza silenziosa che si consuma ovunque, persino nei luoghi insospettati del mulino bianco, sia considerata ovvia e normale anche da molte donne che la subiscono; sulle ragioni per cui non dovrebbe essere doveroso e prioritario, da parte di quella folta schiera di "ascoltatori" e curatori d'anime impegnati nelle varie pratiche "psi" – psicologi, psicoterapeuti e psicanalisti e psichiatri – interrogarsi sulle patologie maschili, invece che rimuoverle e lucrare su quelle femminili.

Quel che oggi non è più rinviabile, è la riformulazione di una teoria psicanalitica e di una pratica di cura del disagio maschile e femminile fondata su un approccio formativo che tenga conto di una prospettiva di genere.

Un impegno su questo fronte, implica, naturalmente, l'assunzione di una prospettiva totalmente nuova, di uno sguardo clinico puntato sull'uomo e sulla sua reale capacità di destituirsi dal trono della trascendenza e dalla sete di dominio.

E se il prezzo per il mantenimento di questo dominio sono le stragi di guerra, gli stupri, le torture, le lapidazioni e le donne incinte sotterrate ancora vive, allora, la nostra responsabilità di donne e di uomini nel restare inermi di fronte a questa follia della ragione è incommensurabile. Tutto fa pensare che non siamo lontani, temo, dalla previsione di Lacan circa il rischio di un mondo progressivamente avviato verso forme di psicotizzazione.

Di qui l'esigenza di questo intervento finalizzato a evidenziare, fra l'altro, la limitatezza e fatuità, strumentalità e inconsistenza, di tutte le misure legali e psicopedagogiche sinora propagandate per fronteggiare la violenza e per proporre al loro posto la ricerca di nuovi approcci educativi, affidati alla competenza e alla cura di figure femminili ad alto profilo professionale, sensibili ai contributi prodotti dal pensiero femminile in vista di un cambiamento radicale di quel sistema di pensiero che di tale violenza è responsabile.

Si può forse ragionevolmente pensare che la cura di un organismo malato avvenga ad opera dello stesso agente che è stato la causa della sua malattia? Di qui la necessità di un lavoro di revisione educativa affidata a persone competenti sulle questioni di genere.

Per questo, nonostante la mia profonda ripugnanza per la violenza perpetrata contro le donne, è mia ferma convinzione che impegnare esclusivamente la nostra attenzione su questo fenomeno certamente gravissimo – non essendo l'odio per la donna se non odio nei riguardi della più universale di tutte le differenze da cui ogni altra forma di razzismo discende – sarebbe un errore prospettico degno di una "micro-politica" limitata e inadeguata a incidere in modo significativo sui danni incalcolabili prodotti da un dominio androcentrico e da una "violenza globale" i cui contorni trascendono la violenza di genere e inquinano ogni aspetto della nostra vita quotidiana.

Allargare i confini di una critica "riduzionista" alla violenza di genere e mostrare in tutta la sua ampiezza, le multiformi maschere dietro cui la violenza maschile si nasconde nella sua dimensione reale, nella sua totalità e nell'infinita gamma di luoghi in cui essa agisce in sordina nel quotidiano – familiare,

lavorativo, istituzionale – questa è “Grande Politica” e di questa politica sono le donne – anche se e quando non lo sanno - a possedere le chiavi per concorrere a modificare, grazie a un punto di vista diverso sul mondo che ha di mira la Vita, le sorti di un’umanità alla deriva. Diceva Oscar Wilde con esagerato ottimismo che “la crescente influenza delle donne è l’unica cosa rassicurante della nostra vita politica” ma se questo è certamente vero, non si può dire che la politica sia rassicurante per loro.

Una “Grande Politica” – come Nietzsche la chiamava – non si limita a guardare alle donne vittime di violenza ma rovescia, si attiva, convoca e interroga e dibatte dell’uomo, con l’uomo, per l’uomo e sull’uomo, con altri uomini in quanto parte del genere maschile e dunque in qualche modo implicati, anche se non singolarmente responsabili, di tanta efferatezza.

Una “Grande politica”, soprattutto in un momento come questo, investe ogni sua risorsa nella ricerca di strumenti educativi congrui ai tempi, riscrivendo al femminile, in un idioma antigerearchico, anticentrico, antiverticistico, antirazzista e su basi dunque davvero innovative, le umane relazioni a cominciare dal reciproco riconoscimento della dignità che spetta a ciascuno.

Una “Grande Politica” è una politica lungimirante che non si esaurisce intervenendo con azioni militarizzate e sconclusionate, di pura facciata a scopo propagandistico-elettorale su una realtà ridotta a frammenti, ma usa le sue risorse intellettuali per ricomporre i “frammenti sparsi in orrida casualità”, per guardarla e comprenderla nel suo insieme perché, solo attraverso questa ricomposizione e questa comprensione, è possibile decidere, con razionalità, la direzione da prendere.

È una politica che contrastando la logica del riduzionismo e della frammentazione, rifiuta perciò l’idea di considerare la violenza contro le donne uno dei tanti frammenti di realtà separabile e scisso dal reale di una violenza infinitamente più globale, costantemente esercitata dal sistema di pensiero maschile e riscontrabile in ogni ambito e ad ogni livello di una società che di civile non ha più nulla.

Ebbene, proprio da questa consapevolezza – progressivamente maturata in anni di esperienza con donne e uomini e ulteriormente stimolata dal lavoro di ricerca condotto all’interno di “Oikos-bios” impegnata sulle tematiche di genere – è nata e ha preso corpo l’idea di indagare sulle radici della violenza, interrogando innanzi tutto la *Todestrieb*, la pulsione di morte e il modo in cui essa opera e agisce nell’uomo e nella donna abbandonando però sentieri battuti e protocolli scontati, per andare all’origine *genealogica* della violenza lungo una linea di ricerca che ripercorrendo trasversalmente il concetto freudiano di “pulsione di morte” – e i suoi effetti distruttivi e autodistruttivi – lo analizza secondo una nuova prospettiva, secondo una prospettiva di genere.

Individuare le radici della violenza a partire da una prospettiva di genere, significa aprire un nuovo campo di ricerca epistemica, significa chiedersi, in primo luogo, se e in quale misura la differenza di genere incida nel rapporto che donne e uomini hanno, rispettivamente, con la Vita e con la Morte, con l’esperienza del vivere e del morire. Come si rapporta la donna alla Vita e alla morte? Come si rapporta l’uomo alla vita e alla Morte?

In che misura i loro rispettivi comportamenti, le loro azioni, nel privato come nel sociale, sono condizionati dal modo di rapportarsi di ciascuno/a all'esperienza della Vita e della morte?

E, ancora, in quale misura la differente esperienza che donne e uomini hanno del loro corpo incide sul loro modo di essere e di pensare, sullo stile di relazione con l'altro/a, sulla predisposizione alla cura dell'altro, sulla capacità di connessione fra mondo esterno e mondo interno, sul modo, insomma, di stare al mondo?

Sono questi, in sostanza, gli interrogativi proposti ai quali, insieme, dovremmo provare a riflettere.

Ebbene, interrogare la pulsione di morte in azione, partendo dall'esperienza concreta della guerra come paradigma assoluto di violenza in cui l'azione distruttiva e autodistruttiva della pulsione di morte agisce al massimo grado della sua crudeltà e aberrazione, mi sembra la via migliore per cominciare la nostra indagine. Un breve scorcio significativo di che cosa sia il "godimento del male" cui allude Lacan, lo troviamo in questa testimonianza di guerra:

Io credo che quasi tutti gli uomini che sono stati in guerra dovranno ammettere, se sono onesti, che da qualche parte, dentro di loro, ne hanno anche goduto [...]. Era così bello, avevo il potere di vita e di morte [...] è la droga migliore che esista, la scopata migliore mai fatta (Bourke 2001, p. 23).

Sono le parole di un *ex marine* che aveva preso parte alla guerra in Vietnam e alla prima e seconda guerra mondiale, riportate da Joanna Bourke nel suo libro *Le seduzioni della guerra: miti e storie di soldati in battaglia*.

Una realtà violenta come quella descritta vorrei guardarla con voi.

E non è certo solo questo esempio che mi fa dire che qualcosa che non funziona più, che qualcosa, fuorché dal simbolico sta facendo irruzione nel reale. E questa irruzione, di cui già si avverte il rumore, rischia di travolgerci come una valanga ai cui segnali di pericolo non abbiamo saputo o voluto dar retta.

Come dire: inutile chiudere la stalla dopo che i buoi sono fuggiti. E ad essere fuggiti, a quanto pare, è la Ragione, quel *Logos*, su cui si è preteso di costruire la realtà e la vita di un'intera civiltà, mentre se c'è qualcosa che rischia far perdere la ragione, è proprio quella "menzogna istituzionalizzata" che vediamo all'opera nella splendida rilettura di *Nineteen Eighty-Four* di George Orwell a cura di Simona Forti e che consiste nell'azzeramento di ogni differenza fra realtà e finzione.

Realtà, finzione, verità. Metterò momentaneamente da parte queste tre parole il cui peso semantico e concettuale ci impegnerebbe in diatribe e disquisizioni filosofiche a non finire, e utilizzerò il concetto di "evidenza" nel senso in cui esso viene impiegato da Weil per chiedermi, e chiedervi: che cos'è evidente? È evidente che la morte, le guerre e la distruzione sul pianeta, da qualsiasi parte si volga lo sguardo, sono opera dell'uomo ed è altrettanto evidente che la responsabilità delle donne in tutto questo è nulla.

Questo è "evidente".

Va da sé che esistano uomini che violenti non sono. E lo sappiamo. Ad essi aggiungerei un altro magnifico esemplare di maschio intenzionato a veder chiaro, ricordando il feroce giudizio di Nietzsche sulla "bestia" uomo, riguardo al quale aveva più di qualche ragione per dire e ribadire: "l'uomo è qualcosa che deve essere superato".

Di qui quella misteriosa figura dell'*Übermensch*, che come ho già avuto modo di dire e di scrivere e come da lui stesso implicitamente confermato, altro non è se non una *Donna*. Nessuna possibilità per l'uomo di andare *oltre* l'uomo, nessuna possibilità di oltrepassarlo, almeno fintanto che quest'uomo si mostra incapace di andare *oltre* se stesso, oltre la propria sete di dominio.

E ora proviamo a fare un passo ulteriore verso l'origine del bisogno dell'uomo di uccidere, interrogando la pulsione distruttiva presente nel maschio che, pur visibile negli effetti disastrosi che produce, appare tanto normale da passare inosservata e ingiudicata.

Ci viene in aiuto, su questo punto, un brano di Salvatore Natoli tratto da *L'esperienza del dolore*, un libro di cui non perdo occasione di raccomandare la lettura.

Ogni vivente, determinabile come quantità di forza e centro organizzato della propria potenza, è vitale e pretende per sé la vita. Per questa ragione ogni mortale tiene alla propria vita e, in quanto mortale, tiene quanto più può a tenere lontana da sé la morte. A tal fine non solo si custodisce e si protegge, ma anticipa negli altri la sua morte e uccide. Uccidendo prende dentro di sé la vita dell'altro e accumula vita. Il mortale che uccide coltiva in sé l'illusione di durare, e se non può evitare la morte si persuade che in certo modo la può fronteggiare e contenere. A tal fine, il vivente, come consuma per accrescersi, distrugge per dominare (Natoli 2004, p. 54).

L'assenza di ogni "distinzione" fra uomo e donna, considerati portatori indifferenziati di una tendenza naturale insita in ciascun essere umano a pretendere per sé la vita e ad allontanare il più possibile la morte, è la prima cosa che colpisce in questo passo.

"Ogni vivente", "ogni mortale" in quanto mortale, "il mortale" – si dice, infatti – "pretende per sé la vita" e tiene quanto più può "lontana da sé la morte".

Ma l'aggiunta che immediatamente segue: "a tal fine non solo si custodisce e si protegge, ma anticipa negli altri la sua morte e uccide. Uccidendo prende dentro di sé la vita dell'altro e accumula vita" (Natoli 2004, p. 54) ci permette di passare, attraverso una lettura attenta a una prospettiva di genere, dal registro dell'omologazione a quello della differenziazione.

Il primo elemento differenziale ci viene immediatamente suggerito dalla forma riflessiva dei due predicati ogni mortale "si" custodisce e "si" protegge che se risulta certamente congrua a dar conto della posizione maschile, appare invece inidonea a rappresentare la posizione della donna al cui modo di essere e di rapportarsi all'altro/a la forma transitiva del custodire e proteggere è senz'altro elettivamente più affine. Che l'inclinazione alla custodia, alla protezione, alla presa in cura dell'altro sia una prerogativa femminile, è ampiamente riconosciuto. La vita delle donne, in generale – quali che ne siano i motivi, di natura o di cultura su cui qui non importa indagare – è decisamente più versata al sacrificio di sé e alla protezione di chi sta loro intorno (mariti, figli, nipoti e pronipoti anziani e malati) che alla custodia di se stesse. Inutile dire che di questa tendenza femminile all'abnegazione – che può spingersi sino all'eccesso patologico del sacrificio e della cancellazione di sé – c'è chi, ovviamente, continua a trarne profitto.

Si pensi soltanto ai vantaggi economici e non solo, che derivano alle pubbliche amministrazioni dallo sfruttamento dell'esorbitante numero di operaie della salute

che – con o senza la competenza richiesta – prestano comunque volontariamente ogni giorno la loro opera nelle sempre più numerose strutture associative esistenti in Italia.

Il secondo elemento differenziale che merita attenzione, riguarda l'impulso a uccidere e la spinta a esercitarlo – si dice ancora in modo indifferenziato – in ordine a due diverse motivazioni: come modalità di anticipazione della propria morte e come mezzo per accumulare vita attraverso la morte dell'altro.

Ora, che l'impulso a uccidere e a uccidersi non sia lo stesso, né quantitativamente né dal punto di vista delle modalità di attuazione, decisamente più cruento e violento nel maschio che nella femmina, è un dato sicuro. Dalla follia nazista, per restare al '900, alle guerre odierne, dalla violenza mafiosa alla criminalità organizzata, dalla violenza negli stadi alla violenza simbolica delle e nelle istituzioni, dalle stragi provocate al volante, alla pedofilia, dal nonnismo ai sequestri, il bilancio dei misfatti che portano la firma "uomo", ci precipita nella vertigine di una "civiltà" della barbarie. Di qui l'evidenza che la voluttà dell'assassinio, finalizzato alla presa "dentro di sé" della vita dell'altro come accumulatore di vita, è una via di "godimento del Male" assolutamente estranea al modo d'essere e di sentire femminile.

Ma che cosa fa sì – chiediamoci – che qualcuno, per vivere, debba aver bisogno di uccidere e di prendere dentro di sé la vita di qualcun altro, che cosa può spingerlo ad accumulare vita in un modo così disperato e distruttivo, se non il fatto di percepire la propria vita come una vita senza vita, se non il fatto di vivere senza vivere, se non il fatto, insomma, di vivere se stesso come morto?

Ebbene, è importante sapere, per inciso, che questo inquietante rapporto dell'uomo con la vita e con la morte – assai più diffuso di quanto non si creda – è un tratto sintomatico tipicamente maschile su cui non posso ora soffermarmi ma su cui la clinica avrebbe molto da dire.

Ricordo soltanto che nella nevrosi ossessiva – una patologia molto grave e frequente nei maschi, ma spesso oscurata da comportamenti in apparenza ineccepibili e da una pacatezza che lungi dal denotare un supposto equilibrio rivela piuttosto lo stato mortifero in cui si trova il soggetto – la domanda fondamentale che il soggetto si pone: "sono vivo o sono morto?" è indice di un suo dubbio, radicale, circa il fatto stesso di essere un vivente. Lui non sa se è vivo o morto ma si comporta, di fatto, come se fosse morto – ne dice qualcosa il suo *No* alla vita attraverso il rifiuto per tutto ciò che cambia, che si modifica, che si muove, che si trasforma – giacché essere già morto, da vivo, è l'unico modo per scansare immaginariamente la morte. In effetti, potrebbe forse morire chi è già morto?

Che questa differenza riscontrabile fra donna e uomo in rapporto alla pulsione di morte sia da mettere in connessione con il corpo, è quanto ci viene suggerito da Eugenio Borgna, uno dei rari psichiatri che abbia tentato un approccio di genere alla sofferenza psichica domandandosi:

[...] è forse diversa nella sensibilità femminile la impostazione psicologica dinanzi alla vita e alla morte: quasi che la immagine della morte, nella donna che dà la vita, sia una esperienza più familiare e più aperta alla possibilità di rivivere in sé la rilkiana morte personale che non quella in una forma maschile? (Borgna 2007, pp. 128-129)

Come dire che una certa maggior familiarità della donna con la morte – e dunque una sua maggiore inclinazione ad accettare l'orizzonte della propria mortalità, andrebbe ricercata nel corpo, nel fatto di dare la vita, e sarebbe proprio il corpo femminile, generatore di vita, a fare la differenza fra uomo e donna nella loro rapporto con la morte e con la vita. Questa maggior familiarità della donna con la morte – di cui la figura discreta e pudica di Melisenda che se ne va senza dir parola, ci offre un esempio efficace – sembra confermata dal noto parallelismo Terra/Madre: sappiamo, infatti, che nella terra la simbologia della vita è correlata a quella della morte: Gaia dà e riprende la vita. Nessuna separazione dunque, nessuna opposizione fra Vita e morte ma connessione.

Se consideriamo, infine, l'altro aspetto importante, quello per cui uccidere sarebbe un modo per accumulare vita dentro di sé, è lecito ipotizzare che la donna il cui corpo è, per natura, potenzialmente portatore di vita dentro di sé, non abbia bisogno di accumulare vita ricorrendo alla distruzione dell'altro. Togliere la vita a qualcuno, insomma, per accumularla dentro di sé, nell'illusione di durare, e accumularla dentro di sé per darla o, detto in altro modo, accumulare vita dalla morte (dell'altro) e accumulare vita dalla vita, sono due processi assolutamente diversi e inassimilabili che segnano la differenza fra maschio e femmina.

Vorrei dire, per concludere, che, malgrado la mia critica rivolta al sistema di pensiero maschile, è lontana da me l'idea di proporre una sorta di beatificazione universale delle donne e una demonizzazione dell'uomo. Penso, al contrario, che il silenzio e l'assenza e l'indifferenza delle donne di nuova generazione rispetto alla gravità di quanto sta accadendo e le azioni sporadiche e spesso scarsamente incisive di quelle di vecchia generazione in un momento storico in cui la presenza delle donne e il contributo del pensiero femminile sarebbero essenziali, siano il risultato di una serie di combinazioni, di trasformazioni individuali, storiche e sociali, ma anche di analisi insufficienti, di ritardi elaborativi e cognitivi e di errori compiuti dalle donne su cui dovremmo riflettere e avviare un confronto intergenerazionale.

Lo scenario attuale è profondamente mutato e se oggi la costruzione di una sana alleanza fra donne per sconfiggere la violenza e per incidere su una realtà che le discrimina è assolutamente necessaria, è impensabile che questa alleanza possa nascere e crescere senza un ripensamento, da parte delle donne, di comportamenti che soffocano la ricchezza e l'autonomia del pensiero femminile dentro paradigmi maschili alieni e alienanti. Fra le nuove generazioni e la generazione trascorsa non c'è, né ci può essere, soluzione di continuità, c'è un filo spezzato, un buco di silenzio di quasi quarant'anni.

Per ricongiungere questo filo, occorre analizzare e comprendere le trasformazioni soggettive e generazionali avvenute nel frattempo.

Quel che mi sembra essenziale per una svolta, è che le donne escano dalla posizione rivendicazionista e re-attiva in cui il patriarcato le ha cacciate, per riappropriarsi di quella forza attiva che loro appartiene e che permetterà, attraverso la diffusione moltiplicata di pubbliche iniziative sul territorio, di rendere sempre più intelligibile e trasparente alla coscienza dei più, il vero luogo d'origine dell'antagonismo e della violenza. Senza l'acquisizione di questa consapevolezza da parte di uomini e donne, ogni sforzo per migliorare le cose sarà vano.

Ma c'è un'altra lacerazione alla cui ricomposizione le donne dovrebbero lavorare: la ricomposizione dell'antagonismo fra l'essere donna e l'essere madre due funzioni connesse che la logica oppositiva maschile ha provveduto a scindere non senza conseguenze per le stesse donne. Inutile dire che la progressiva mascolinizzazione della donna e la scomparsa del femminile, è la vera vittoria del patriarcato.

Il lavoro che ci attende è enorme.

### **Bibliografia**

Baudrillard J., *Il Patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, trad. it. di A. Serra, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

Borgna E., *Come in uno specchio oscuramente*, Feltrinelli, Milano 2007.

Bourke J., *Le seduzioni della guerra. Miti e storie di soldati in battaglia*, trad. it. di C. Coldagelli, Carocci, Roma 2001.

Galimberti U., *Il Corpo*, Feltrinelli, Milano 2005.

Giuffrida A., *Il Corpo pensa*, Prospettiva Edizioni, Roma 2002.

Natoli S., *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 2004.

Nietzsche N., *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1976.

Zizek S., *La violenza invisibile*, trad. it. di C. Capararo e A. Zucchetti, RCS Libri S.p.A., Milano 2007.

---

# Isoke e le altre: il femminicidio in tempi di razzismo istituzionale

---

di

Anna Paola Peratoner\*

**Abstract:** This paper attempts a historical parallel between the violence that occurs on the seemingly quiet streets of our opulent cities at the expense of foreign women prostitutes and the political violence encountered in conflicts during the 20th century. Violence in war is closely linked to the theme of the purity of a woman's body, a symbolic theme of "cultural purity" that has been collected, handled and used as an instrument of war. Rape has become not only an instrument of violence and torture, but also a way of forcibly impregnating victims of a "purer breed". Women's bodies are degraded as the boundaries between the human and the bestial are no longer distinguishable. The parallel between the two contexts clearly has quite different proportions and premeditation. However, it represents two sides of violence against women: politically motivated nationalism in war and institutional racism in society. In both cases, violence arises from the relationship between violence and culture, from the link between violence and identity, from the terrible "work" on the body of the victim and from the moral and political vacuum in which violent acts occur.

## Alcune premesse

Mi sono interessata di storie di frontiera in epoca contemporanea<sup>1</sup>, dove la frontiera è lo spazio (anche simbolico) conteso, è la fonte e il fronte di conflitto ed è anche spesso il luogo in cui la donna da una parte è soggetto di fatica, di dolore, di abusi, di profuganza, viene sradicata dalla sua casa, dalla sua terra ed è costretta spesso a pagare il costo maggiore del conflitto, del processo migratorio o della guerra; dall'altra però è anche soggetto di costruzione di reti di resistenza, di rapporti di solidarietà con altre donne, di canali di trasmissione di un pensiero

---

\* Laureata presso l'Università di Bologna in Scienze Politiche, a indirizzo storico-politico, consegua un dottorato di ricerca in Storia contemporanea dal titolo "Culture e strutture nelle aree di frontiera" presso l'Università di Udine, con tesi sulla vicenda delle organizzazioni internazionali private che nel Ventennio si occuparono di tutela delle minoranze nazionali, da cui ha tratto il suo lavoro, edito nel 2008 dalle Edizioni Studium di Roma, nella collana "La Cultura", dal titolo *Le minoranze nazionali - 1919-1939; la mobilitazione della società civile internazionale*. Da molti anni si occupa, da studiosa e militante, di partecipazione democratica (democrazia deliberativa, democrazia partecipativa) e, da studiosa e femminista, di storia di genere e in generale di "gender studies", ma nel poco tempo libero, perché attualmente fa l'insegnante precaria di italiano L2 (per stranieri) negli enti di formazione.

<sup>1</sup> A.P. Peratoner, *Le minoranze nazionali 1919-1939. La mobilitazione della società civile internazionale*, Edizioni Studium, Collana Cultura, Roma 2006.



critico e libero, rappresentando una delle parti più vive e dinamiche delle società dell'età contemporanea.

In questa mia relazione non affronterò l'aspetto della resistenza, bensì solo quello della violenza dello sradicamento e della disumanizzazione in un tempo, il nostro, in cui l'etnicizzazione degli stupri e delle violenze diventa funzionale al razzismo, che si tratti di razzismo istituzionale o di razzismo "popolare" (nel senso di radicato culturalmente nel popolo) e in cui la tortura è per le vittime della tratta la cifra di tutto l'attraversamento della frontiera tra il sogno di un lavoro e la realtà dell'assoggettamento violento.

Una premessa terminologica: nell'ultimo biennio abbiamo recepito nella nostra lingua, una parola coniata in Messico<sup>2</sup>, che sono convinta diventerà fondamentale sia per il movimento delle donne sia per il mondo della ricerca: il "femminicidio". Credo sia opportuno mettere subito a fuoco questa parola, questa categoria concettuale di analisi, che risponde ad un'opzione politica. Quale? Se femmicidio significa omicidio di donne (uccise non in quanto donne), femminicidio significa violenza che mira a uccidere la soggettività della donna e quindi genocidio contro le donne, crimine contro l'umanità. Individuando tale categoria si è voluto quindi rifiutare la parcellizzazione delle diverse forme di violenza sulle donne, per dare un forte valore simbolico e quindi anche comunicativo al concetto in base al quale, laddove chi (lo Stato) pecca di omissioni nei confronti della tutela dell'integrità delle donne, esso si macchia perciò stesso di crimini contro l'umanità e quindi di genocidio<sup>3</sup>.

Ecco quindi che parlare di femminicidio in riferimento alla tortura plurima e reiterata che subisce una parte consistente delle donne straniere che arrivano e vivono sul nostro territorio italiano è dal mio punto di vista assolutamente pertinente e andrò a spiegarvi. Intendo parlarvi di donne vendute, violate, stuprate, incarcerate, battute...e la violenza che subiscono, fin dalla partenza forzata dai propri paesi fino all'arrivo e alla vita sulle nostre strade, è un vero e proprio accanimento contro dei corpi che sono anch'essi cuori pensanti<sup>4</sup>, contro l'umanità, contro la loro soggettività di donne. Voglio parlarvene perché la loro è la storia che

---

<sup>2</sup> Sebbene il termine sia stato diffuso per la prima volta dalla criminologa statunitense Diana Russell, nel 1992, nel libro *Femicide: The Politics of woman killing*, di fatto la teoria di Diana Russell diviene universalmente nota e riempita di nuovi contenuti quando è stata utilizzata e quindi ripresa dalle sociologhe, antropologhe e criminologhe messicane per analizzare i fatti di Ciudad Juarez. La prima di queste è stata appunto l'antropologa femminista Marcela Lagarde (1996; 1997).

<sup>3</sup> B. Spinelli (2008).

<sup>4</sup> Laura Boella, in *Cuori pensanti* (1998), riferendosi all'espressione coniata da Etty Hillesum, parla del pensiero femminile cercando una sintesi tra le voci che più hanno animato il pensiero del '900: quelle di Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano. Sebbene i loro cammini personali non si incontrarono e spesso ebbero tratti contrastanti, le loro biografie spirituali furono spesso parallele e contraddistinte da straordinarie affinità elettive. L'autrice parla di "cuori pensanti", per caratterizzare l'essenza e la natura del pensiero femminile in cui cuore e ragione, spirito e mente sono una cosa sola. La voce di queste donne si è levata alta e si è fatta apprezzare oltre che per il rigore scientifico anche per la sensibilità calda e umana di "pensare col cuore". In queste pensatrici non si disgiunge mai pensiero astratto dall'esperienza concreta cosicché le loro teorie si sono sempre evolute in pratica, in esperienza vissuta, in prima persona.

i nostri figli non leggeranno mai sui libri di scuola se non saremo capaci di far uscire questi e molti altri fatti dal silenzio della storia e possibilmente anche farli uscire dalla storia.

Non ho paura di fare un parallelismo storico fra la violenza che avviene nella storia di molte donne straniere vittime della tratta e quella che nel corso del '900 e oltre, nelle guerre guerreggiate o in quelle a bassa intensità, sulle frontiere vicine e lontane, incontriamo parimenti come una violenza di natura politica<sup>5</sup>, e non semplicemente “di genere” (cioè dipendente dal differenziale di potere che esiste tra i ruoli sociali). Parlo di violenza di natura politica anche nel caso della storia delle violenze di guerra, perché la violenza in guerra è strettamente legata al tema della purezza del corpo della donna e questo, a sua volta, è un elemento culturale così profondo da comportare conseguenze politiche e non ruoli sociali. Il tema simbolico della “purezza culturale” è stato raccolto, manipolato e usato come strumento di guerra dal nazionalismo di ogni colore e nazione; in questo modo gli stupri diventano uno strumento di violenza e tortura, ma anche il modo per impregnare forzatamente le vittime di una “razza più pura”. Se il corpo della donna viene assunto come simbolo della purezza di una comunità, esso è di conseguenza vulnerabile, assoggettabile a pratiche per valorizzarlo o per contaminarlo. Il corpo

---

<sup>5</sup> Tamar Pitch (2001; 2004; 2008) definisce la violenza di genere come “un fatto sociale totale”, perché è insieme evento, discorso, rappresentazione e simbolo, attraverso il quale è possibile codificare altri eventi, discorsi, rappresentazioni e simboli che da questo si diramano nelle traiettorie principali della normazione sociale e giuridica. La violenza di genere ci parla della definizione culturale e sociale dei generi; dei rapporti e dei conflitti che intercorrono tra di essi; del dibattito sui diritti e sul diritto, in particolare quello penale; della costruzione di identità sociali, etniche e religiose; dei conflitti sociali che scaturiscono dalle migrazioni, e del razzismo principalmente; delle politiche di prevenzione e di repressione che appunto sono politiche, e derivano da scelte fondate su un determinato sistema di valori, puntano a determinati obiettivi, utilizzano determinati lessici e difendono determinati interessi. La violenza di genere è, quindi, in ultima ratio, una questione squisitamente politica: politica è la sua definizione, perché essa è strettamente ancorata alla dimensione storica in cui si colloca, mutevole a seconda della percezione che se ne ha; politici sono i dispositivi che la disciplinano, che rispondono a scelte ben precise ed hanno conseguenze altrettanto (volutamente) definite; politici sono i movimenti femministi che ne hanno imposto la traduzione nel dibattito pubblico, attraverso il vocabolario parziale e rivoluzionario derivato dalla messa in discussione del soggetto universale e neutro della cittadinanza (l'uomo bianco cristiano e appartenente ad una nazionalità), e con esso del fondamento stesso del diritto e dei diritti. La lente dell'autodeterminazione e della liberazione sessuale ha rovesciato costumi secolari e ha prodotto un cortocircuito epocale: finalmente l'oggetto delle politiche, l'oggetto dei diritti, l'oggetto delle discriminazioni prendeva la parola e diveniva soggetto autonomo non rappresentabile ed eccedente a codici civili e penali. Ciò che fino ad allora era stato fatto privato e personale diveniva pubblico e politico. La piena e libera disposizione del proprio corpo e dei propri desideri sembra essere una conquista ormai data. Ma così, evidentemente, non è, se nella cornice di senso ormai dominante delle politiche securitarie la violenza di genere ha assunto una valenza centrale: sempre più spesso essa viene utilizzata per costruire discorsi pubblici che insistono sulla dialettica della minaccia incombente di un nemico pubblico che attraversa le nostre città rendendole pericolose, degradate, insicure. Il nemico è lo straniero, il diverso, colui che con la sua presenza mette in pericolo l'identità (unica e monolitica) di una supposta comunità (etnica, nazionale, morale o religiosa). La dialettica della minaccia necessita naturalmente anche dell'individuazione della figura della vittima da proteggere: ecco che sulle donne – italiane, bianche, perbene – e i loro corpi si costruisce l'immagine neutralizzata del soggetto debole per definizione. In questo ordine del discorso, che apre la strada alla giustificazione della militarizzazione delle città, alla chiusura dei luoghi pubblici di socialità e alla criminalizzazione dello straniero, l'allarme mediatico ha un peso specifico decisivo.

della donna diventa quindi il luogo della guerra, dell'affermazione univoca di sé quando l'obiettivo è estremo: cancellare l'umano. L'abiezione (o il male come azione collettiva) accade infatti nella situazione in cui l'umano e il bestiale non sono più distinguibili. I confini (sempre precari e mobili) sono del tutto cancellati.

Il parallelismo certo non si dà nell'estensione e nell'intensità della violenza, ma si dà nella violenza oserei dire insita nella modernità e nella post-modernità, che è la medesima nei due casi, perché nasce dal legame tra violenza e cultura<sup>6</sup>, dal legame tra violenza e identità<sup>7</sup>, dal lavoro atroce sul corpo della vittima e dal vuoto politico e morale in cui le azioni violente accadono.

Per entrare nel vivo della mia relazione<sup>8</sup> userò alcune storie di vita, per rimettere la storia globale dentro la storia di femmicidi, quindi di corpi violati e torturati a tal punto da far perdere spesso la capacità di resistere, a tal punto da privare le vittime di una soggettività propria.

### Chi sono Isoke e le altre?

Isoke ha 27 anni, è alta, mora, bella. Nigeriana. Di Benin City. È da Benin che provengono, a migliaia, le ragazze buttate dal racket sui marciapiedi italiani, 10-12 ore al giorno di macchine e di clienti, esposte in mutande e tacchi a spillo a ogni genere di violenze e di aggressioni. Lei è riuscita a uscirne e a salvarsi e oggi è sposata a un italiano. Le ragazze che ogni sera scendono in strada senza sapere se mai ritorneranno sono tante e sono "più di duecento, stando alle cronache dei giornali, quelle che negli ultimi anni sono state accoltellate, strangolate, uccise a furia di botte o di iniezioni di veleno agricolo", senza contare quelle torturate e stuprate e massacrate, ma che in qualche modo sono tornate a casa vive, e dunque non fanno assolutamente notizia e statistica.

Isoke dice che le ragazze vivono questa storia tutti i giorni, ogni volta che vanno al lavoro. Ogni sera escono di casa con due pensieri in testa. Il primo è "forse questa è la sera che incontro il cliente che mi aiuta, che magari mi risolve un po' il problema del debito". Trenta, cinquanta, sessantamila euro. Il costo che le ragazze pagano per arrivare in Italia, con la promessa di un lavoro che le salverà dalla miseria di Benin City. Arrivano qui e scoprono che il lavoro è poi sempre uno e uno soltanto, il marciapiede. E sul marciapiede succede di tutto. Il secondo pensiero che le ragazze, ogni sera, hanno in testa è questo: speriamo che non mi

<sup>6</sup> Rada Ivekovic, in *La balcanizzazione della ragione* (1999) come nel suo contributo su DEP, 10, 2009, dal titolo *Tradurre la violenza di genere*, ci indica molto chiaramente il legame e le conseguenze drammatiche di questa relazione.

<sup>7</sup> Amin Maalouf, in *L'identità. Un grido contro tutte le guerre*, (1999) parla di "identità omicide" per denunciare la concezione che riduce l'identità a una sola appartenenza, che radica gli uomini in un atteggiamento parziale, settario, intollerante, dominante, talvolta suicida e li trasforma assai spesso in assassini o in sostenitori degli assassini.

<sup>8</sup> Nei paragrafi che seguono la maggior parte delle storie di vita riportate sono tratte (con qualche piccola variazione per esigenze di adattamento redazionale) dal volume di Laura Maragnani e Isoke Aikpitanyi, *Le ragazze di Benin City. La tratta delle nuove schiave dalla Nigeria ai marciapiedi d'Italia*, (2007); le altre invece sono o testimonianze giornalistiche (la storia di Joy) o raccolte personalmente dall'autrice.

succeda niente. Ma a una o all'altra qualcosa succede. Sempre. Gli stupri sono la regola. Tutti i giorni, dice Isoke.

Osas, arrivata in Italia dopo due anni interi di viaggio attraverso l'Africa, su su dalla Nigeria fino al deserto del Sahara. In 60 stipati su un camion, senz'acqua né cibo, e quelli che erano di troppo venivano lasciati giù. Così. A morire. Mentre il camion proseguiva verso il nord del Marocco su una pista punteggiata di ossa e di cadaveri freschi. Arrivata in Italia, Osas è stata buttata sulla strada. Caricata da un cliente. Dove andiamo? ha chiesto lui. "Posto tranquillo" ha detto lei; era una delle poche frasi che le avevano insegnato le compagne di lavoro. Solo che il posto tranquillo di lui era una cascina semidiroccata nell'hinterland torinese, spersa nella nebbia e nel freddo. E arrivati lì lui le ha puntato un coltello alla gola. L'ha violentata, picchiata, rapinata.

Prudence, bella, vent'anni, analfabeta, non una parola di italiano, sparisce dopo pochi giorni dal suo arrivo dalla Nigeria. Non tornava a casa da due giorni. A casa aveva lasciato i suoi vestiti e le sue poche cose. Le compagne di strada la stavano cercando dappertutto. Ospedali, questure. Niente. Fino a che è ricomparsa. Irriconoscibile. Sfigurata dalle botte. Quasi non riusciva a camminare. "Mi hanno bucato l'utero, mi hanno bucato l'utero". Prudence riusciva a dire solo questo, ossessivamente. Un cliente l'aveva caricata al suo joint, che è lo spicchio di marciapiede che ogni ragazza ha in dotazione e per cui paga a chi di dovere un affitto mensile che va dai 150 ai 250-300 euro. L'aveva caricata e portata chissà dove. E violentata. E rivioltata. E picchiata. Massacrata. Derubata. Scaricata in un bosco, a chilometri dalla stanzetta che Prudence considerava casa sua. Prudence è rimasta in quel bosco tutta la notte, tutto il giorno dopo. Senza mangiare né bere. Sconciata. Sanguinante. A fatica s'è poi trascinata fino a un campeggio, c'era gente che faceva vacanza, che l'ha riportata a Verona. Lì è finalmente riuscita a orientarsi. È tornata a casa. "Mi hanno bucato l'utero, mi hanno bucato l'utero". In ospedale non ci è voluta andare, per paura che la polizia la rimandasse a casa. Rimpatrio forzato. Così com'era, in mutande. A marcire in una prigione di Benin City dove le altre detenute ti violentano con una bottiglia, ridendo e dicendo: cosa è meglio, dicci, questa bottiglia o quello che sei andata a goderti in Italia? Di Prudence come di tante altre Isoke non sa più niente.

Gladys non riesce quasi più a camminare. Un cliente le ha sfondato l'ano. Era "come una bestia" dice, l'ha costretta a subire una, due, tre, quattro violenze, a un certo punto Gladys ha sentito "come un distacco, nel profondo". Da quella lacerazione non è più guarita. Ospedale? Cure? Denunce? Ha una paura terribile, Gladys. Non ne vuole sapere. Si trascina sul marciapiede a fatica, ogni sera. Ormai zoppica. E non c'è verso di convincerla ad andare da un medico. Dice: «Se la polizia lo viene a sapere mi rimanda a casa». È la regola. Degli italiani che vanno a puttane Gladys dice "hanno l'ossessione del culo. Dicono: voglio fare quello che con mia moglie non faccio mai, vogliono scene da film porno. Chiedono tutto quello che hanno visto nei film porno e con la moglie non hanno il coraggio o il permesso di fare". "Ho pagato" è la frase chiave dello stupratore da 25 euro. E giù botte, se solo dici di no.

Facciamo un passo indietro: e nei paesi d'origine come funziona il reclutamento?

L'esempio che fa Isoke è quello delle ragazzine. Tredici anni, quattordici. Vergini. Vendute dalle famiglie, che vedono i vicini che fanno una bella vita grazie alle figlie che lavorano in Italia. Che si comprano il motorino. Il Mercedes coi sedili leopardati che quando passa nei villaggi solleva una gran polvere e tutti i ragazzini gli corrono dietro rapiti. "Quando 'ste ragazzine arrivano in Italia le maman si mettono le mani nei capelli. Che cosa devo fare con te, che non sai niente?" Allora pagano tre quattro ragazzoni africani che le violentano in tutti i modi finché non hanno capito e imparato quel che si deve fare sulla strada.

Facciamo un passo avanti: e dopo le torture, c'è l'ospedale, la cura? Bene, a volte le ragazze ridotte molto male finiscono al pronto soccorso. Ma devono veramente essere ridotte molto, ma molto male. Incoscienti. In coma. Al pronto soccorso non è che le trattino sempre coi guanti. Dovrebbe essere rispettata la privacy, certo. Ma chi mai dice che la legge valga anche per le puttane negre clandestine? A volte infermieri e medici sono addirittura strafottenti. C'è chi segnala, chi chiama la polizia. La polizia prende svogliatamente la denuncia; poi da il foglio di via. Sei la vittima di uno stupro, ma sei una clandestina... Così le ragazze, appena possono, girano alla larga dalla polizia e dagli ospedali. Tornano a casa più morte che vive. Traumatizzate. Distrutte. La maman dice: ma di cosa ti lamenti, a me è successo tante volte. E il giorno dopo le rimanda sulla strada, coi lividi e i tagli e i segni dei morsi e delle cinghiate e delle bruciature di sigaretta in bella vista. I clienti a volte si impietosiscono, dice Isoke. Ti danno i soldi, dicono: vai a casa e curati. Allora la maman dice: vedi, anche ridotta così sei in grado di guadagnare. Di cosa mai ti lamenti. Sei scema.

E gli stupri di gruppo, che fanno notizia solo se la vittima è una bianca italiana violentata da uno straniero?

Capitano spesso. Tre-quattro per volta, arrivano, ti caricano a forza. Sei fortunata a uscirne viva. A volte gli uomini dicono delle cose, mentre ti stuprano. Cose come: brutta negra. Cazzo vieni a fare qui. Così impari. Startene in mutande a casa tua. Ti faccio vedere io. Schifosa puttana. Chi ti ha mai detto divenire qui. Tornatene nella foresta, insieme alle scimmie. Si sentono in qualche modo dei giustizieri, dice Isoke. Ce l'hanno con te perché sei donna. E nera. E puttana. E debole.

### **E le forze dell'ordine? Due casi di responsabilità e di connivenza.**

Comincio dalla storia di Joy, per parlare dei CIE, i Centri di Identificazione e di Espulsione. La disumanizzazione agita nei confronti delle straniere raggiunge il suo apice nei CIE: ricatti sessuali, molestie, violenze e stupri contro le donne sono il pane quotidiano in questi universi concentrazionari e questo sin dalla loro creazione sotto altro nome, alla fine degli anni '90. Il pacchetto sicurezza del 2009, varato in nome della sicurezza delle donne e accompagnato da una campagna istituzionale e mediatica razzista e sessista basata sull'equazione clandestino uguale stupratore, ha invece provocato una deriva tremenda dentro i CIE, ridotti ormai a luoghi di detenzione, luoghi privilegiati di violenza e sopraffazione contro le donne migranti e non necessariamente prostitute, luoghi in cui i guardiani si sentono in diritto di abusare delle donne rinchiusi, forti anche delle connivenze

istituzionali che ne garantiscono coperture e impunità. La storia di Joy è nota ai più per la risonanza mediatica data dalla sua denuncia di violenza e di tentativo di stupro subita dall'ispettore capo Vittorio Adesso durante la rivolta nel CIE di via Corelli a Milano nel 2009. Si è salvata dalla violenza solo grazie alla sua compagna di cella Helen che ha poi testimoniato e permesso che in seguito all'incidente probatorio a Joy venisse concesso un permesso umanitario. Joy da pochi giorni è in una casa protetta di donne vittime della tratta, ma le sue compagne nigeriane, tra cui anche Helen, rischiano di essere rispedite in Nigeria e la storia continua...

L'altro caso è quello della complicità della polizia con le violenze perpetrate da certi loro conterranei, che fa dei loro corpi una sorta di strumento di contenimento della sicurezza. Operai, raccoglitori di pomodori, di arance che magari fanno dodici, quindici ore di lavoro per sette, dieci, dodici euro al giorno. Frustrazione e rabbia pura. Come la sfogano? Per esempio sulla Domiziana, dalle parti di Castelvoturno, terra senza dio né legge in provincia di Caserta, le ragazze vivono in catapecchie senz'acqua né luce. Guadagnano 5 o 10 euro a prestazione. Sono la vittima perfetta dei loro stessi compaesani. Che le schifano, "perché si vendono ai bianchi". E non hanno soldi e non le pagano e le rapinano nella certezza della totale impunità. Si vendicano della vita che fanno. Con loro, le ragazze di Benin City. E va aggiunto anche che in certe zone la polizia chiude non un occhio ma due, perché va bene che ci siano le ragazze di Benin City: sono uno sfogatoio perfetto, un matematico calmieratore di tensioni sociali ed etniche. Sono la vittima designata, l'agnello sacrificale. Certo, perché nell'immaginario collettivo e securitario ogni africana stuprata è un'italiana salvata. E l'africana stuprata tace. Ha troppa paura per parlare. È perfettamente invisibile e dunque non fa notizia né statistica.

Chi sono dunque i torturatori? Possiamo individuare almeno 7 tipologie.

- 1) I padri che le vendono
- 2) gli iniziatori che le avviano alla vita di strada appena arrivano
- 3) le maman o i protettori che le tengono in cattività sotto minaccia
- 4) certi italianissimi violentatori consumatori di sesso
- 5) certi italianissimi sanitari che denunciano e maltrattano
- 6) certi italianissimi poliziotti che ne approfittano
- 7) certi loro compaesani di cui all'ultimo paragrafo...

Sorge spontanea una domanda: non è invece che il femminicidio, come vi spiegavo all'inizio, abbia anche in questo caso tante mani soprattutto maschili, ma un unico responsabile, che si chiama Stato, istituzioni che non solo non tutelano i diritti umani fondamentali, ma si fanno complici della loro sistematica violazione? Credo ci siano due ordini di responsabilità: una per così dire più "interna", nel senso di interiore, antropologica, filosofica, culturale e una più "esterna" nel senso di contesto, in termini di ruolo dello stato, delle istituzioni, della politica.

### **La responsabilità "interna"**

Comincerò da quella "interna", perché forse non ci rendiamo ancora conto della gravità dei confini del femminicidio in oggetto, che sono sì etnici e politici ma anche antropologici, legati alla crisi dell'individuo, del soggetto, ma dirò poche cose, non mi dilungherò perché tale trattazione meriterebbe ben altri spazi.

È centrale il tema dell'eclissi del desiderio<sup>9</sup>, che ha lasciato spazio al godimento globalizzato, offerto da un mercato globale che vuole – potremmo dire – offrire una soluzione al dolore di esistere?! E allora siamo di fronte a un godimento che non garantisce nulla se non il nepotismo, che è appunto godimento generalizzato e violento e che non può quindi conoscere il linguaggio del piacere, della cura reciproca e della relazione...

Credo infatti che il nostro sistema ancora fortemente patriarcale, ma di un patriarcato in declino, ha rafforzato le sue facce in ombra:

1) quella del padre o del marito che sfrutta e fa delle figlie o delle mogli uno strumento di godimento sessuale o uno strumento di guadagno su cui sopravvivere o un'arma su cui affermare identità in declino

2) e quella ipocrita del maschio buon padre di famiglia, che rifugge dalla messa in discussione di sé che i percorsi di emancipazione delle donne richiederebbero, semplicemente evitando di entrare in relazione con quei percorsi, scegliendo la via di fuga nel sesso mercificato.

Credo che tutte noi, dopo aver sentito le storie di Isoke e le altre, ci siamo chieste “se questa è una donna”, parafrasando Primo Levi e citando così anche un blog omonimo<sup>10</sup>, che cerca di proporre un altro genere di comunicazione.

Ma è altrettanto centrale il tema del dolore e della cura e quindi della vulnerabilità<sup>11</sup>. Poiché è difficile per una donna provare il sentimento della fiducia, dopo aver subito un trauma di violenza, solo il riconoscimento e quindi la consapevolezza del dolore possono produrre un vero ed autentico ascolto, una cura reciproca e parlo di cura reciproca, perché ascoltandole mi sono convinta che forse abbiamo più bisogno noi di comprenderle di quanto abbiano bisogno loro di essere ascoltate...

Non offrire accoglienza e cura, in senso lato, ai più vulnerabili equivale a un non riconoscimento dell'umanità dell'altro e dell'altra: il femminicidio è tutto lì. Simone Weil, nei suoi *Quaderni*<sup>12</sup>, dice che il mondo entra nelle nostre anime

<sup>9</sup> Il riferimento è al saggio di Massimo Recalcati *L'eclissi del desiderio*, presente nella sua collettanea *Forme contemporanee del totalitarismo* e al suo ultimo libro *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica* (2007; 2010)

<sup>10</sup> <http://sequestaeunadonna.blogspot.com/>

<sup>11</sup> Adriana Cavarero, in *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte* (2007) invita ad abbandonare il punto di vista del “guerriero” assumendo quello dell'inerte, per pensare la vulnerabilità assoluta di chi subisce l'orrore ma, in quanto essere umano, anche di chi lo perpetra (nel caso: uccidendo contemporaneamente se stesso/a), e far emergere così, mediante il venire alla luce di una situazione di vulnerabilità tutta rivolta verso il lato della distruzione, la condizione umana di esposizione (agli altri) e di fragilità. Cavarero parla degli esseri umani come esposti ognuno/a all'altro, all'oltraggio che l'altro può commettere, ma anche alla cura che può offrire, perché è questo l'altro lato della sempre possibile distruzione. Questo elemento cruciale viene elaborato tramite alcuni riferimenti fondamentali per l'autrice, in particolare quello al pensiero di Hannah Arendt e alla sua riflessione sull'unicità, la pluralità e l'imprescindibilità della relazione, ma anche incrociando le posizioni di altre autrici tra cui Judith Butler che nei suoi testi recenti e in particolare in *Vite precarie* (2004) si interroga sulla possibilità di trovare un “fondamento della comunità” a partire proprio dalla condizione di vulnerabilità intesa in termini fisici e corporei e da ciò che essa implica sul piano della responsabilità collettiva per la vita corporea dell'altro. Con le parole di Arendt: per la sua unicità, che viene distrutta da un crimine che va a colpire le radici stesse dell'umano.

<sup>12</sup> Cfr. Bibliografia

attraverso la gioia e la bellezza, entra nei nostri corpi attraverso l'esperienza della sofferenza, l'incontro con il dolore. Come riuscire allora ad essere uomini e donne autentiche, se non riconoscendo che siamo esposti e reciprocamente non protetti, nella nostra nudità, corpo a corpo, bianchi, gialli, neri, rom, abili, disabili, eterosessuali, omosessuali, prostitute, detenuti? Faccio con voi questa riflessione solo perché sono sempre più convinta che la chiave di volta nella storia si avrà quando riusciremo a convincerci e convincere, non tanto con l'argomentazione del rispetto dei diritti umani quanto con quella della comune vulnerabilità<sup>13</sup>, che dobbiamo ritornare tutti e tutte all'evidenza di essere nate figlie e figli, prima di diventare fratelli e sorelle maggiori e a volte padri e madri. Occorre cioè ricordarsi di essere nati figli e figlie, cioè affidati gli uni agli altri: lo siamo e lo restiamo, perché abbiamo bisogno dell'affidamento reciproco anche quando siamo chiamati in responsabilità di fronte agli altri.

### **La responsabilità "esterna" del femminicidio: il razzismo istituzionale**

Quando parlavo di violenza della modernità e della post-modernità all'inizio ho accennato al contesto sociale e politico che favorisce la violenza. Spesso osserviamo che storicamente essa si manifesta in periodi di grande turbolenza o di anomia sociale, quando cioè le istituzioni politiche che governavano un territorio si sono dissolte oppure non ne viene più riconosciuta la legittimità. In questi casi (tutto il XX secolo è pieno di questi esempi, ma ricordiamo i più recenti esempi delle repubbliche balcaniche o del Rwanda) l'ordine legale viene meno e la società collassa.

La Bosnia Erzegovina non era una zona "incline alla violenza" in modo inevitabile, ma il genocidio avvenne all'interno di un preciso contesto di scontri politici interni, di impoverimento dell'economia del paese e di uso spregiudicato dei media locali che ne favorì l'avvio; inoltre, per alcuni anni, il contesto internazionale restò a guardare, non seppe o non volle fermarlo.

Ricordare questi fatti mi sembra importante perché, anche se il caso italiano non è quello balcanico, l'imbarbarimento culturale, la progressiva esclusione sociale e disegualianza a cui stiamo assistendo, la crisi economica attuale e la politica liberticida a cui siamo sottoposti e sottoposte non può certo produrre effetti di legittimazione politica delle istituzioni...

Detto questo non esito ad affermare che la politica (anche di certo centro-sinistra più o meno connivente e più o meno consapevole di esserlo) sta utilizzando la violenza maschile sulle donne con lo scopo puro e semplice di attuare politiche razziste e discriminatorie, per alimentare la paura del "diverso".

Faccio alcuni esempi.

1) Hanno tagliato i fondi ai centri antiviolenza (primi soldi ad essere stati dirottati verso altri utilizzi nella finanziaria 2009), che aiuta(va)no migliaia di donne ogni giorno, ma il razzismo istituzionale passa soprattutto per certe leggi

---

<sup>13</sup> I saggi che compongono il testo curato da Pasquino e Plastina, (2008) ben ci definiscono il concetto di vulnerabilità a cui mi riferisco, che è stato affrontato sia dalla Butler che dalla Cavarero, come indicato nella nota 11.



nazionali e regionali, che oltre a segregare, a discriminare e a tagliare finanziamenti, stanno togliendo diritti di cittadinanza anche agli stranieri regolari.

2) Hanno prodotto una legislazione nazionale che giustifica la politica dei respingimenti con “l’etica” della sicurezza o una legislazione regionale (esempio lampante è la legge n. 39 approvata nel 2009 dalla Regione Friuli Venezia Giulia) improntata ad una politica di esclusione, che ha creato dei cittadini di serie A, che hanno tutti i diritti (di cura, di accesso a benefici sociali, di accesso ai servizi per la prima infanzia, al sostegno al diritto di studio, all’educazione scolastica) e dei cittadini di serie B, i più vulnerabili, che non hanno accesso ad alcun diritto in tal senso e sono magari vittima di una violenza inaudita, come abbiamo sentito.

3) Hanno fatto passare le ronde come strumento di sicurezza, quando si tratta di gruppi di individui che si uniscono per esercitare ulteriore controllo e violenze sui territori e nulla hanno a che vedere con le donne, con gli stupri e con i femminicidi! Servono solo a metter in pratica un clima oppressivo/repressivo, che non a caso si dota di strumenti simili a quelli di cui si era dotato il regime fascista.

4) Hanno sdoganato il binomio militari – garanzia di sicurezza per le donne: i militari, richiamati anche dal nostro premier per “difendere le donne” nei nostri territori, sono parte dello stesso corpo che storicamente si macchia della maggior quantità di stupri e di violenze sulle donne in qualsiasi luogo, missione o guerra, in cui si siano trovati ad operare. In ogni caso, dai modi in cui i politici e i media affrontano l’argomento, sembra quasi che gli stupri e le violenze subite da donne straniere (naturalmente fuori da un interesse statistico, anche perché sappiamo bene che la maggior parte degli stupri subiti dalle prostitute non viene denunciata) non debbano essere tenute in conto, non esistano, come se le uniche donne oltraggiate e offese fossero quelle italiane.

5) All’indomani dell’omicidio di Giovanna Reggiani, una grande manifestazione di femministe riuscì a riprendersi la parola dopo la prima grande strumentalizzazione del corpo femminile messa a punto dai media per “legittimare” le ruspe in un campo rom alla periferia della capitale, nonché il primo tentativo di mettere a punto un pacchetto sicurezza tendenzialmente razzista da parte di Veltroni e compagnia, allora sindaco della città. Il corpo di Giovanna fu strumentalizzato da tutti, anche e soprattutto da quotidiani come “La Repubblica”, per avviare quel terribile e lungo percorso che ha portato la gran parte dell’opinione pubblica, financo quella più illuminata, ad avere paura degli immigrati considerandoli lombrosianamente una “specie” incline a delinquere. È cominciata lì la prima legittimazione di massa dell’ideologia securitaria, che ha subito colpito la comunità rom e ha continuato a colpirla, con l’esito tra l’altro di aver usato le donne prima per sdoganare il securitarismo, poi nuovamente le donne per opporsi al presidente del consiglio...

Ma la criminalizzazione dei rom ha raggiunto il massimo livello negli ultimi anni, con la dichiarazione dello “stato d’emergenza nomadi” e la rilevazione delle impronte digitali anche ai bambini rom. A fronte di un’immagine pubblica sempre più criminalizzante (emblematica la più recente vicenda di Torino avvenuta nel 2010 di tre donne, di cui una incinta che ha perso il bambino, massacrato di botte da un cittadino italiano, solo perché queste avevano osato suonare al campanello di casa sua) se ne accompagna, sempre più frequentemente, un’altra: la

rappresentazione degli sgomberi dei campi non autorizzati a Milano, a Roma e in molte altre città italiane, con le ruspe che distruggono baracche e passergini, mentre le madri e i bambini, intorno, piangono, simbolo di uno sradicamento reiterato e violento. Vittime di una violenza istituzionalizzata, spesso esercitata con modalità illegittime, ma che politici di destra e di sinistra rivendicano come una riaffermazione della legalità, per poi magari piangere bambini arsi tra le fiamme senza sentirne la cocente responsabilità. Le famiglie non sapranno dove andare, è vero, i bambini non potranno più andare a scuola, ma ci si autoassolve sempre con la stessa motivazione: “se la sono voluta loro, perché lì non ci dovevano stare, e solo cacciandoli via si potrà riportare la legge e l’ordine”.

Così, la soglia di tolleranza delle violazioni dei diritti si alza sempre più. Come se agli “zingari” o alle “puttane”, in fondo, non andassero garantiti quei diritti umani fondamentali che la nostra Costituzione e l’ordinamento internazionale riconoscono a tutti gli esseri umani. Questo tipo di politiche e di rappresentazioni non possono che andare a legittimare gli istinti di coloro che hanno voglia di “farsi giustizia da sé”. Reagire a un presunto tentato furto con l’aggressione e la violenza rischia, allora, di diventare “normale”. Violentare e picchiare una prostituta ripetutamente fino a massacrarla rischia di diventare “normale”, perché la giustificazione è che “in fondo è pagata perché accetti di fare quello che voglio io e se non vuole lo fa lo stesso”.

È a questa “normalità” del pregiudizio, dell’esclusione, della violenza, della violazione dei diritti fondamentali, che dovremmo reagire, anche con la forza della parola pubblica femminile.

### **Conclusioni**

Chiudo il mio intervento con una provocazione e con una considerazione.

La provocazione. Se è vero che la violenza sulle donne nasce anche dalla costante identificazione del genere femminile con due particolari ruoli nella società, quello di cura e assistenza dei familiari e quello di soggetto deputato a soddisfare le voglie maschili, consenzienti o meno, credo dovremmo chiederci quando sia iniziato il cortocircuito per cui alla parziale emancipazione femminile nostra sia corrisposta da una parte la riduzione in schiavitù (se lo spaesamento e la solitudine oltre che le condizioni di reclusione spesso silente a cui sono soggette non è sintomo di schiavitù...) di donne straniere che si prendono cura dei nostri familiari, le badanti, e dall’altra la riduzione in schiavitù di donne straniere che soddisfano le voglie sessuali degli uomini incapaci di relazioni di reciprocità, le prostitute.

La considerazione. Concludo dicendo che mi spaventa moltissimo il fatto che la politica non riesca ad arginare e anzi spesso cavalchi la deriva razzista in cui può avvenire tutto quel che avviene a Isoke, a Glady, a Joy, ma anche alle tre donne rom di Torino... e allora sono convinta che sia necessario continuare a porci delle domande, ma soprattutto a far sapere, a diffondere le riflessioni che qui oggi stiamo facendo, perché la politica – ahimè – non è più in grado di produrre riflessione, alternativa e quindi serve prendere parola pubblica e dobbiamo farlo come donne

che vogliono affermare un'altra visione dei rapporti di potere passati, presenti e futuri.

Farlo significa intrecciare sessismo e razzismo, significa abdicare dagli stereotipi costruiti ad hoc dalla sciagurata cultura sessista e violenta che ci è caduta addosso come un macigno, significa mettersi in ascolto della parola delle innumerevoli vite precarie che popolano il nostro mondo, significa attenzione verso un processo di de-umanizzazione e di odio sociale attraverso cui si strutturano ormai la gran parte delle relazioni. Significa, in poche parole, sottrarsi dalla logica secondo cui "ci fanno" parlare, significa evitare che anche il femminismo diventi un "dispositivo", ovvero un ordine discorsivo incuneato come non mai all'interno del pericolosissimo reticolo tessuto dal potere mediatico e politico.

Significa infine ricordarci che il vecchio slogan femminista "il nostro corpo non è un campo di battaglia" è ancora di attualità, ma nella direzione che una prostituta uscita dalla tratta mi ha mestamente indicato: "il corpo di una prostituta è un campo di battaglia, non fosse altro che per le innumerevoli cicatrici e segni (fisici e psicologici) di violenza che mi porterò addosso tutta la vita". Allora forse fare i conti con la storia significa dirci che se vogliamo invertire il suo corso è da queste storie di vita che dobbiamo partire, perché il corpo di Isoke, di Gladys, di Tina... è anche il mio, il nostro corpo.

### **Bibliografia**

Bernini L.-Guaraldo O., (a cura di), *Differenza e Relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero, con un dialogo tra le due filosofe*, Ombre Corte, Verona 2009.

Flores M. (a cura di), *Stupri di guerra. La violenza di massa contro le donne del Novecento*, Franco Angeli, Milano 2010.

Abbatecola E., *Donne al margine. La prostituzione straniera a Genova*, Fratelli Frilli Editori, Genova 2005.

Abbatecola E., *L'altra donna. Immigrazione e prostituzione in contesti metropolitani*, Franco Angeli, Milano 2006.

Adarabioyo I., *Il coraggio di Grace. Donne nigeriane dalla prostituzione alla libertà*, Prospettiva, Roma 2003.

Ambrosini M. (a cura di), *Comprate e vendute. Una ricerca su tratta e sfruttamento di donne straniere nel mercato della prostituzione*, Franco Angeli, Milano 2002.

Bellassai S., *La legge del desiderio. Il progetto Merlin e l'Italia degli anni Cinquanta*, Carocci, Roma 2006.

Bernieri C., *Veneri di strada. Sessant'anni di prostituzione in Italia dalle voci protagoniste*, DeriveApprodi, Roma 2002.

Bimbi F., *Prostituzione, migrazioni e relazioni di genere*, in "Polis", vol. 15, 1, 2001, pp. 13-34.

Boella, L. *Cuori pensanti*, Edizioni Tre Lune, Mantova 1998.

Braun L., *Lo scialle giallo. Storia della prostituzione dalle origini a oggi*, Edizioni Clandestine, Marina di Massa 2004.

Butler J., *Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, a cura di F. Brugère e G. Le Blanc, Puf, Paris 2009.

Butler J., *Vite precarie*. Meltemi, Roma 2004.

Capretti S., *Le rappresentazioni sociali della prostituzione nella stampa quotidiana*, in "Studi di Sociologia", XLIII, 1, 2005, pp. 75-95.

Carchedi F. (a cura di), *Prostituzione migrante e donne trafficate. Il caso delle donne albanesi, moldave e rumene*, Franco Angeli, Milano 2004.

Carchedi F.-Tola V. (a cura di), *All'aperto e al chiuso. Prostituzione e tratta: i nuovi dati del fenomeno, i servizi sociali, le normative di riferimento*, Ediesse, Roma 2008.

Cavarero A., *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano 2007.

Corso C.-Trifirò A. (a cura di), *...E siamo partite! Migrazione, tratta e prostituzione straniera in Italia*, Giunti, Firenze 2003.

Danna D. (a cura di), *Prostituzione e vita pubblica in quattro capitali europee*, Carocci, Roma 2007.

Fabiotti U., *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, NIS La Nuova Italia Scientifica, Firenze 1995.

Fregoso R. L.-Bejarano C. L. (a cura di), *Terrorizing Women: Femicide in the Americas*, con contributi di M. Lagarde, Yde Los Rios, Duke University Press Books, Berkeley 2010.

Gargano Oria, *La sindrome del sultano. Le prostitute nell'Impero degli uomini*, Provincia di Roma, Roma 2003.

Kennedy I.-Nicotri P., *Le lucciole nere. Prostitute nigeriane si raccontano*, Kaos, Milano 1999.

Ivekovic R., *La balcanizzazione della ragione. La guerra e il genocidio culturale*, Manifestolibri, Roma 1999.

Lagarde M., *Genero y feminismo: desarrollo humano y democracia*, Horas Y Horas, Madrid 1996.

Lagarde M., *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México 1997.

Maalouf A., *L'identità. Un grido contro tutte le guerre*, con una nota di Egi Volterrani, collana "I grandi pasSaggi", Bompiani, Milano 1999.

Maragnani L.-Aikpitanyi I., *Le ragazze di Benin City. La tratta delle nuove schiave dalla Nigeria ai marciapiedi d'Italia*, Melampo, Milano 2007.

Monzini P., *Il mercato delle donne. Prostituzione, tratta e sfruttamento*, Donzelli, Roma 2002.

Naimark M. N., *La politica dell'odio. La pulizia etnica nell'Europa contemporanea*, Laterza, Bari-Roma 2002.

Neirotti M., *Anime schiave. Nel cerchio della prostituzione*, Editori Riuniti, Roma 2002.

Nor M., *La prostituzione*, Armando Editore, Roma 2006.

Norzi E.-Vergano C., *Corpi a tratta. Il mercato della nuova prostituzione in Italia*, La Meridiana, Molfetta 2003.

Ockrent C. (a cura di), *Il libro nero della donna. Violenze soprusi diritti negati*, Cairo Publishing, Milano 2007.

O'Connell Davidson J., *La prostituzione. Sesso, soldi e potere*, Dedalo, Bari 2001.

Pasquino M.-Plastina S. (a cura di), *Fare e Disfare. Otto saggi a partire da Judith Butler*, Mimesis, Milano 2008.

Pitch T., *La società della prevenzione*, Carocci, Roma 2008.

Pitch T., *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Giappichelli, Bologna 2004.

Pitch T.-Ventimiglia C., *Che genere di sicurezza. Donne e uomini in città*, Franco Angeli, Milano 2001.

Pisano I., *Io puttana. Parlano le prostitute*, Tropea, Milano 2005.

Poulin R. (a cura di), *Prostituzione, globalizzazione incarnata*, Jaca Book, Milano 2006.

Recalcati M. (a cura di), *Forme contemporanee del totalitarismo*, Collana "Contaminazioni", Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Recalcati M., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

Sapio R., *Prostituzione. Diritto e società*, NdA Press, Rimini 2007.

Sciacchitano G., *Il traffico di esseri umani dopo il Protocollo dell'ONU*, in "Dike", 6, 2002.

Segre S., *La prostituzione come costruzione sociale e l'identità delle prostitute straniere in Italia*, in "Quaderni di sociologia", vol. 44, 22, 2000, pp. 31-49.

Spinelli B., *Femminicidio. Dalla denuncia sociale al riconoscimento giuridico internazionale*, Franco Angeli, Milano 2008.

Uba W.-Monzini P., *Il mio nome non è Wendy*, Laterza, Bari-Roma 2007.

Valenzi L., *Donne, medici e poliziotti a Napoli nell'Ottocento. La prostituzione tra repressione e tolleranza*, Liguori, Napoli 2000.

Weil S., *Quaderni I*, Adelphi, Milano 1982; *Quaderni II*, Adelphi, Milano 1985; *Quaderni III*, Adelphi, Milano 1988; *Quaderni IV*, Adelphi, Milano 1993 (tr. italiana a cura di Giancarlo Gaeta).



---

# Costume o tortura?

## La fasciatura dei piedi in Cina

---

di

Laura De Giorgi\*

**Abstract:** This paper offers a short introduction to the practice of foot binding in China, as based on the recent perspectives produced by historians and anthropologists on this topic. Especially focuses on the historical process that put an end to the custom, aiming at presenting how, from the the end of the 19th century, this practice was transformed from a kind of ritual connected to the construction of moral and physical female beauty to the most poignant symbol of women's oppression and of Chinese backwardness. While this late judgement is justified by the recognition of the violence implied in bound feet practice, this shift of perspective could limit our understanding of women's experience and agency in late imperial Chinese society. Moreover, a reflection on bound feet reminds us that our conceptualizations of body, nature and culture could be problematic when we compare it with the past or with customs rooted in non-Western cultures<sup>1</sup>.

Nell'immaginario collettivo, la pratica, senza dubbio dolorosa e menomante, della fasciatura dei piedi (*chanzu* – avvolgere i piedi, oppure *guozu* impacchettare, bendare i piedi) è il simbolo più evocativo dello stato di oppressione a cui la donna era assoggettata nella tradizione cinese e, nel senso comune, è assimilata a una forma di tortura, di trattamento degradante e inumano<sup>2</sup>.

Dal punto di vista antropologico, in realtà, la fasciatura dei piedi dovrebbe piuttosto essere considerata alla luce della nozione di *anthropo-poiesis*, concetto che indica quell'insieme di pratiche culturali, rituali e corporee attraverso cui, in una data società, si "fa l'umanità" oltre il semplice dato biologico<sup>3</sup>. Nelle comunità

---

\* Laura De Giorgi è ricercatrice universitaria in Storia dell'Asia orientale e sud-orientale presso l'Università Ca' Foscari Venezia. È specializzata in storia della Cina moderna e contemporanea ed è autrice di diversi saggi e monografie sulla società urbana, i media e la politica cinese nel Ventesimo secolo.

<sup>1</sup> Desidero ringraziare l'anonimo *referee* del saggio per le preziose osservazioni e i commenti.

<sup>2</sup> Tutti i testi dedicati alla donna nella Cina tradizionale parlano della pratica dei piedi fasciati. Così anche quelli a carattere autobiografico. Si veda a questo proposito I. Pruitt, *A daughter of Han. The Autobiography of a Chinese Working Woman*, Stanford University Press, Stanford 1967. In italiano, si veda Jung Chang, *Cigni Selvatici*, Rizzoli, Milano 1999.

<sup>3</sup> Per il concetto di *anthropo-poiesis* si veda F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Bruno Mondadori, Milano 2002; in riferimento a pratiche corporee relative alla costruzione di genere, si veda S. Forni-C. Pennaccini-C. Pussetti (a cura di), *Antropologia, genere, riproduzione*, Carocci, Roma 2007.

che la praticavano, in effetti, la fasciatura segnava il distacco dall'infanzia e l'inizio del percorso di costruzione dell'identità sociale e morale femminile. Le sue origini sono probabilmente da identificarsi soprattutto nella fascinazione per un modello estetico, per quanto la sua ampia diffusione temporale e spaziale fu possibile perché il costume era coerente con il sistema di valori sociali del tardo periodo imperiale. I piedi fasciati, infatti, erano un segno di civiltà, in termini estetici e etici e al tempo stesso un marcatore di genere.

Praticata in modo trasversale alle diverse classi sociali negli ultimi secoli dell'impero, la fasciatura serviva a modellare le dimensioni e la forma dei piedi e veniva imposta alle bambine a partire dai quattro, cinque anni. I termini *chan* e *guo* fanno effettivamente riferimento al gesto di avvolgere a spirale e racchiudere fra bende qualcosa, anche piegandola e forzandola. La strettissima bendatura costringeva progressivamente le dita, con l'esclusione dell'alluce, a rimanere ripiegate sulla pianta e arcuavano in modo artificioso le ossa, fino a romperle, cercando di avvicinare il tallone alla punta; essa serviva a ottenere, nell'arco di qualche anno, piedini arcuati e puntuti non più lunghi di sette, otto centimetri, che avvolti in fasce preziose e chiusi in scarpine ricamate, costituivano un tratto imprescindibile dell'ideale di bellezza ed eleganza femminile.

Questa manipolazione dei piedi era imposta con l'autorità da parte delle madri alle proprie figlie e rappresentava ovviamente un evento traumatico nella vita delle donne per il dolore che comportava soprattutto nei primi anni e per i limiti al movimento che ne conseguivano. Le infezioni e la cancrena a volte successive al trattamento determinavano una mortalità pari circa al 10% fra le bambine che ne erano vittime. Col tempo i piedi perdevano sensibilità, mentre la forma del corpo e la deambulazione risentivano invece in modo irreversibile della menomazione; la fasciatura andava mantenuta per tutta la vita e richiedeva cure continue, diventando parte essenziale del quotidiano femminile.

L'usanza di fasciare i piedi alle donne è stata combattuta in modo radicale nel corso della prima metà del Novecento, quando agli occhi dell'élite modernizzanti e influenzate dall'Occidente essa parve un segno inequivocabile dell'arretratezza e della barbarie della civiltà cinese tradizionale. Gli oppositori sottolinearono come essa comportasse l'oppressione psicologica e la mortificazione fisica delle donne, quasi una forma di tortura imposta loro per segnare nel corpo la loro totale esclusione dalla società attraverso la limitazione del movimento: una definizione tuttora comune sia in Cina che in Occidente.

Gli studi sulla fasciatura dei piedi hanno senza dubbio riflesso tanto la riprovazione quanto la fascinazione "orientalista" che essa suscitò dalla fine dell'Ottocento, formulando diverse interpretazioni sul significato della pratica, come costume erotico, segno di status sociale ed economico, dispositivo di castità<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Fra i lavori in lingua occidentale che assumono che essa avesse prioritariamente un significato erotico della pratica, il più noto è H. S. Levy, *Chinese Footbinding. The History of a Curious Erotic Custom*, Nanhua Shuju, Taipei 1984. L'attrattiva erotica dei piedi fasciati è stata messa in discussione dallo studio di H. Gates, *Bound Feet: How Sexy Were They?*, in "The History of the Family", 13, 2008, pp. 58-70. Analisi del significato sociale e culturale dell'usanza dei piedi fasciati è, ad esempio, quella di P. Buckley Ebrey, *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Dynasty*. University of California Press, Berkeley 1993.



D'altra parte, la letteratura femminista ha teso a classificare la fasciatura dei piedi praticata nella Cina tardo imperiale come una forma di violenza sistematica inflitta alle donne in nome di convenzioni sociali e mirata a mortificarne il corpo e lo spirito<sup>5</sup>. Ai nostri occhi, la sola idea della fasciatura dei piedi, tanto più a bambine in tenera età, suscita inevitabilmente ribrezzo e condanna, come una violazione dell'integrità e della salute del corpo femminile e della libertà individuale. Nondimeno, non si può scordare che essa debba essere letta alla luce di una concezione del corpo e della natura assai differente da quella moderna in un ambiente storico specifico.

Per quanto scomparsa ormai da anni la pratica della fasciatura continua in realtà a suscitare interesse e dibattito, anche per la difficoltà a categorizzarla semplicemente come costume, oppure rito o ancora tortura celata sotto la mistificazione dalla ricerca della bellezza. Se, infatti, viene tuttora comunemente evocata a simbolo della crudeltà e violenza contro le donne nella Cina tradizionale, va considerato comunque come questo giudizio si è sviluppato a seguito di un mutamento di prospettiva sul rapporto fra natura e la cultura a sua volta storicamente determinato<sup>6</sup>.

### Un fenomeno complesso

Lo studio della pratica della fasciatura dei piedi in Cina è, in gran parte, limitato dal fatto che si trattava di un'usanza esclusivamente femminile, in un contesto che escludeva le donne dalla sfera pubblica. Quanto sappiamo dei piedi fasciati, infatti, è stato in gran parte prodotto dagli uomini, gli unici legittimati ad esercitare il potere nel regno della parola scritta, ma per i quali la realtà dei piedi fasciati delle donne costituiva un segreto racchiuso nelle stanze femminili e nel rapporto fra madre e figlia. I minuscoli "gigli d'oro" erano indirettamente celebrati nella poesia e nelle opere di molti letterati, che si sentivano titolati ad apprezzare la forma e il significato intimo del risultato di tanto dolore, creando una mistica della femminilità incentrata sulla fragilità e la sofferenza. Ma le loro parole non davano la voce all'esperienza delle donne, che si esprimeva piuttosto nella cultura popolare, nei detti ("un paio di piedini, due tinozze di lacrime") e nelle canzoni, dunque nella cultura orale e ai margini del discorso ufficiale. Solo durante le

---

<sup>5</sup> Un testo abbastanza recente su questo tema è Hong Fan, *Footbinding, Feminism and Freedom, The Liberation of Women's Bodies in Modern China*, Frank Cass, Abigton 1997. Il testo femminista classico di riferimento sul tema generale è A. Dworkin, *Women Hating*, Dutton, New York 1974, che ha ispirato molti lavori successivi. La fasciatura è inserita nella stessa categoria dell'infibulazione in merito della natura strutturale della violenza. Cfr. ad esempio K. Conway-Turner-S. Cherrin, *Women, Families and Feminist Policies. A Global Exploration*, The Hartworth Press, Binghaminton 1996; per un confronto che sottolinea come dai metodi di abolizione dei piedi fasciati in Cina possa derivare un'utile lezione anche per combattere l'infibulazione e le mutilazioni genitali, si veda G. Mackie, *Ending Footbinding and Infibulation: A Convention Account*, in "The American Sociological Review", 61, 6, 1996, pp. 999-1017. Sulle pratiche di infibulazione come marcatore di genere si veda invece S. Forni-C. Pennaccini-C. Pussetti (a cura di), *op.cit.*

<sup>6</sup> Su questo si veda A. Zito, *Secularizing the Pain of Footbinding in China: Missionary and Medical Stagings of the Universal Body*, in "Journal of the American Academy of Religion", 75, 1, 2007, pp.1-24.

campagne per lo sradicamento della pratica, la voce delle donne si è potuta esprimere sulla sfera pubblica e ha trovato spazio nel discorso. Tuttavia, come vedremo, questa voce dovette essere funzionale all'ideologia della "liberazione dalla superstizione" e della "salvezza nazionale", e quindi trasmettere l'idea di una totale passività e vittimizzazione delle donne nella società tradizionale, a prescindere da una realtà più sfumata e articolata.

La scarsità di testimonianze autentiche, e non subordinate a obiettivi politico-ideologici, dell'esperienza femminile della fasciatura dei piedi ha influenzato in modo significativo la capacità di comprensione del fenomeno. La storia della fasciatura dei piedi, incentrata soprattutto sulla storia della lotta contro di essa, è fatta in gran parte coincidere con quella della liberazione delle donne dalla subordinazione subita nel sistema patriarcale<sup>7</sup>. La storiografia più recente sul tema, emersa nell'ambito degli studi di genere e di quelle culturali, si è adoperata al contrario per rivisitare la comprensione della pratica, e in particolare ricostruire il significato che essa poteva assumere nell'universo femminile partendo da una nuova attenzione alla capacità di intervento (*agency*) e delle donne nel dare significato alla propria esperienza e rafforzare il proprio potere sociale<sup>8</sup>.

La storia delle origini e della diffusione della fasciatura dei piedi è misteriosa; le informazioni raccolte dai letterati che ne sono occupati non permettono di trarre un quadro chiaro. Le indagini a carattere etnografico prodotte a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, come le statistiche elaborate nei primi decenni del secolo successivo, non riescono d'altra parte a offrire dati adeguati sul modo in cui la pratica si sviluppò, anche se permettono di comprendere che la diffusione a livello geografico fosse alquanto disomogenea, rispecchiando diversità culturali ma anche socio-economiche locali.

Nonostante in Cina l'archetipo della donna con i piedi piccolissimi sia presente anche nella tradizione più antica, fin dall'epoca pre-imperiale, secondo le scarse informazioni presenti nell'immenso corpus letterario cinese, la pratica della fasciatura dei piedi si potrebbe essere sviluppata negli ambienti di corte fra il IV e il VII secolo d. C., soprattutto fra le danzatrici e le concubine imperiali<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Si veda Hong Fan, *op. cit.*; gran parte della letteratura dedicata alle lotte per i diritti delle donne nella Cina della prima metà del secolo considerano la liberazione dalla fasciatura dei piedi come un passaggio fondamentale della "ribellione femminile". Fra i più noti, E. Croll, *Changing Identities of Chinese Women*, Hong Kong University Press, Zed Books, London and New Jersey 1994, pp. 11-68.

<sup>8</sup> Negli ultimi anni nuovi lavori hanno cercato di investigare in modo più accurato le molteplici dimensioni del fenomeno. Si veda, per un'autrice cinese, Wang Bing, *Aching for Beauty. Footbinding in China*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000. La studiosa che maggiormente si è dedicata a rivisitare il fenomeno dei piedi fasciati è Doroty Ko. Fra i suoi lavori si veda in particolare *Cinderella's Sisters. A Revisionist History of Footbinding*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2005. Questo contributo si basa in modo rilevante sulle sue ricerche. Anche in Cina questi sviluppi storiografici hanno raccolto interesse negli studi accademici; per un esempio si veda Li Weixian, *Cong chanzu dao gaogengxie – Zhongguo jindai nüxing shenti shenmei fuhao de bianqian (Dai piedi fasciati ai tacchi alti – Il cambiamento dei simboli di bellezza fisica femminile nella Cina moderna)*, in "The Journal of the Shandong's Women University", 1, 2011, pp. 47-50.

<sup>9</sup> Gran parte delle fonti scritte nel corpus letterario cinese e testimonianze e notizie relative alla pratica furono raccolte dai cultori e appassionati cinesi nei primi decenni del Novecento; il testo di riferimento è lo *Caifenglu* (Raccogliere radici), raccolta di testi e testimonianze a cura di a un

Tuttavia fu sotto la dinastia Song (960-1276) che i piedi fasciati e artificiosamente ridotti a due piccole punte iniziarono a essere apprezzati come segno di bellezza, distinzione ed eleganza femminile. Secondo Ebrey, la celebrazione dell'usanza era da attribuirsi alla necessità degli uomini dell'élite cinese di marcare in modo netto la propria mascolinità colta, raffinata e "civilizzata" rispetto a quella virile e militare dei popoli barbarici che all'epoca minacciarono e conquistarono l'impero, senza rendere ambigui i confini fra i generi. I piedi fasciati distinguevano la donna dall'uomo cinese letterato, contrapposto a sua volta nell'eleganza dell'aspetto e nelle pratiche quotidiane al barbaro incivile<sup>10</sup>.

Al tempo stesso, l'apprezzamento estetico presente in vari testi letterari rimandava, in modo più o meno esplicito, all'immaginario erotico dei letterati cinesi, in cui il desiderio maschile si nutriva di fantasie sulla passività femminile simboleggiata dai piedini minuscoli e a punta, che l'uomo poteva vedere e toccare senza bende solo nel talamo nuziale<sup>11</sup>.

Certamente la pratica della fasciatura assunse, nel tempo, anche importanti significati morali e sociali. Marcatori di genere, i piedi fasciati segnavano attraverso la manipolazione del corpo la posizione della donna nella società cinese e nel sistema di valori dell'ideologia neo-confuciana propria delle classi dominanti nel tardo periodo imperiale.

La legittimazione morale della pratica della fasciatura dei piedi si originava nell'identificazione del ruolo femminile con lo spazio privato e domestico in contrasto con lo spazio pubblico ed esterno, proprio degli uomini. Era all'interno della casa che l'identità della donna trovava piena realizzazione, come moglie, madre e nuora. I piedi fasciati, che rendevano difficoltosa la deambulazione, servivano a limitare, fisicamente ma anche psicologicamente, il movimento femminile, e quindi la sua presenza all'esterno. Non a caso l'usanza si diffuse fra le classi elevate sotto la dinastia Song quando si assistette a una più rigida separazione dei ruoli, a una più evidente esclusione delle donne dalla sfera pubblica e a una più accentuata subordinazione all'uomo<sup>12</sup>.

In questa prospettiva, la fasciatura dei piedi è stata successivamente letta soprattutto come un dispositivo atto a garantire e preservare la castità femminile. In Cina, la castità, intesa in particolare come fedeltà della moglie al marito e alla famiglia di lui in caso di vedovanza, costituiva la virtù femminile per eccellenza nella cultura confuciana dominante, in particolare negli ultimi secoli dell'impero. Come nota Wang Bing, il culto della donna virtuosa, vedova talmente casta da uccidersi pur di non rischiare di violare la fedeltà al marito scomparso e alla sua

---

letterato, Yao Lingxi, negli anni Trenta e inizialmente pubblicato a puntate su alcuni giornali popolari. Per un'analisi del testo si veda D. Ko, *op. cit.*, pp. 68-106.

<sup>10</sup> Cfr. di P. Buckley Ebrey, *op. cit.*, pp. 21-44.

<sup>11</sup> Oltre a H. S. Levy, per un'analisi dei piedi fasciati nell'ottica del "desiderio" femminile, si veda Wang Bing, *op. cit.*

<sup>12</sup> Per la posizione della donna nel periodo Song, il testo di riferimento è di P. Buckley Ebrey, *op. cit.*

stirpe, accompagnò, sotto le ultime dinastie imperiali, la diffusione, anche a livello popolare, dell'usanza<sup>13</sup>.

Tuttavia, vale la pena di sottolineare che l'importanza della fasciatura dei piedi come simbolo di castità non trovava riscontro nelle parole degli antichi, per quanto potesse piuttosto essere prescritta nei regolamenti rituali dei clan familiari. I critici del costume, che pure vi furono nella Cina imperiale, sottolineavano che essa fosse soprattutto una moda, legata a una concezione di bellezza che imponeva una sofferenza indicibile a bambine senza colpa.

L'usanza di fasciare i piedi delle donne poteva, nondimeno, essere iscritta in una rete di significati culturalmente condivisi, che registravano la convergenza di un modello di bellezza fisica, di ideale morali e sociali e di identità rispetto agli altri popoli. Essa era segno di "civiltà" e come tale permetteva di distinguere gli uomini civilizzati dai barbari. I popoli non cinesi ebbero un rapporto ambivalente con la fasciatura dei piedi. Le loro donne in gran parte non la praticavano, ma i maschi ne subivano la fascinazione. L'ultima dinastia imperiale dei Qing, fondata dai mancesi, la vietò per tutte le donne, un editto che però fu sistematicamente violato. Inoltre, la fasciatura dei piedi permetteva alle donne di interiorizzare, attraverso la disciplina del corpo, i valori del confucianesimo, rafforzando il controllo sociale nella comunità. Tali valori riguardavano tanto l'io individuale, che realizzava il suo perfezionamento morale attraverso l'autocontrollo, quanto quello sociale, dato che la menomazione, limitando senza dubbio il movimento, faceva "sentire" alle donne nel loro stesso corpo i doveri di ubbidienza e sottomissione propri del loro genere e sottolineava la loro dipendenza dall'uomo<sup>14</sup>.

I piedini erano considerati dalle stesse donne come uno dei capitali simbolici più importanti nella costruzione della dote femminile. La loro bellezza, a prescindere dall'attrattiva sessuale che secondo alcuni esercitavano, consisteva nel dimostrare la capacità di una donna di essere industriosa, di avere talento manuale e autocontrollo. Un paio di piedi fasciati chiusi nelle scarpine ricamate erano lo specchio del carattere, o meglio della vera bellezza che derivava dalla cultura, dall'intervento umano e non poteva essere solo un dono di natura.

Sul piano sociale, la presenza di donne con i piedi fasciati era un segno di status sociale e di ricchezza materiale della famiglia. La sua diffusione coincise, d'altronde, con una fase in cui la mobilità sociale si accrebbe, e in cui i confini fra le varie classi sociali, in particolare i letterati e i mercanti divennero, di fatto, più fluidi. La menomazione degli arti inferiori sembrava, infatti, determinare una limitata capacità di lavoro delle donne. Indi solo una famiglia benestante poteva permettersi di mantenere le donne con i gigli d'oro, inabili a lavorare nei campi. Dato che sposarne una era segno di agiatezza, per una ragazza dotarsi della bellezza dei piedi fasciati rafforzava il suo valore sul mercato matrimoniale e costituiva, dunque, l'unica possibilità di ascesa sociale.

In realtà l'idea che una donna con i piedi fasciati non potesse contribuire alle attività economiche della famiglia, è legata a un'idea di produttività e mobilità del

---

<sup>13</sup> Wang Bing, *op. cit.*

<sup>14</sup> Cfr. F. Blake, *Footbinding in Neo-Confucian China and the Appropriation of Female Labor*, in "Signs", 19, 3, 1994, pp. 691-712.

tutto moderna. Va sottolineato, infatti, che l'attività economica precipua della donna, secondo la visione confuciana, era all'interno di casa, nei lavori domestici; inoltre l'attività produttiva della donna si estrinsecava specificatamente nell'ambito della tessitura, che negli ultimi secoli dell'impero, in molte regioni, dava un contributo fondamentale alla ricchezza familiare, grazie alla progressiva commercializzazione della produzione agricola e artigianale. Non a caso la bellezza dei piedi fasciati non poteva prescindere dalle scarpine, ricamate e di stili diversi, che li coprivano e ne esaltavano la forma; la loro foggia cambiò con le mode del periodo e del luogo e la loro produzione era un elemento fondamentale del quotidiano femminile<sup>15</sup>. Secondo alcune interpretazioni, la fasciatura permetteva di "nascondere" sul piano simbolico l'importanza del contributo del lavoro femminile all'economia, facendole sembrare dei soggetti completamente passivi e dipendenti<sup>16</sup>.

Tuttavia, non necessariamente i piedi fasciati impedivano il lavoro femminile nei campi. A questo proposito, va sottolineato comunque che la diffusione della pratica a livello popolare, nelle campagne, risentiva anche dei diversi contesti ecologici. Ad esempio, nelle aree dove i lavori nella campagne richiedevano di passare molte ore con i piedi nudi in acqua – soprattutto nelle risaie – le donne con i piedi fasciati erano malviste, dato che non potevano svolgere adeguatamente questo compito per il tabù che impediva di togliere le bende in presenza di altri<sup>17</sup>.

### Usanza o tortura?

Se anche nella Cina tradizionale la fasciatura dei piedi fu oggetto di critiche per il dolore che imponeva alle bambine, la denuncia come un'istituzione sociale destinata sistematicamente a mortificare e annichilire le donne sul piano fisico e sociale e violazione dell'integrità del corpo e della salute dell'individuo avvenne solo a fine Ottocento, nell'ambito del movimento di riforma e modernizzazione messo in moto dalla presenza coloniale occidentale. Questo cambiamento di prospettiva, che portò a una serie di campagne mirate ad estirpare il costume, fu ispirato dal modello sociale e culturale e dai valori occidentali di cui si fecero portatori in primo luogo i missionari. Ai loro occhi – e presto agli occhi delle *élite* cinesi che fecero proprio, sotto molti aspetti, lo sguardo coloniale dell'Occidente – i piedi fasciati erano uno degli emblemi dell'arretratezza e della barbarie della civiltà tradizionale dell'impero, al pari dell'uso dell'oppio, alle superstizioni popolari, alla crudeltà del sistema di giustizia cinese. Furono proprio i missionari britannico, negli anni Settanta del XIX secolo, a cominciare il movimento che

---

<sup>15</sup> Si veda D. Ko, *Every Step a Lotus. Shoes for Bound Feet*, The Bata Shoe Museum, University of California Press, Berkeley 2001.

<sup>16</sup> Oltre al citato F. Blake, fra gli studi che si sono concentrati sulle implicazioni economiche della fasciatura dei piedi si veda H. Gates, *Footbinding and Homespinning in Sichuan: Capitalism's Ambiguous Gift to Petty Capitalism*, in K. G. Lieberthal-Shuen-Fu Lin (eds.), *Constructing China: The Interaction of Culture and Economics*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1997, pp. 177-194.

<sup>17</sup> Cfr. C. Turner, *Locating Footbinding: Variation across Class and Space in Nineteenth and Early Twentieth Century China*, in "The Journal of Historical Sociology", 10, 4, 1997, pp. 444-479.

avrebbe portato, in qualche decennio, allo sviluppo delle campagne contro la fasciatura.

Sull'eliminazione della pratica si sviluppò, a partire dagli ultimi anni dell'Ottocento, un'importante battaglia che si incentrava sulla contrapposizione fra tradizione e modernità, fra arretratezza e progresso: da una parte i piedi "naturali" (*tianzu*) e dall'altra i piedi fasciati, secondo una dicotomia sostanzialmente estranea alla visione cinese del corpo individuale e del suo rapporto con l'ambiente<sup>18</sup>.

La denuncia dell'usanza trasformò la fasciatura dei piedi da una pratica confinata ai quartieri femminili e quindi avvolta nel segreto dell'esperienza delle donne – e per gli uomini del talamo nuziale – in un argomento di dibattito pubblico. I piedi fasciati, da simbolo prezioso di bellezza e di talento divennero deformazione, il segno fisico dell'inciviltà cinese a sua volta basata anche sull'esclusione sociale e sull'ignoranza delle donne nel sistema patriarcale. Questo passaggio comportò un'esposizione reale e mediatica del corpo delle donne fino a quel momento senza precedenti nella storia cinese.

Negli ultimi anni dell'Ottocento le attività volte a denunciare la pratica si intensificarono, con la nascita, in numerosi luoghi, di società deputate a combattere i piedi fasciati. Nel 1898 il famoso intellettuale riformatore Kang Youwei scrisse un memoriale all'imperatore, in cui richiedeva che l'usanza fosse bandita, e vi furono coloro che non esitarono a definirla un crimine della peggior specie, affine all'infanticidio<sup>19</sup>.

L'importanza simbolica della fasciatura dei piedi femminili in Cina nel movimento di riforma mette bene in evidenza l'importanza che il corpo delle donne assunse nel discorso sulla modernità nel contesto coloniale. L'atteggiamento verso i piedi fasciati ondeggiava fra ribrezzo e fascinazione. La donna con i piedi fasciati era uno dei simboli più potenti dell'Altro nell'immaginario coloniale occidentale: l'incarnazione della passività e malattia dell'Oriente contrapposto al dinamismo dell'Occidente. Al ribrezzo e la vergogna dei detrattori fece da contrappunto la passione dei – pochi – cultori e custodi della memoria dell'antico costume, parimenti ossessionati dalla gravidanza simbolica della pratica.

Il discorso al cui interno maturò la condanna della fasciatura dei piedi rifletté l'imporsi di una nuova visione ideologica che subordinava le donne, e soprattutto il loro corpo a un progetto di modernità incentrato sullo Stato nazionale. In questo quadro l'esistenza e la forza di una nazione, espressione di un popolo e di una razza, non poteva che dipendere dallo stato fisico dei suoi cittadini. La salute e l'istruzione delle donne, in quanto madri, costituivano un elemento chiave della salvezza della Cina dal suo passato di arretratezza e dal suo presente decadente. Di conseguenza i piedi fasciati divennero da usanza tradizionale, trasmessa da madre in figlia e inserita in un universo di significati culturalmente condivisi, una delle cause principali della debolezza, fisica e psicologica, della nazione cinese.

Il loro significato venne esclusivamente identificato con l'imposizione di una menomazione, di un impedimento al movimento e un danno a donne che invece dovevano poter partecipare alla comunità in senso economico e sociale. Per le

---

<sup>18</sup> Cfr. D. Ko, *Cinderella Sisters*, cit., pp. 9-68; A. Zito, *op. cit.*

<sup>19</sup> Per una ricostruzione delle attività di quegli anni si veda Hong Fan, *op. cit.*

donne con i “gigli d’oro” non poteva esserci spazio nell’emergente nazione cinese. Alla mistica della “virtù” femminile, di cui i piedi fasciati erano inevitabilmente simbolo, si stava sostituendo, soprattutto agli occhi delle *élite* modernizzanti e urbane, l’ideale di una donna istruita, autosufficiente e consapevole dei suoi doveri verso la nazione<sup>20</sup>. Senza fasciatura, il corpo delle donne, finalmente non limitato nei movimenti, avrebbe potuto accettare la nuova disciplina moderna: quella delle madri dei buoni e sani cittadini, della moglie brava a gestire la casa, della lavoratrice in fabbrica, della donna militante pronta a sacrificarsi per la patria.

La fasciatura dei piedi divenne uno dei terreni attraverso cui si registrò, in modo irreversibile, una presa di distanza fra le donne moderne ed emancipate e le “sorelle” vincolate alla tradizione, nelle classi meno abbienti e soprattutto nella Cina rurale<sup>21</sup>. Alle prime risultava inspiegabile l’attaccamento che le seconde mostravano di avere per i loro piedini fasciati; alle seconde era altrettanto incomprensibile l’accanimento con cui si richiese l’abbandono di un’usanza che vivevano come parte essenziale del loro valore individuale nella società locale, e che di fatto era, ai loro occhi, una scelta privata e familiare, che non impediva loro di lavorare né di crescere i figli.

I primi editti per l’abolizione della fasciatura furono emanati dalla dinastia imperiale nel 1902. Ma fu con la caduta dell’impero e la nascita della Repubblica di Cina, nel 1911, che la pratica iniziò a essere attivamente combattuta come illegale. Tuttavia, nonostante i numerosi regolamenti e ordini che si succedettero nel tempo, a livello nazionale e a livello locale, la sua concettualizzazione rimase essenzialmente quella di un “costume” (*fengsu, xisu*). Nel discorso pubblico, la fasciatura era definita *louxi* oppure *exi*: due termini che indicavano, rispettivamente la volgarità e la bruttezza, in senso fisico e morale. Per gli oppositori, la fasciatura era un’usanza che contrassegnava l’arretratezza di un Oriente da salvare in primo luogo da se stesso. Per molte comunità che si confrontarono con le campagne degli abolizionisti, era solo un’usanza tradizionale, non così dannosa, e soprattutto poco collegata alle sorti della nazione.

In quanto costume, essa doveva essere innanzi tutto combattuta con la propaganda e l’educazione, facendo maturare alle donne, ma anche agli uomini, la consapevolezza di quanto essa fosse “brutta” e “vergognosa”, di quanto mettesse in ridicolo la civiltà cinese di fronte agli occhi degli stranieri.

La perdita del valore culturale della pratica agli occhi dell’*élite* non implicava, tuttavia, che fosse facile eliminare il costume nella società, e in particolare nelle aree rurali. Il processo di sradicamento, piuttosto, non fu privo di abusi. La radicale presa di distanza generò, infatti, un atteggiamento ideologicamente violento, per

---

<sup>20</sup> Sul rapporto fra genere e nazionalismo all’inizio del Ventesimo secolo, si veda ad esempio J. Judge, *Talent, Virtue, and the Nation: Chinese Nationalisms and Female Subjectivities in the Early-Twentieth Century*, in “American Historical Review”, 106, 2, 2001, pp. 765-803.

<sup>21</sup> Sulla distanza culturale vedi anche Yang Xingmei, *Guannian yu shehui: nüzi xiaojiao de meichou yu jindai Zhongguo de liang ge shijie (Mentalità e società: bellezza e bruttezza dei piedi piccoli femminili e i due mondi della Cina moderna)*, in “Studies on Modern Chinese History”, 4, 2000, pp. 53-86.

quanto venato di paternalismo, verso le donne con i piedi fasciati, che in alcuni casi furono criminalizzate e ridicolizzate.

Per sconfiggere l'usanza si doveva dare voce all'esperienza femminile della sofferenza inflitta dalla fasciatura ed esporre pubblicamente le deformità che ne derivavano, con l'obiettivo di svelare così la mistificazione della realtà di dolore e oppressione.

I primi a farsi portavoce della sofferenza furono, invero, gli intellettuali. Furono loro, nei testi che ricusavano il costume, a costruire intorno alla fasciatura un racconto di sofferenza ed tortura, non privo di dettagli sul male fisico, il sangue, le ossa rotte, che la pratica imponeva alle bambine. In seguito, con le attività delle associazioni per i piedi naturali, il dolore fisico della fasciatura trovò un'ulteriore possibilità di espressione, spesso in contesti pubblici, anche attraverso le testimonianze femminili e le immagini sulla stampa, e negli incontri di massa che venivano tenuti per diffondere il verbo dei "piedi naturali": la narrazione delle notti insonni per il bruciore dalle bende così strette, delle botte subite per via dei lamenti, dei brandelli di pelle morta che cadevano dai piedi ormai deformi si è imposto, a partire da quegli anni, come l'unico modo legittimo di parlare della fasciatura. La bruttezza del costume derivava dall'insieme di sofferenza, di scarsa igiene e di danno organico che essa comportava: una prospettiva che era d'altronde coerente con l'idea che tortura, crudeltà e fragilità fisica fossero elementi imprescindibili della civiltà "orientale".

La consapevolezza del dolore implicato dalla fasciatura, in realtà, era ben presente nella cultura popolare cinese, come rivelava l'espressione popolare secondo cui "una madre non poteva amare allo stesso modo sua figlia e i piedi di sua figlia". La sofferenza fisica, inflitta e successivamente auto-inflitta, era però socialmente accettabile, e per molti anche necessaria: foggiando i propri piedi con le bende una donna aspirava alla bellezza, in senso fisico e morale, non violava la sua natura, quanto piuttosto la perfezionava.

L'idea moderna che la fasciatura fosse innaturale rifletteva una visione del corpo e del suo rapporto con l'ambiente lontano da quella dell'universo tradizionale, in cui i confini fra corpo e realtà esterna non erano percepiti come netti e invalicabili; invece la costruzione della propria identità – che si definiva in relazione con l'altro in una complessa rete di relazioni sociali e familiari – avveniva ovviamente attraverso pratiche di manipolazione del corpo. La fasciatura non era imporre una menomazione, ma civilizzare l'io attraverso il corpo e foggiare la propria identità sociale, non diversamente da come si faceva con l'abbigliamento, l'acconciatura, il modo di muoversi e occupare lo spazio<sup>22</sup>.

A questo proposito vale la pena di ricordare che, per avere i piedi piccoli e a punta, non era ammesso amputare semplicemente le dita, perché questo avrebbe violato uno dei principali dettami confuciani: quello dell'integrità del corpo che, ricevuto dai genitori, doveva essere così conservato perché non apparteneva solo all'individuo. Era invece con la disciplina e la cura, che le madri imponevano e insegnavano alle figlie che questo corpo andava modellato perché diventasse più bello, segno della cultura ed educazione della famiglia, e del talento e abilità della

---

<sup>22</sup> Si veda F. Blake, *op. cit.*



donna. Il sacrificio indicibile dei primi anni sarebbe poi stato ricompensato dal riconoscimento sociale della “bellezza” – nei suoi elementi costitutivi di fragilità e sensibilità – dimostrata da un paio di minuscoli piedi fasciati ed elegantemente vestiti: perché la forma assunta dal piede era poi imprescindibile dall’aspetto che assumeva grazie alle scarpine ricamate e alle calze preziose, dal modo di muoversi e appoggiarsi imposto dalla fasciatura, che evocava i piaceri sessuali nel talamo nuziale. Il dolore segreto, iscritto nella memoria femminile, veniva sublimato dal significato che rivestiva nella ricerca dell’identità femminile ideale.

Nella visione dei modernizzatori, la fasciatura era invece barbara, e il dolore e la menomazione non compatibili con l’idea stessa di civiltà. Se la sofferenza inflitta al corpo, non più culturalmente legittimata, iniziò a essere riconosciuta come una violenza che la società imponeva al corpo delle donne in nome di un modello estetico ed etico, di fatto, nelle campagne contro la fasciatura il racconto dell’esperienza del dolore – di per sé indicibile<sup>23</sup> – divenne importante soprattutto per celebrare la possibilità di “liberazione” dal dolore, di vittoria del progresso sull’inciviltà e dunque di salvezza nazionale.

Le campagne per lo sradicamento della fasciatura dei piedi, di conseguenza, non si limitarono a chiedere di non imporla alle bambine per preservare i loro “piedi naturali”. Il fatto che l’eliminazione del costume fosse elemento irrinunciabile per la salvezza della nazione rese inevitabile invece auspicare, e spesso pretendere, che pure le donne adulte smettessero di praticare la fasciatura. Le campagne puntavano dunque alla “liberazione dei piedi” (*fangzu*), come metafora fisica e corporea di un allentamento delle costrizioni, fisiche e sociali che vincolavano la donna al potere dei patriarchi, ma anche la Cina al suo passato di superstizioni.

Se liberare i piedi dalle bende voleva dire liberare la donna – e il popolo cinese – dall’oscurità della tradizione, poco importava che si trattasse di un procedimento a sua volta fisicamente doloroso e inefficace nel donare alle donne la perdita libertà di movimento: in nome della modernità e della salvezza si chiedeva al corpo femminile di conformarsi a nuovi modelli.

In questo contesto fu in gran parte silenzioso il dolore che senza dubbio derivò dalla pubblica denuncia della pratica, dall’esposizione di una parte del corpo in precedenza tabù, dall’esclusione sociale e dalla negazione di un’identità morale, e finanche dalla sofferenza, per le adulte, che derivava dall’eliminazione delle fasce ai piedi – nutrita dall’illusione di una plasmabilità del corpo femminile che molto divideva con la visione tradizionale<sup>24</sup>.

La lotta contro l’usanza della fasciatura richiese vari decenni e un costante impegno da parte delle autorità, a riprova che, seppure culturalmente svalutata dalle *élites*, la pratica rimase diffusa per lungo tempo. Se il racconto della

---

<sup>23</sup> Non a caso Wang Bing, *op. cit.* p. 9. cita esplicitamente il lavoro di Elaine Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York 1985 in riferimento all’esperienza della fasciatura.

<sup>24</sup> L’opera di narrativa più famosa sugli effetti sociali e culturali dell’eliminazione dei piedi fasciati è il romanzo di Feng Jicai, *Sancun jinlian*, Baihua shuju, Tianjin 1966 (trad. inglese *Three-inch golden lotus* di David Wakefield, University of Hawaii Press, Honolulu 1994). Il testo è analizzato da Wendy Larson, *Men and Conosseurship* in S. Brownell-J. Wasserstrom, *Chinese Feminities, Chinese Masculinities. A Reader*, University of California Press, Berkeley 2002, pp. 185-188.

liberazione enfatizza in genere l'autonomia della "ribellione femminile", spesso individuale – che pure certo vi fu in molti contesti –, non può essere sottovalutato lo sforzo che, attraverso reiterati regolamenti, fu operato dai diversi governi, nazionale e locale. In generale, lo Stato impose una mobilitazione, non sempre riuscita, della società per la modernizzazione dei costumi, attraverso l'istituzione di sistemi di controllo e verifica del rispetto delle nuove norme. L'intervento riguardava le famiglie e le madri, ma anche le donne adulte, ritenute personalmente responsabili nel caso si intestardissero a fasciare i piedi. Data l'importanza che i piedi fasciati rivestivano come dote per le ragazze, ai divieti, che riguardarono anche la commercializzazione delle scarpette e le suole per i "gigli d'oro", si accompagnò una forte spinta sociale, per i maschi, a rifiutare spose con i piedi fasciati. Il timore delle madri, infatti, era che le figlie con i piedi naturali non riuscissero poi a sposarsi.

Le punizioni previste per i trasgressori erano essenzialmente a carattere pecuniario, anche se non mancò, in alcuni casi, la previsione di sanzioni a carattere detentivo per i genitori recidivi nell'imporre la fasciatura alle bambine. Tuttavia, resta da chiedersi quanto il sistema di punizioni fu efficace: per molte comunità si trattava di una ingiustificata intrusione dello Stato nella vita privata delle famiglie e degli individui<sup>25</sup>, e si preferì pagare le multe, piuttosto che permettere agli ispettori di controllare il rispetto dei regolamenti.

Inoltre, la frequente promulgazione di regolamenti e di ordini sul tema fin negli anni Trenta fa pensare, come notato da vari osservatori, che la trasformazione della realtà sociale, soprattutto nelle aree rurali, fu in effetti molto più lenta di quanto gli intellettuali riformisti si aspettassero.

La guerra contro il Giappone, che sconvolse la vita di migliaia di comunità anche nelle regioni interne della Cina, segnò un passaggio decisivo nello sradicare il costume. Ma ancora dopo il 1949, il nuovo governo del Partito Comunista Cinese, come aveva già fatto nelle regioni da esso controllato prima della guerra, reiterò il divieto, assieme a tutte le usanze – come il matrimonio combinato – ritenute arretrate e feudali. Fu negli anni Cinquanta, tuttavia, con la mobilitazione totale delle donne al lavoro, nelle campagne e nelle officine, che la fasciatura dei piedi delle bambine scomparve del tutto. L'unica fabbrica che in Cina produceva le calzature idonee per le donne, ormai anziane, con i piedi fasciati, ha finito la produzione nell'ultimo decennio del Novecento.

Eliminata dalla società, la fasciatura è rimasta come parte costitutiva dell'immaginario del passato cinese in funzione soprattutto del racconto dell'avvenuta liberazione delle donne nell'età moderna. Ma questo suo assurgere a simbolo è stato il frutto di un processo storico e ha riflesso concezioni culturali anch'esse specifiche, che spesso si stenta a riconoscere.

---

<sup>25</sup> Sulle difficoltà del rapporto fra istituzioni governative e società locale nelle campagne per lo sradicamento del costume cfr. D. Ko, *Cinderella Sisters*, cit., pp. 38-68; per un'analisi dei provvedimenti del governo nazionalista negli anni Trenta, si veda Yang Ximei, *Nanjing Minguo zhengfu jinzhi fumü chanzu de nuli ji qi chengxiao* (L'impegno e i risultati delle attività contro la fasciatura dei piedi durante il governo di Nanchino), in Bi Jundu-Liu Zhiqin (a cura di), *Jindai Zhongguo shehui shenghuo yu guanlian bianqian* (La vita sociale e il cambiamento di mentalità nella Cina moderna), Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 2001, pp. 255-283.

Fra il suo fungere da emblema dell'oppressione violenta e della vittimizzazione della donna nella Cina "feudale" e la sua concretezza di usanza senza dubbio dolorosa, ma che rivestiva un importante senso sociale e culturale agli occhi degli uomini e delle donne nel suo contesto d'origine, esiste dunque una distanza, della quale non sempre vi è sufficiente consapevolezza.

---

# “Più numerose di tutte le croci del Fronte Occidentale”

**Eleanor Rathbone e il dibattito sui matrimoni precoci in  
India (1887-1934)**

---

di

*Bruna Bianchi*

Abstract: This essay reconstructs the debate on child marriage in India and Great Britain since the end of XIX Century and dwells upon Eleanor Rathbone's involvement in the issue. It shows the importance of international feminist activism against sexual servitude within and outside marriage and the radical stance Rathbone took against the new ideology of cultural relativism.

Quali caratteristiche della camera di tortura mancano alla casa indiana?<sup>1</sup>

Nei primi decenni del Novecento il tema della schiavitù sessuale di donne e bambine fu al centro dell'impegno di molte femministe britanniche. Donne che in patria si erano impegnate per ottenere leggi che garantivano il diritto di voto e di proprietà, punivano la violenza domestica, tutelavano le prostitute da umilianti controlli statali, volsero il loro sguardo alle donne dell'impero. Alcune di loro – Nina Boyle, Eleanor Rathbone, Margaret Cousins – considerarono le pratiche della tratta, delle mutilazioni genitali femminili e dei matrimoni precoci come forme di tortura e schiavitù e denunciarono gli abusi sessuali all'interno del matrimonio<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Da un discorso alla *Indian Legislative Assembly* di Muthulakshmi Reddi nel 1928 citato da C.O. Moschetti, *Conjugal Wrongs don't Make Rights: International Feminist Activism, Child Marriage and Sexual Relativism*, tesi dottorale sostenuta presso l'Università di Melbourne, novembre 2005, p. 119.

<sup>2</sup> La complessità della riflessione delle femministe britanniche sulla condizione delle donne indiane è stata oggetto di numerosi studi. Si veda in primo luogo il saggio di B.N. Ramusack, *Cultural Missionaries, Maternal Imperialists, Feminist Allies: British Women Activists in India, 1865-1845*, in "Women's Studies International Forum", 13, 4, 1990, pp. 309-321; N. Chaudhuri-M. Strobel, *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*, Indiana University Press, Bloomington 1992; Per una rassegna degli studi si veda: B.N. Ramusack-A. Burton, *Feminism, Imperialism and Race: a Dialogue Between India and Britain*, in "Women's History Review", 3,4, 1994, pp. 469-481; Eadem, *Burdens of History. British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865-1915*, University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1994; K. Jayawardena, *The White Woman's Other*

I loro scritti e le loro attività a livello internazionale diffusero una consapevolezza nuova della condizione femminile, affermarono l'idea che le donne di tutto il mondo, indipendentemente dalla loro condizione sociale e culturale, avrebbero dovuto unirsi per abbattere oppressione e disuguaglianze.

Le pagine che seguono ricostruiscono il dibattito che si svolse in India e in Gran Bretagna sulla questione dei matrimoni precoci e si soffermano in particolare sul pensiero e l'attività di Eleanor Rathbone arricchendo il profilo della femminista britannica già apparso sulle pagine della rivista<sup>3</sup>.

### **La dipendenza economica delle donne: “l'arma più potente del dominio maschile”**

La condizione della donna sposata è la peggiore in ogni senso. Quando una donna decide di sposarsi, abbandona il lavoro e si occupa della casa e dei bambini, si avvia all'occupazione più pericolosa al mondo<sup>4</sup>.

Il 28 marzo 1933 alla Camera dei Comuni, nel corso di un dibattito sulla Costituzione indiana, Eleanor Rathbone, deputata indipendente e dal 1919 alla guida della più importante organizzazione femminile britannica: la *National Union of Societies for Equal Citizenship* (NUSEC), affermò che negli ultimi quattro anni il pensiero della condizione delle donne indiane non l'aveva mai abbandonata, né di giorno, né di notte<sup>5</sup>. L'anno successivo apparve *Child Marriage. The Indian Minotaur*, la sua opera più articolata sulla questione dei matrimoni precoci.

Dall'inizio del secolo fino al 1924, anno della pubblicazione del volume considerato il suo più importante: *The Disinherited Family*, la riflessione femminista di Eleanor Rathbone si era concentrata sulla condizione della donna all'interno della famiglia in Inghilterra. L'inchiesta sui bilanci famigliari dei lavoratori precari del porto di Liverpool (1909) e di quelli delle vedove (1913), le avevano rivelato le condizioni umilianti di subordinazione delle donne della classe operaia, la povertà, la sottoalimentazione, i maltrattamenti, l'eccesso di lavoro, le gravidanze continue, la svalutazione del ruolo materno, la progressiva perdita del rispetto di sé, la mortalità di parto che non accennava a diminuire.

---

*Burden. Western Women and South Asia during British Colonial Rule*, Routledge, New York-London 1995. Tra gli studi più recenti si veda la tesi di D. Bhattacharjee, *British Women's Views of Twentieth-Century India: An Examination of Obstacles to Cross-Cultural Understandings*, Miami University, 2007.

<sup>3</sup> B. Bianchi, *Profilo di una femminista: Eleanor Rathbone e l'etica della responsabilità*, DEP, 12, gennaio 2010, pp. 86-115, [www.unive.it/media/allegato/dep/n12-2010/Ricerche/06\\_Bianchi\\_c2.pdf](http://www.unive.it/media/allegato/dep/n12-2010/Ricerche/06_Bianchi_c2.pdf)

<sup>4</sup> Da un discorso parlamentare dell'11 maggio 1932, citato da J. Alberti, *Eleanor Rathbone*, Sage, London 1996, p. 86.

<sup>5</sup> <http://hansard.millbanksystems.com/commons/1933/mar/28/indian-constitutional-reform>

Troppi uomini inoltre avevano una concezione “primitiva dei diritti maritali”, ovvero come “il prezzo” che la moglie doveva pagare per il proprio mantenimento e che poneva le donne in una condizione umiliante di schiavitù sessuale<sup>6</sup>.

A differenza della maggior parte delle femministe che invocavano “uguale salario per uguale lavoro”, Rathbone affermò che le cause delle differenze salariali, che sfavorivano le donne sul mercato del lavoro e ponevano ostacoli insormontabili alla loro indipendenza, si dovevano ricercare nelle diverse conseguenze che il matrimonio aveva nella vita degli uomini e delle donne, nel mito dell’ “uomo che mantiene la famiglia” che relegava le donne nella sfera privata. La famiglia era l’istituzione in cui si riproducevano i rapporti di dominio e di subordinazione, un modello per l’intera organizzazione sociale. Era dunque dalla famiglia che avrebbe dovuto prendere le mosse il processo di emancipazione.

Quando, nel corso degli anni Venti e dei primi anni Trenta, il suo sguardo si estese al contesto internazionale, furono sempre le relazioni famigliari e matrimoniali ad apparirle cruciali nel destino delle donne di tutto il mondo.

Dal 1927 al 1935 le spose bambine in India e in Palestina, le piccole schiave di Hong Kong, le giovani kikuiu in Kenia divennero l’oggetto principale dei suoi scritti e delle sue interrogazioni parlamentari, le motivazioni dei suoi numerosi viaggi. L’impegno per il miglioramento delle condizioni delle donne nell’impero fu il principale obiettivo che si poneva nel 1929 presentandosi alle elezioni parlamentari<sup>7</sup>.

### **Mother India di Katherine Mayo**

Se la Signora Mayo avesse ammesso di essere venuta in India ad ispezionare le fogne, non ci sarebbe niente da ridire [...] ma per Mayo la fogna è l’India stessa<sup>8</sup>.

Ciò che, nell’estate 1927, le aprì gli occhi sulla condizione delle donne indiane fu l’opera della giornalista americana Catherine Mayo, *Mother India*<sup>9</sup>. La cruda descrizione in quelle pagine dell’oppressione femminile, del destino delle vedove e delle spose bambine la infiammò di indignazione e sentì un acuto senso di colpa per aver ignorato fino a quel momento una questione tanto drammatica. L’opera di Mayo era un attacco violento e intriso di razzismo alla causa nazionalista indiana: una nazione come l’India, degradata e corrotta da tabù religiosi e da pratiche

<sup>6</sup> E. Rathbone, *The Disinherited Family. A Plea for the Endowment of the Family*, Edward Arnold, London 1924, p. 89.

<sup>7</sup> Nella sessione parlamentare del 1929-1930 Eleanor Rathbone formulò 35 interrogazioni parlamentari di cui 12 sulla condizione delle donne nelle colonie. Sul numero e i soggetti delle interrogazioni parlamentari e dei discorsi pronunciati alla Camera si veda il prospetto riportato in S. Pedersen, *Eleanor Rathbone and the Politics of Conscience*, Yale University Press, New Haven 2004, p. 384.

<sup>8</sup> M.K. Gandhi, *Drain Inspector’s Report*, in “Young India”, 1928, citato in K. Jayawardena, *The White Woman’s Other Burden*, cit., p. 277.

<sup>9</sup> L’opera fu pubblicata a New York da Brace & Co.

crudeli – sosteneva Mayo – non poteva ottenere l'indipendenza. La giornalista americana aveva posto al centro della sua opera la condizione femminile non già perché avesse a cuore la sorte delle donne, ma perché percepiva che le relazioni matrimoniali e sessuali avrebbero fatto sensazione e si sarebbero rivelate efficaci nel sostenere la causa imperiale. In un solo anno il volume ebbe nove ristampe<sup>10</sup>.

L'opera apparteneva ad una lunga tradizione di propaganda imperialista che sfruttava cinicamente la condizione delle donne per contrastare le richieste del movimento nazionalista. Mayo, infatti, fu segretamente sollecitata a trattare lo scabroso argomento da un ufficiale britannico dell'*Intelligence (Indian Political Intelligence)*<sup>11</sup>.

Dalla giornalista americana, dalla sua volontà di dimostrare l'inferiorità degli indiani, l'intima perversione della religione e della cultura indù, Eleanor Rathbone prese ben presto le distanze, benché abbia sempre voluto riconoscere il debito di riconoscenza nei suoi confronti “per aver[le] aperto gli occhi su una responsabilità trascurata da lei stessa e dal movimento femminile”<sup>12</sup>.

Mentre la violenza alle donne per Mayo era un segno inequivocabile ed ineliminabile di una forza regressiva insita nelle caratteristiche razziali, per Eleanor Rathbone era l'espressione dell'universalità dell'oppressione femminile<sup>13</sup>. Nella consapevolezza che le conquiste delle donne in patria non avrebbero avuto conseguenze durevoli fino a che nel mondo fossero esistite forme estreme di sfruttamento, invitò la NUSEC ad estendere la propria attenzione e la propria attività oltre i confini nazionali.

Il senso di responsabilità delle donne britanniche a cui faceva appello, tuttavia, non era privo di un sentimento di superiorità. Quando, nel 1929, promosse un'assemblea dell'organizzazione per discutere la condizione delle donne indiane, non si preoccupò neppure di invitare le riformatrici e le nazionaliste del subcontinente. L'impetuosità con cui aveva abbracciato la causa dei matrimoni precoci la indusse a fare un passo falso per il quale fu aspramente criticata.

Com'era possibile – affermò Sri Maya Devi – che delle donne britanniche che mai si erano recate in India, volessero discutere dei problemi che affliggevano le donne indiane senza consultarle e senza neppure invitarle? Aveva una donna bianca il diritto di criticare la società indiana, proprio in un momento in cui il dominio coloniale faceva ricorso alla carcerazione di massa dei dirigenti del movimento di disobbedienza civile?<sup>14</sup>.

In quegli anni in India la sorte delle spose bambine e delle vedove era al centro dell'attenzione di riformatori e femministe ed era stata denunciata da Gandhi in

---

<sup>10</sup> Sull'opera di Mayo e sulla sua ricezione si veda: M. Sinha, *Reading Mother India: Empire, Nation, and the Female Voice*, in “Journal of Women's History”, 6, 2, 1994, pp. 6-44; Eadem, *Specters of Mother India. The Global Resctructuring of an Empire*, Duke University Press, Durham-London 2006.

<sup>11</sup> M. Sinha, *Refashioning Mother India: Feminism and Nationalism in Late-Colonial India*, in “Feminist Studies”, 26, 3, 2000, p. 627.

<sup>12</sup> M. Stocks, *Eleanor Rathbone*, cit., p. 201.

<sup>13</sup> S. Pedersen, *Eleanor Rathbone*, cit., p. 245.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

numerosi articoli. “È irreligioso dare sanzione religiosa ad una tradizione brutale” aveva scritto nel 1926; i matrimoni precoci erano contrari non solo all’autentico spirito religioso, ma anche allo *Swaraj* (autogoverno). Nell’aumento del numero delle spose e delle vedove bambine, nell’usanza di chiedere la dote, Gandhi vedeva una forza distruttiva e corrottrice della società e propose di dichiarare nulli i matrimoni infantili<sup>15</sup>. Commentando l’opera della Mayo, aveva scritto: “Possiamo ripudiare le accuse così come lei le ha formulate, ma non possiamo ripudiare la sostanza sottesa a molte delle sue affermazioni”<sup>16</sup>.

All’interno del movimento nazionalista anche Jawaharlal Nehru e la poetessa Srojini Naidu, accompagnarono la critica a Mayo all’impegno per le riforme sociali. Un impegno che in India era stato vivo fin dagli anni Ottanta dell’Ottocento.

Quando Eleanor Rathbone scoprì la drammaticità della condizione delle donne indiane ignorava la complessità del dibattito che si era svolto e che si stava svolgendo in India, così come ignorava la ricchezza della riflessione femminista indiana. Alla fine degli anni Venti, quando fece il suo ingresso alla Camera dei Comuni e in India si discuteva la legge che fissava a 14 anni il limite di età per contrarre matrimonio, la femminista britannica dovette confrontarsi con le questioni poste dal movimento nazionalista, dai riformatori, dalle organizzazioni femminili e con le posizioni del governo britannico. Ed è a questo contesto che, per meglio comprendere l’azione e il pensiero di Rathbone, dobbiamo ora rivolgere la nostra attenzione.

### **I matrimoni precoci e la critica femminista. Pandita Ramabai Sarasvati**

È giusto che la Grande regina Vittoria, una donna, sia la sovrana dell’Inghilterra e dell’India e che noi, che siamo donne, siamo sottoposte a una tale insopportabile tortura?<sup>17</sup>.

I matrimoni precoci, prescritti per le caste elevate sin dall’era cristiana, nel XIX secolo erano diffusi in tutto il subcontinente ed erano praticati da tutte le caste/classi e da tutti i gruppi religiosi<sup>18</sup>.

La divisione in caste, l’ossessione per la verginità, la volontà di opporre al dominio britannico una strenua difesa delle tradizioni e della propria identità culturale, avevano dato un forte impulso alla consuetudine sanzionata dalla religione e dalla legge dei matrimoni infantili non consensuali. Negli scritti delle donne, benché non numerosi a causa della loro esclusione dall’istruzione, l’età

<sup>15</sup> Su questo tema si veda M. Kishwar, *Gandhi and Women*, Manushi Prakashan, New Delhi 1986, in particolare pp. 2-8.

<sup>16</sup> Da una recensione a *Mother India*, pubblicata nel 1928 in “Young India” dal titolo *Drain Inspector’s Report*, citato da K. Jayawardena, *The White Woman’s Other Burden*, cit., p. 277.

<sup>17</sup> P. Ramabai Sarasvati, *The High-Caste Hindu Woman*, Rodgers Printing Co., Philadelphia 1887, p. 11.

<sup>18</sup> G. Forbes, *Women and Modernity: The Issue of Child Marriage in India*, in “Women’s Studies International Quarterly”, 2, 4, 1979, pp. 407-419.



fertile è ricordata come un periodo dominato dalla paura, vissuto come una coercizione orribile e traumatica. Nei versi popolari e nelle ninne nanne la casa è spesso definita un “luogo di tortura”<sup>19</sup>.

Il controllo della sessualità femminile nel sistema di pensiero bramino era ossessivo; esso era garanzia della purezza del sangue su cui si fondava la superiorità della casta. A causa dell’egemonia politica, economica e culturale del patriarcato bramino, l’adozione di tali pratiche di controllo legittimava l’innalzamento nella gerarchia castale.

Dopo la rivolta del 1857 che, com’è noto, aveva preso l’avvio dal mancato rispetto di un divieto religioso, il governo britannico si dimostrò molto attento a non alienarsi l’appoggio degli ambienti religiosi conservatori interferendo nelle questioni matrimoniali. Nel 1859, quando la regina d’Inghilterra assunse il titolo di imperatrice dell’India, promise la non ingerenza nella sfera religiosa occultando così le sofferenze delle donne indiane.

“Sarebbe stato necessario un atto di grande forza e coraggio per asciugare le lacrime di 21 milioni di donne indiane, sposate o vedove”. Sono parole di Pandita Ramabai Sarasvati, una donna di casta elevata, nota per aver tradotto la Bibbia in lingua marati, la prima a sfidare il patriarcato bramino con la parola, gli scritti e l’azione<sup>20</sup>. “Il caso di Pandita Ramabai – ha scritto Uma Chakravarti – non è uno di quei casi di invisibilità o di dimenticanza, tanto consueti nella storia delle donne, ma un caso di vera e propria soppressione”<sup>21</sup>.

Pandita Ramabai Sarasvati era figlia del bramino Ananda Shastri Dongre, un riformatore che, non concordando con l’interpretazione della tradizione religiosa che mortificava il ruolo delle donne, insegnò a leggere e a scrivere il sanscrito alla moglie e questa a sua volta lo insegnò e alle figlie. Per una tale eresia Ananda dovette comparire di fronte a una giuria composta da centinaia di personalità del mondo religioso. Egli riuscì ad evitare la scomunica, ma da quel momento scelse una vita di pellegrinaggio; decise inoltre di non far sposare Ramabai e ciò in conseguenza del triste destino della figlia maggiore andata in sposa da bambina<sup>22</sup>. Dopo la morte del padre nel corso della carestia, Ramabai e il fratello continuarono la vita errante trovando talvolta ospitalità presso famiglie indù di casta bramino. Lì osservò le crudeltà della vita coniugale, le condizioni delle spose bambine e delle piccole vedove. A Calcutta venne in contatto con gli ambienti riformatori e

<sup>19</sup> T. Sarkar, *Hindu Wife, Hindu Nation. Community, Religion, and Cultural Nationalism*, Permanent Black, New Delhi 2003, pp. 45, 241.

<sup>20</sup> Pandita, femminile di pandit, il titolo più elevato che veniva conferito ad uno studioso della lingua sanscrita, della religione, della filosofia, fu per la prima volta attribuito a una donna.

<sup>21</sup> Sulla figura di Pandita Ramabai (1858-1922) si veda: U. Chakravarti, *The Myth of “Patriots and Traitors”*: Pandita Ramabai, *Brahmanical Patriarchy and Militant Hindu Nationalism*, in K. Jayawardena-M. De Alvis (eds.), *Embodied Violence. Communalising Women’s Sexuality in South Asia*, Paul Press, New Delhi 1996, pp. 240-296; Eadem, *Rewriting History. The Life and Times of Pandita Ramabai*, Kali for Women, New Delhi 1998; M. Kosambi, *Pandita Ramabai Through Her Own Words: Selected Works*, Oxford University Press, Oxford 2000.

<sup>22</sup> Poiché il marito disattese gli accordi presi con il padre di vivere con la famiglia di lei e dedicarsi ad una vita di studio, la piccola dovette affrontare il destino di milioni di bambine indiane precocemente sposate.

nel 1880 sposò per libera scelta e con rito civile un avvocato bengalese per casta a lei inferiore. Rimasta vedova con una bimba dopo soli 16 mesi di matrimonio, rifiutò la vita reclusa, scelse la vita pubblica e l'azione a favore delle donne, al loro diritto all'uguaglianza, alla dignità e all'autorealizzazione.

Contrariamente alla maggior parte dei riformatori che cercavano di conciliare le riforme con le scritture, Ramabai ripudiò l'induismo e si convertì al cristianesimo, una religione che le appariva fondata sulla compassione e mantenne sempre un atteggiamento critico nei confronti dei riformatori a causa del loro scarso coraggio. Neppure le persone istruite, i riformatori, scrisse, prestano grande attenzione alla condizione femminile e ignorano completamente il problema dell'istruzione "per timore di essere derisi".

Solo l'azione delle donne per le donne avrebbe potuto alleviare la loro drammatica condizione. In primo luogo – a parere di Ramabai – esse avrebbero dovuto acquisire consapevolezza della "profondità della propria degradazione" riconoscendo nella religione l'origine dell'oppressione. Con queste parole nel suo profilo autobiografico ricorda il suo percorso personale:

Avevo solo una vaga idea delle dottrine religiose indù che risalivano alla mia infanzia, ma quando iniziai a leggere i sacri libri della legge, esse si presentarono di fronte ai miei occhi con assoluta chiarezza. A poco a poco aprii gli occhi: mi andavo rendendo conto della mia condizione disperata in quanto donna, e mi diveniva via via più chiaro che non ci sarebbe stato posto per me in alcun luogo<sup>23</sup>.

Così, nel 1882 fondò l'associazione Arya Mahila Samaj, con lo scopo di porre fine ai matrimoni precoci, vietare il matrimonio a uomini già sposati se la moglie fosse stata ancora in vita, andare in aiuto alle donne povere e promuovere l'educazione femminile. Nel 1883 si recò a Londra dove entrò in contatto con istituzioni cristiane impegnate nell'attività di aiuto alle donne cadute nella rete della prostituzione. L'11 giugno di quello stesso anno, in una lunga lettera all'ex governatore della Presidenza di Bombay (Sir Bartle Saheb Bahadoor) dal titolo *The Cry of Indian Women*, scriveva:

In India le donne considerano che essere nate tali sia la conseguenza di un peccato; e io stessa condivido una tale opinione perché penso che la condizione delle donne in India non è migliore di quella degli animali all'inferno. [...] Tanto per cominciare, sembra gli Indiani pensino che nessuno dovrebbe avere una figlia femmina e ciò in base alla convinzione che le donne a questo mondo non hanno alcuna utilità. Benché questa convinzione non sia universale, essa è generale<sup>24</sup>.

Perciò le bambine venivano trascurate e persino uccise nei primi giorni di vita. Il peso di mantenere e crescere una bambina era ben espresso nel detto: "È più difficile allevare una bambina che mantenere un elefante". Appena possibile, quindi, ci si liberava delle figlie combinando un matrimonio – molto spesso in età prepubere e con uomini adulti – abbandonandole ad un destino di maternità e vedovanza precoce. Un destino a cui non vi era via d'uscita.

<sup>23</sup> Citato da U. Chakravarti, *Rewriting History*, cit., p. 309.

<sup>24</sup> P. Ramabai Sarasvati, *The Cry of Indian Women*, in M. Kosambi, *Pandita Ramabai Through Her Own Words*, cit., p. 106.

Le vedove, infatti – continua Ramabai – non sono considerate umane; l'essere sopravvissute al marito è in se stessa una colpa. Allontanate da tutti come portatrici di sventura, costrette alla rasatura del capo, alla rigida clausura, ai lavori più umili, a consumare non più di un pasto al giorno, considerate morte socialmente e sessualmente, a migliaia ricorrevano al suicidio.

Tutto ciò poteva accadere perché le donne erano considerate impure per natura.

Per quanto grande sia il peccato commesso da un uomo, egli è sempre considerato un essere puro, ma le donne sono considerate impure per natura. C'è un detto molto diffuso: "l'uomo è un frammento d'oro, la donna un vaso di terra". Il significato di questo detto è che se anche l'oro cade nella sporcizia non perde niente del suo valore, ma se il vaso di coccio è posto in un luogo impuro, nessuno vorrà più toccarlo. Gli uomini, non soltanto ripetono questo detto, ma agiscono in conformità ad esso<sup>25</sup>.

L'esistenza delle donne aveva valore esclusivamente a fini riproduttivi e di piacere; arbitri della loro vita erano la famiglia e la comunità, una comunità fondata su pratiche sessuali che davano agli uomini il diritto di infliggere la tortura e la morte.

Nell'ottobre del 1883 Ramabai si convertì al cristianesimo. Più che di un credo, tuttavia, ella sentiva il bisogno di avere una missione. Da quando aveva accolto presso di sé una vedova di 12 anni, incolpata della morte del marito, l'istituzione di una casa rifugio per le donne divenne la sua principale aspirazione. Si recò quindi negli Stati Uniti presso una lontana cugina e si dedicò alla raccolta di fondi. Nel 1887 pubblicò la sua opera più importante: *The High-Caste Hindu Woman*. In questo scritto, un autentico manifesto femminista, l'autrice analizza con profondità di studiosa le sacre scritture indù, in particolare il Codice Manu, le leggi indiane e britanniche e ritorna sul destino delle donne indiane.

Quando nasce una bambina, "il padre annuncia freddamente che un "nulla" è nato nella sua casa. Da questa espressione si intende che è nata una bambina e che molto probabilmente in questo mondo sarà un nulla"<sup>26</sup>. Perciò l'infanticidio era cosa facile, tanto dal punto di vista materiale che morale; uccidere una bimba era come "schiacciare un insetto". L'oppio era un rimedio ben adatto allo scopo come pure quell'abile pressione delle dita sul collo, conosciuta come "mettere il chiodo nella gola"<sup>27</sup>.

La soppressione delle bambine, benché vietata per legge, era diventata una pratica culturale diffusa e il censimento del 1880 aveva rivelato che la popolazione femminile era di 5 milioni inferiore a quella maschile.

Tornata in India, nel 1889 fondò a Bombay una casa rifugio per le vedove, un'istituzione per donne di tutte le caste, al di fuori del controllo degli uomini, dove regnava la assoluta libertà religiosa.

Mentre Ramabai scriveva la sua opera principale, in India si stava dibattendo il caso giudiziario di Rukhmabai, una giovane che sfidò le leggi britanniche e i precetti religiosi indù rifiutando la coabitazione con il marito.

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>26</sup> P. Ramabai Sarasvati, *The High-Caste*, cit., p. 25.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 26.

## Il caso Rukhmabai

La privazione dei diritti non consiste per la donna nel fatto che essa non può votare o amministrare la giustizia [...]; qui si tratta invece di essere uguali all'uomo dal punto di vista delle relazioni sessuali<sup>28</sup>.

Nel marzo 1884 Dadaji Bhikaji si rivolse al tribunale di Bombay affinché riconoscesse i suoi diritti coniugali e obbligasse la moglie, Rukhmabai<sup>29</sup>, alla coabitazione e alla consumazione del matrimonio. La giovane apparteneva ad una influente famiglia di casta elevata; la madre, rimasta vedova all'età di 17 anni, rifiutò di vivere in condizione di vedovanza e si risposò. Il padre adottivo diede in sposa la figliastra undicenne a Dadaji, ma la trattene presso sé occupandosi della sua istruzione. A Rukhmabai fu anche consentito di avere una vita sociale ed essa frequentò la *American Mission House* dove conobbe Edith Pechey, femminista scozzese che esercitava la professione medica in India.

Quando Dadaji avanzò la richiesta di restituzione dei diritti maritali, la giovane donna rifiutò. Ne nacque un caso giudiziario destinato a diventare il più noto di tutta l'India nel XIX secolo<sup>30</sup>. Per la prima volta una donna istruita rifiutava il principio della non consensualità del matrimonio. Una sentenza a suo favore avrebbe legittimato il rifiuto del matrimonio combinato da parte di molte altre giovani e pertanto la reazione dei nazionalisti ortodossi – ai quali non sfuggiva che l'ardire della giovane proveniva da una nuova coscienza di sé conferitale dall'istruzione – fu violentissima. Uno dei suoi leader equiparò l'accesso da parte delle donne all'istruzione all'evirazione dell'induismo:

Il movimento per l'educazione della donna sferrerà un attacco alla nostra religione con l'intenzione di castrarla<sup>31</sup>.

E tuttavia la sentenza di primo grado emessa nel 1885 negò a Dadaji i diritti maritali. Ne seguì il più ampio dibattito sulla sessualità femminile che l'India abbia mai conosciuto fino a tempi molto recenti. I nazionalisti ortodossi raccolsero la somma necessaria per il ricorso in appello e l'anno successivo il tribunale rovesciò il giudizio precedente imponendo alla giovane donna la coabitazione con il marito. Ancora una volta Rukhmabai rifiutò. Nel 1887 ella scrisse a Ramabai. Nella lettera

<sup>28</sup> Lev N. Tolstoj, *La sonata a Kreutzer*, BUR, Milano 2007 [ed. or. 1889], p. 89.

<sup>29</sup> Per i nomi indiani ho sempre mantenuto la trascrizione che compare nella storiografia in lingua inglese (la prevalente sull'argomento) al fine di facilitare le ricerche bibliografiche.

<sup>30</sup> Sul caso Rukhmabai si veda U. Chakravarti, *Rewriting History*, cit., pp. 254-260; A. Burton, *From Child Bride to "Hindoo Lady": Rukhmabai and the Debate on Sexual Respectability in Imperial Britain*, in "The American Historical Review", 103, 4, 1998, pp. 1119-1146.

<sup>31</sup> R. Kumar, *The History of Doing. An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India 1800-1990*, Kali for Women, New Dehli 1993, p. 77.

si coglie il risentimento nei confronti del governo coloniale che, invece di promuovere l'eguaglianza tra uomini e donne, si era fatto garante della tradizione:

I dotti e civili giudici della corte sono decisi a far rispettare in questo secolo illuminato le leggi disumane applicate in tempi barbari, 4.000 anni fa. Mi hanno imposto non solo di andare a vivere con quell'uomo, ma anche di sostenere le spese processuali. Pensa a questa decisione straordinaria! Non stiamo vivendo sotto l'imparziale governo britannico che si vanta di una giustizia uguale per tutti? Non siamo governati da una regina, una donna? Mia cara amica, sarò forse stata gettata in prigione quando riceverai questa lettera perché non posso obbedire agli ordini del giudice Farran. Non c'è speranza per le donne indiane, né sotto gli Indù, né sotto i britannici [...] in nessun caso il governo britannico potrà agire contro la legge indù<sup>32</sup>.

Tutto questo era inevitabile – commentava Ramabai – poiché il dominio britannico in India si fondava su un patto tra uomini.

Poiché ho appreso dal passato, non sono stata sorpresa dalla sentenza del tribunale di Bombay. Mi stupisco unicamente del fatto che una donna indifesa come Rukhmabai abbia osato levare la sua voce contro la potente legge indù, contro il potente impero britannico, contro i 129 milioni di uomini, i 330 milioni di dei indù perché tutti si erano uniti per schiacciarla e annientarla. Non posso biasimare il governo britannico per non aver difeso una donna indifesa; esso sta solo adempiendo gli impegni presi con gli uomini indiani<sup>33</sup>.

La vicenda si concluse con la rinuncia da parte di Dadaji alla restituzione dei diritti maritali. Da allora Rukhmabai si dedicò alla propria formazione nel campo della medicina e all'esercizio della professione a favore delle donne. Era la via auspicata da Ramabai per le donne indiane. Solo così avrebbero potuto incoraggiare donne e bambine, che mai avrebbero rivelato a un uomo le torture sessuali a cui erano sottoposte, a parlare delle proprie sofferenze.

Il volume di Pandita Ramabai e il caso Rukhmabai portarono la questione dei matrimoni precoci in India all'attenzione internazionale ed incoraggiarono il nascente movimento femminile<sup>34</sup>. Negli anni Ottanta numerose donne indiane istruite si recarono all'estero, fondarono associazioni, si impegnarono per l'affermazione del diritto delle donne all'istruzione e per superare le restrizioni famigliari e culturali. Il caso Rukhmabai coinvolse direttamente anche alcune donne britanniche, in particolare Edith Pechey-Phipson. Laureatasi in medicina ad Edimburgo e trasferitasi a Bombay nel 1883, sostenne Rukhmabai nel corso del procedimento giudiziario e nel 1890 si espresse pubblicamente sulle conseguenze drammatiche dei matrimoni precoci. In una conferenza, pubblicata in venti lingue – tra le più diffuse nel subcontinente – affermò: “per secoli siete stati figli di bambine. Non c'è modo migliore per diventare servi dei servi”<sup>35</sup>. Sempre, nella storia, le crudeltà inflitte alle donne erano state giustificate sulla base della

<sup>32</sup> P. Ramabai Sarasvati, *The High-Caste*, cit., pp. 36-37.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>34</sup> Sull'attivismo femminile a livello internazionale in difesa di Rukhmabai si veda: P. Anagol-McGinn, *The Age of Consent Act (1891) Reconsidered: Women's Perspectives and Participation in the Child-Marriage Controversy in India*, in “South-Asia Research”, 12, 2, 1992, pp. 100-118.

<sup>35</sup> K. Jayawardena, *the White Woman's Other Burden*, cit., pp. 82-85.

religione, tanto in Oriente che in Occidente. E ricordava ai suoi uditori la caccia alle streghe<sup>36</sup>.

### **Il caso Phulmonee e il dibattito sull'età del consenso**

Non so quanti hanno ho. Non ho raggiunto la pubertà. Dormivo quando mio marito mi ha preso la mano. Ho gridato e mi ha chiuso la bocca [...] Mi ha stuprato contro la mia volontà. Quando gridavo mi prendeva a calci sulla pancia. Mio marito non mi mantiene, mi sgrida e mi batte. Non posso vivere con lui<sup>37</sup>.

Non si era da molto concluso il caso Rukhmabai, quando, nel 1890, un caso di ben maggiore gravità si impose all'attenzione dell'opinione pubblica. Phulmonee, una bambina di poco più di 10 anni, fu stuprata a morte dal marito di 35 anni, Hati Mari. Era uno dei tanti casi di morte di bambine in età prepubere in seguito alle torture sessuali da parte dei propri mariti, casi ignorati o condonati dalla giustizia britannica. Nonostante le prove esibite dai medici delle gravissime lesioni che la bambina aveva riportato, le lunghe ore di agonia a causa dell'inarrestabile emorragia, il giudice, riconoscendo che la legge consuetudinaria indù salvaguardava il "diritto dell'uomo di godere di un corpo femminile infantile", assolse Hati Mari. Inoltre, si leggeva nella sentenza, Phulmonee aveva già avuto rapporti sessuali con il marito e questi non poteva immaginare che una "penetrazione più vigorosa" avrebbe causato danni alla bambina. Per di più, essa aveva, benché di poco, superato i 10 anni, ovvero l'età del consenso.

Quello di Phulmonee non era un caso isolato. Nel solo Bengala nel 1872 i casi certificati di morte per stupro maritale erano stati 205 e il 20% delle nascite era avvenuto da madri di 11-13 anni<sup>38</sup>.

Fin dagli anni Settanta, e in particolare nei due decenni successivi, alcuni riformatori indiani avevano sollevato la questione delle unioni infantili e avevano chiesto al governo di elevare l'età del matrimonio e del consenso ai rapporti sessuali. La proposta sollevò l'opposizione di quella parte del movimento nazionalista che legava la causa dell'indipendenza alla conservazione del fervore religioso radicato nella tradizione e nelle pratiche matrimoniali<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> E. Lutzker, *Edith Pechey-Phipson, M.D.: Untold Story*, in "Medical History Journal", 11, 1, 1967, pp. 41-45.

<sup>37</sup> Citato da Tanika Sarkar a dimostrazione del fatto che, in seguito all'approvazione della legge che elevava a 12 anni l'età del consenso, alcune madri trovarono il coraggio di denunciare gli stupri subiti dalle figlie e la stampa diede voce anche alle bambine nelle aule dei tribunali. T. Sarkar, *Hindu Wife, Hindu Nation*, cit., p. 225.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 237.

<sup>39</sup> Su questo tema si veda K. Jayawardena, *The White Woman's Other Burden*, cit., pp. 91-106; M. Sinha, *Refashioning Mother India*, cit. pp. 623-644.

Il riformatore più noto, un giornalista di Bombay, Behramji Malabari, nel 1884 aveva pubblicato lo scritto che aveva dato avvio alla proposta di riforma: *Notes on Infant Marriage and Enforced Widowhood*<sup>40</sup>. Nel 1890 si era recato in Inghilterra e aveva rivolto un appello alle organizzazioni femminili affinché si interessassero alla sorte di milioni di vedove indiane. In quello stesso anno 1.600 “donne indù inviarono una petizione alla regina in sostegno della riforma”<sup>41</sup> e l’anno successivo numerose donne occidentali che esercitavano la professione medica in India rivolsero un appello al Vicerè corredandolo con la descrizione di casi gravi di lesioni riportate dalle bambine in conseguenza dei rapporti sessuali e parti prematuri<sup>42</sup>.

La mobilitazione femminile a sostegno della riforma fu un fattore di non secondaria importanza nel determinare la violenza dell’opposizione<sup>43</sup>.

L’ostilità delle comunità ortodosse al progetto di riforma, la riluttanza del governo ad immischiarsi in questioni religiose e in tradizioni culturali, condusse ad una riforma debole e ambigua.

La proposta di legge, approvata nel 1891, elevava l’età del consenso da 10 a 12 anni, equiparava la consumazione del matrimonio sotto i 12 anni allo stupro (punito con dieci anni di reclusione o con la deportazione a vita), ma non poneva alcun limite di età alla celebrazione dei matrimoni rendendo così estremamente difficile verificare e punire la consumazione del matrimonio al di sotto del limite dell’età del consenso.

Il consenso, inoltre, era definito solo in termini biologici; la nozione di libera volontà era completamente assente. I riformatori, infatti, fondarono gran parte delle loro argomentazioni sulla biologia: il menarca – sostenevano – era solo l’inizio di un processo che avrebbe condotto alla maturità sessuale. Essi non diedero voce alle donne e non le coinvolsero nella protesta ed anche le loro scelte di vita rivelarono quanto fossero legati alla tradizione. Uno dei più influenti riformatori di Bombay, M. G. Ranade, rimasto vedovo, si rifiutò di sposare a sua volta una vedova e sposò una bambina.

E tuttavia, per la prima volta, una proposta di legge riconosceva alle donne il diritto alla vita. Essa incrinò, seppure leggermente, l’apparato ideologico che sorreggeva le pratiche matrimoniali e indebolì la retorica del sacrificio di cui era intriso il discorso nazionalista ortodosso. Per la prima volta, si ammetteva che lo stupro potesse avvenire anche all’interno del matrimonio (una possibilità che in Gran Bretagna, dove si supponeva che i matrimoni fossero consensuali, non esisteva) e lo stato assumeva su di sé la responsabilità nei confronti della sposa bambina sottraendola all’esclusivo controllo della famiglia e della comunità.

L’idea che all’interno del matrimonio le pratiche sessuali maschili potessero essere considerate stupri indignò al massimo grado i nazionalisti ortodossi. Lo stupro, infatti, non era interpretato in termini di violazione dell’integrità femminile,

---

<sup>40</sup> In *Being a collection of opinions, for and against, received by Mr. Behramji Malabari, from representative, Hinhi gentlemen and official and other authorities*, Voice of India, Bombay 1887.

<sup>41</sup> R. Kumar, *The History of Doing*, cit., p. 25.

<sup>42</sup> K. Mayo, *Mother India*, Harcourt-Brace, New York 1927, pp. 441-442.

<sup>43</sup> P. Anagol-McGinn, *The Age of Consent Act (1891) Reconsidered*, cit.

di sofferenza e violenza, bensì di onore. In nessun caso la donna poteva essere disonorata dal marito e il sacrificio delle bambine era necessario alla salute fisica e mentale dell'uomo consentendogli di svolgere il suo ruolo nella società.

La reazione dei nazionalisti ortodossi fu più aspra nel Bengala dove più diffusi erano i matrimoni infantili e più numerosi i casi di stupro maritale. Già nel febbraio 1891 a Calcutta un'imponente e chiassosa manifestazione di protesta aveva coinvolto indù, musulmani ed appartenenti ad altre religioni<sup>44</sup>.

Elevando l'età del consenso – sostenevano gli ortodossi – lo stato compiva una interferenza senza precedenti; se, infatti, le prime mestruazioni (un evento che poteva verificarsi prima dei 12 anni) non fossero avvenute nella casa del marito, l'utero era considerato contaminato e impuro, così come i figli che esso avrebbe accolto.

Di fronte ad un dominio straniero, fonte per gli uomini di ansie e deprivazioni, il nazionalismo ortodosso collocò il suo progetto di riscatto nazionale nello spazio che percepiva ancora come autonomo e inviolato, ovvero la famiglia e il proprio modo di vivere le relazioni coniugali ponendo il corpo della donna al centro del conflitto. L'erosione del potere economico e politico delle caste elevate negli anni del dominio britannico, infatti, benché compensata da un nuovo ruolo all'interno dell'amministrazione e nelle professioni liberali che si andavano aprendo, alimentava un senso di precarietà e insicurezza<sup>45</sup>.

L'accesso alle professioni, agli alti gradi dell'istruzione, alle cariche amministrative, fino alla prima decade del Novecento consentì alla casta bramifica di conservare il suo peso nella società. Tuttavia, la sfida al suo dominio a lungo incontestato, la riaffermazione su nuove basi della propria supremazia all'interno della nuova struttura di classe promossa dal governo coloniale, causarono forti tensioni, una crisi culturale e di identità che si tentò di risolvere con il radicamento nella tradizione inasprendo il dominio sulle donne.

All'immagine della donna vittima dei riformatori il nazionalismo ortodosso in un primo tempo oppose l'immagine tradizionale di purezza e spiritualità, di sacrificio volontario. La moglie bambina era descritta come una "deliziosa piccola bambola", un sacro gioiello di castità e spiritualità che la portava a desiderare i sacrifici imposti fino all'immolazione, un evento velato di erotismo: la donna che tiene teneramente in grembo i piedi del marito mentre si abbandonava all'avvolgente abbraccio delle fiamme<sup>46</sup>.

La capacità delle donne di affrontare il dolore era presentata come l'ultima speranza di un popolo sottomesso. Alle rappresentazioni idealizzate della sposa bambina, infrante dalla risonanza dei casi di morte per stupri e percosse inflitte alle

---

<sup>44</sup> Sul caso Phulmonee si veda in particolare P. Anagol-McGinn, *The Age of Consent*, cit.; U. Chakravarti, *Rewriting History*, cit., pp. 175-187; M. Sinha, *Colonial Masculinity. The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late XIX Century*, Manchester University Press, Manchester 1997, pp. 138-180.

<sup>45</sup> Il movimento ascensionale delle caste inferiori, le quali si avvalsero delle opportunità offerte dal regime coloniale, provocarono tensioni che sfociarono in una controversia sul matrimonio delle vedove, una pratica diffusa tra le caste inferiori e proibita in quelle elevate. U. Chakravarti, *Rewriting History*, cit., p. 203).

<sup>46</sup> T. Sarkar, *Hindu Wife, Hindu Nation*, cit., pp. 191-225.



giovanissime spose da parte dei loro mariti, si andò sostituendo quella disciplinare che poneva l'enfasi sui sacrifici doverosamente imposti dall'età dell'infanzia per preservare la religione e lo spirito della nazione. E i matrimoni infantili continuarono.

Il governo britannico fu talmente allarmato dall'opposizione ortodossa che, dopo soli cinque giorni dall'approvazione della legge che modificava il codice penale, si preoccupò di limitarne l'efficacia; il Vicerè si affrettò ad inviare circolari in cui si raccomandava che le inchieste sull'applicazione della legge venissero svolte esclusivamente da magistrati indiani. Il segretario della *Public Health Society* scrisse al governatore del Bengala assicurando il pieno rispetto delle leggi indù in tema di pratiche matrimoniali, "questioni su cui nessun governo potrebbe e dovrebbe interferire"<sup>47</sup>. La convinzione che la famiglia fosse l'ultimo spazio di indipendenza del colonizzato era dunque rafforzata dal governo coloniale che, arrogandosi il diritto a governare lo spazio pubblico, continuava a promettere il rispetto di quello privato e intimo affidandolo, di fatto, alle leggi consuetudinarie.

Dopo il 1891 la questione dei matrimoni infantili per molti anni non fu più al centro del dibattito pubblico. Lo spettro del malcontento braminitico non cesserà mai di condizionare le autorità britanniche. Come scrisse Eleanor Rathbone nel 1934, dopo la revisione del codice "l'opinione pubblica sembra essersi addormentata per altri 30 anni"<sup>48</sup>. Non così l'interesse delle femministe che rimase sempre vivo, tanto in India che in Gran Bretagna.

### Indipendenza nazionale e questione femminile

Le tradizioni induriscono gli esseri umani di fronte a qualsiasi degradazione uccidendo quella parte della loro natura che dovrebbe opporre resistenza<sup>49</sup>.

Nel secondo decennio del Novecento, quando in India si andavano formando le prime organizzazioni femminili e si andava sviluppando un nuovo nazionalismo liberale che tentava di coniugare il progetto di indipendenza con l'affermazione dei diritti universali, la condizione femminile riemerse all'interno del dibattito nel quale intervennero anche alcune donne britanniche.

Il 2 giugno del 1910 sulle pagine di "Common Cause", organo della *National Union of Women's Suffrage Societies*, Olive Chandler pubblicò un lungo articolo dal titolo: *How Women Are Treated in India*. In questo scritto, che ebbe vasta risonanza, Chandler faceva un lungo elenco dei mali che affliggevano le donne indiane: esse non erano considerate esseri umani, nessun diritto era riconosciuto alla loro persona e gli uomini le consideravano loro proprietà, al pari degli animali.

<sup>47</sup> *Ivi*, 212-213.

<sup>48</sup> E. Rathbone, *Child Marriage: The Indian Minotaur. An Object Lesson From the Past to the Future*, Allen & Unwin, London 1934, p. 21.

<sup>49</sup> A. Besant, *Political Status of Women*, Watts, London 1885, p. 10.

Con straordinaria frequenza le neonate erano “strangolate, avvelenate o lasciate morire di fame”; le bambine erano avviate alla prostituzione nei templi o date in sposa. Anche la proibizione dell’immolazione delle vedove era rimasta lettera morta e se la pira era scomparsa, era stata sostituita da forme di tortura occulte, dette “cold suttee”. Era dunque inutile sopprimere singole pratiche oppressive, occorreva migliorare la condizione femminile nel suo complesso, a partire dall’estensione alle donne del diritto di voto e l’articolo si concludeva con l’elogio del suffragismo britannico<sup>50</sup>. Nelle settimane successive giunsero al giornale numerose lettere di conferma dei fatti citati da Chandler, da parte per lo più di persone che avevano lavorato in India e che avevano un’esperienza diretta delle condizioni di vita delle donne<sup>51</sup>.

Sul rapporto tra matrimoni precoci e indipendenza nazionale intervenne nel 1913 Annie Besant (1847-1933) con lo scritto *Wake up, India*<sup>52</sup>. Femminista e socialista, aveva in seguito abbracciato la teosofia e negli anni Novanta si era trasferita in India. Nella sua visione spiritualista induismo e rigenerazione nazionale erano strettamente connessi. Perciò aveva a lungo esitato ad esprimersi sulla condizione femminile nel timore che la questione dei matrimoni precoci potesse contribuire a gettare discredito sul popolo indiano e danneggiare così la causa dell’indipendenza. Besant – la prima donna eletta alla presidenza dell’*Indian National Congress* – faceva risalire le cause della diffusione della pratica dei matrimoni precoci al decadimento della condizione femminile in seguito alle invasioni musulmane ed esortava gli uomini indiani a riportare l’India alla sua antica grandezza, quando tra i sessi regnava l’uguaglianza. Per riprendere il suo posto tra le nazioni forti e vitali, l’India aveva bisogno di uomini vigorosi; il suo futuro dipendeva dall’abolizione dei matrimoni precoci fonte di malattie nervose, invecchiamento prematuro, di mancanza di vitalità<sup>53</sup>. All’obiezione che le unioni con le bambine erano necessarie in una società che prescriveva in modo rigido i confini all’interno dei quali si poteva contrarre matrimonio, Besant rispondeva appellandosi ai padri affinché combinassero matrimoni con uomini che dividevano la stessa consapevolezza dei mali delle unioni infantili. Besant si rivolgeva dunque agli uomini indiani a cui stava a cuore la causa dell’indipendenza, la rigenerazione nazionale e spirituale dell’India, un processo in cui il naturale destino delle donne rimaneva quello di mogli e di madri.

L’attività e il pensiero di Annie Besant, il suo rilievo all’interno del movimento nazionalista e femminile, ebbero una grande risonanza a livello internazionale; a tutt’oggi non c’è storia dell’India contemporanea che non la menzioni. Un acuto

<sup>50</sup> O. Chandler, *How Women Are Treated in India*, in “Common Cause”, June 2, 1910.

<sup>51</sup> Si veda: A. Burton, *Burden of History*, cit., pp. 181, 197. L’articolo fu oggetto anche di numerose critiche, ma prevalentemente di persone che non avevano un’esperienza diretta della situazione indiana.

<sup>52</sup> In base ai dati del censimento, nella sola provincia di Madras si potevano contare 673 vedove al di sotto dei 5 anni, 4.072 tra i 5 e i 10 anni e 18.323 tra i 10 e i 15 anni. A. Besant, *Wake up, India. A Plea for Social Reform*, Theosophical Publishing House, Madras 1913, pp. 65-69.

<sup>53</sup> Su Annie Besant si veda: N. Anderson Fix, *Bridging cross-cultural feminisms: Annie Besant and Women’s Rights in England and India, 1874-1933*, in “Women’s History Review”, 3, 4, 1994, pp. 563-580.

contrasto con il silenzio che ha a lungo circondato la figura di Pandita Ramabai, la femminista che aveva sfidato il patriarcato indiano e che al miglioramento della condizione delle spose e delle vedove bambine aveva dedicato la propria vita.

Aspre critiche alle posizioni di Annie Besant vennero da altre femministe britanniche, in particolare da Margaret Cousins (1878-1954), suffragista e musicista irlandese che dal 1915 si era stabilita in India quando il marito aveva accolto la proposta di Annie Besant di recarsi a Madras per lavorare come giornalista. Nel 1916 Cousins fondò la *Abala Abhivardini Samaj* (Società per il miglioramento della condizione femminile). A differenza di Besant e di molti esponenti del nazionalismo, per Cousins la questione femminile era cruciale, non un obiettivo secondario, una “distrazione” da quello prioritario dell’indipendenza. Nell’autobiografia scritta insieme al marito, *We Two Together*, così ricorda il ruolo secondario attribuito dai movimenti nazionalisti al tema della condizione femminile, tanto in Europa che in India:

L’ostilità dell’Irish Parliamentary Party alla rivendicazione del voto da parte delle donne, sulla base del fatto che avrebbe avuto un effetto negativo per la causa principale della libertà, trovava il suo equivalente nel rifiuto di Annie Besant di porre il voto alle donne alla base del programma della sua Home Rule League<sup>54</sup>.

Seguace di Gandhi e cofondatrice delle più importanti organizzazioni femminili – la *Women’s Indian Association* (WIA) e della *All India Women’s Conference* (AIWC) – nel corso degli anni Cousins inviò petizioni al governo per l’istruzione delle ragazze, l’abolizione dei matrimoni precoci, la chiusura dei bordelli, il diritto delle donne all’eredità. Sulla condizione femminile in India pubblicò due volumi: *The Awakening of Asian Womanhood* (1922) e *Indian Womanhood Today* (1941). Nel 1931 organizzò la *All-Asian Women’s Conference* che pose all’ordine del giorno l’uguaglianza nel matrimonio e nel lavoro, l’accesso alle strutture sanitarie e, soprattutto, la proibizione dei matrimoni infantili a cui aveva dedicato gran parte delle sue energie<sup>55</sup>.

Le relazioni di amicizia con le ragazze e le loro famiglie mi diedero l’opportunità di penetrare nella vita domestica degli indù. Nel mezzo del suo fascino e della sua dolcezza, il mio cuore fu straziato dalla tragedia della maternità prematura. Una ragazzina dall’intelligenza brillante e dal futuro promettente fu costretta a lasciare gli studi dall’obbligo sociale di sposarsi all’inizio della pubertà. Morì con il suo primo bambino. Una delle nostre ragazze di 13 anni fu data in sposa ad un vedovo di 30 anni. Ho discusso con il padre, ma invano; doveva scegliere tra il matrimonio della bambina o l’ostracismo dalla casta, e scelse l’alternativa meno eroica. [...] Ero disgustata dalla schiavitù e dal trattamento indegno delle donne a causa del dominio sconsiderato degli uomini e crebbe dentro di me la determinazione a fare tutto il possibile per favorire l’ingresso delle donne nella vita pubblica e soprattutto legislativa così che questi e altri mali potessero essere corretti<sup>56</sup>.

Mentre dunque, benché lentamente, l’istruzione femminile si stava diffondendo e molte donne che avevano avuto questa opportunità si impegnavano per il

<sup>54</sup> J.H. Cousins-M.E. Cousins, *We Two Together*, Ganesh, Madras 1959, p. 331.

<sup>55</sup> Su Margaret Cousins, oltre alla sua autobiografia si veda: *Mrs. Margaret Cousins and Her Work in India: With a Brief Sketch of Her Colleagues and Comrades*, Avvai Home, Madras 1956.

<sup>56</sup> J.H. Cousins-M.E. Cousins, *We Two Together*, cit., p. 331.

suffragio e le riforme sociali, la piaga dei matrimoni precoci continuava ad affliggere milioni di bambine e di ragazze.

### **La schiavitù sessuale alla Società delle Nazioni**

La schiavitù [della donna] consiste proprio in ciò, che l'uomo desidera e ritiene ottima cosa servirsene come strumento di piacere [egli] è sempre lo stesso corrotto proprietario di schiave<sup>57</sup>.

La questione dei matrimoni precoci fu al centro del dibattito politico internazionale a partire dal 1921, quando la Società delle Nazioni raccomandò ufficialmente ai paesi membri di elevare a 21 anni l'età minima per il consenso ai rapporti sessuali e quando il dibattito sui diritti del bambino era al culmine<sup>58</sup>. Ciò che preoccupava la Società delle Nazioni era il fenomeno della tratta; la raccomandazione, infatti, non riguardava il consenso all'interno del matrimonio. Furono le organizzazioni femminili a porla in primo piano<sup>59</sup>. La partecipazione femminile alle indagini e alle elaborazioni della Società delle Nazioni fu particolarmente attiva all'interno della *Advisory Committee on Traffic on Women and Children* approvata dal Consiglio della Società delle Nazioni nel settembre 1921. La Commissione, di cui dal 1925 fece parte anche Eleanor Rathbone, incluse nella sua indagine anche i matrimoni precoci, contestò la definizione di schiavitù limitata alla sfera del lavoro, estese la nozione di tratta fino a comprendere quella che avveniva a scopo di matrimonio e rivelò che i matrimoni combinati non erano un problema esclusivamente indiano, ma che erano diffusi anche in Occidente, in Gran Bretagna e negli Stati Uniti.

In ogni paese le leggi difendevano le pratiche sessuali degli uomini, la loro domanda di schiavitù sessuale e la loro pretesa di accedere sessualmente alle bambine. Fu Nina Boyle a porre per la prima volta la questione della tratta a scopo di matrimonio. Nel 1931, in un opuscolo dal titolo: *What is Slavery? An Appeal to Women*, una critica radicale della Convenzione contro la schiavitù approvata a Ginevra nel 1925 dalla Società delle Nazioni, scriveva:

Una forma di schiavitù tanto accuratamente evitata è il traffico a scopo di matrimonio, per mettere in grado gli uomini di avere degli eredi, per mettere in atto i loro cerimoniali religiosi o tribali, o per gratificare la loro libidine sotto la copertura del decoro [...]. Non c'è via di fuga, non c'è protesta possibile, è una condanna a vita. Quando si pensa all'indignazione in questo paese quando si verifica un'aggressione nei confronti di una bambina e quando si pensa che milioni di bambine sono condannate a questo dalla nascita, sono cresciute per

<sup>57</sup> Lev N. Tolstoj, *La sonata a Kreutzer*, cit., p. 123.

<sup>58</sup> Nel 1919 era sorta per opera di Eglantyne Jebb *Save the Children*, nel 1923 seguì la Carta dei diritti del bambino. Pur non facendo esplicito riferimento alla schiavitù sessuale, nell'articolo 4 la contemplava quando affermava che il bambino avrebbe dovuto essere protetto da qualsiasi forma di sfruttamento.

<sup>59</sup> La Convenzione istitutiva della Società delle Nazioni tracciata a Parigi nel 1919 non prevedeva la presenza delle donne. Le organizzazioni femminili tuttavia, riuscirono a far approvare l'art. 7 in cui si affermava che tutti gli organismi della Società erano aperti alle donne.

questo, sono mandate a questo destino come pecore al macello, è lecito chiedersi: Che Cosa è la Schiavitù?<sup>60</sup>.

E mentre le bambine venivano comprate e vendute come spose o come prostitute nei templi – continuava Nina Boyle – la *British India Society* e la *Anti-Slavery Society* dichiaravano che in India la schiavitù era scomparsa<sup>61</sup>.

La schiavitù sessuale e le torture domestiche che ne derivavano non erano considerate forme di schiavitù e di tortura e lo sfruttamento sessuale delle bambine era diffuso in tutte le culture.

In *What is Slavery?* Boyle rivolgeva un “ringraziamento caloroso” a Eleanor Rathbone, segno della collaborazione tra le due femministe nella definizione di tortura e schiavitù<sup>62</sup>.

Nel 1929, immediatamente dopo la sua elezione, Rathbone aveva avviato una stretta collaborazione con la duchessa di Atholl, deputata del partito conservatore e fondatrice della *Committee for the Protection of Coloured Women*. L’11 dicembre 1929, in un discorso alla Camera sulla condizione delle donne africane, aveva criticato l’ipocrisia di chi sosteneva che “sotto la bandiera britannica non esisteva la schiavitù” e dava alla schiavitù il nome di “consuetudini domestiche”. In Africa le donne continuavano ad essere considerate alla stregua di oggetti. Esse erano vendute, barattate, ereditate, usate per saldare un debito, per fare un regalo, un turpe commercio che le autorità britanniche non impedivano. Vi era poi la questione dei “riti matrimoniali”, vere e proprie torture.

Se questa non è schiavitù, che cos’è? Sopportare la tortura e la mutilazione, essere venduta in sposa a un uomo che si aborrisce, essere obbligata a partorire senza un trattamento decoroso [...] essere separata forzatamente dai propri figli. Sono queste cose meno violente e umilianti e degradanti per l’umanità perché le persone che le compiono hanno legami di parentela con le donne che le subiscono?<sup>63</sup>.

Nel febbraio del 1930, insieme alla duchessa di Atholl e a Nina Boyle, Rathbone aveva sollevato la questione delle *mui-tsai*, le piccole schiave domestiche di Hong Kong. Per le ragazze cinesi cedute come domestiche, infatti, si trattava anche dell’appropriazione del loro corpo e la vendita delle bambine doveva essere considerata una forma di schiavitù<sup>64</sup>.

Ma era la questione dei matrimoni precoci a dominare i suoi pensieri da quando il volume della Mayo le aveva fatto conoscere il destino di milioni di bambine e donne indiane<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> C.N. Boyle, *What is Slavery? An Appeal to Women*, Grubb, Croydon 1931, pp. 5-6.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>62</sup> Anche la Children Protection Committee di Save the Children che denunciò il traffico di bambini aborigeni dall’Australia per scopi sessuali e fece riferimento al lavoro di Boyle e Rathbone.

<sup>63</sup> Hansard, cit., 11 dicembre 1929, col. 307-308.

<sup>64</sup> Su questo tema si veda il saggio di S. Pedersen, *The Maternalist Movement in British Colonial Policy: The Controversy over Child Slavery in Hong Kong 1917-1941*, in “Past & Present”, n. 171, 2001, pp. 161-202.

<sup>65</sup> Nel 1930 (18 luglio) apparve lo scritto *Women of Colour* in “The Woman’s Leader”, pp. 183-184 e nel 1931, l’articolo: *Child Marriage in India*, in “Hibbert Journal”, 29, 4, 1931.

### La mobilitazione femminile per il *Sarda Act*

Abbiamo avuto anche troppe leggi fatte per noi dagli uomini; vogliamo farle noi le leggi<sup>66</sup>.

Il 28 settembre 1929 veniva approvato il *Sarda Act* che innalzava l'età minima matrimoniale a 14 anni<sup>67</sup>. Fu grazie al movimento organizzato delle donne indiane se si giunse a questo mutamento legislativo<sup>68</sup>. L'approvazione del *Child Marriage Restraint Act*, noto come *Sarda Act*, dal nome del suo proponente, Rai Sahib Harbilas Sarda, fu il tema attorno al quale per la prima volta le donne indiane si imposero sulla scena politica per ottenere le riforme sociali. Nel 1917 era sorta la *Women's Indian Association (WIA)*<sup>69</sup>. Nei suoi primi dieci anni di vita l'attività dell'associazione era stata assorbita dalle questioni del suffragio, ma nel 1927 aveva promosso un'azione capillare per elevare dell'età del matrimonio a 16 anni per le ragazze e a 21 per i ragazzi. L'abolizione dei matrimoni precoci era l'obiettivo primario della *All India Women's Conference (AIWC)* sorta nel 1927. Muthulakshmi Reddi, cofondatrice della WIA, la prima donna ad ottenere la laurea in medicina all'Università di Madras e ad essere eletta in una assemblea legislativa, pronunciò discorsi accorati sulla condizione delle spose bambine. Consapevole di essere un peso per la famiglia – affermò il 27 marzo 1928 all'*Indian Legislative Assembly* – la bambina sente sempre parlare con ansietà del problema del matrimonio.

Naturalmente la bambina condivide i sentimenti dei genitori. So di molti casi in cui ragazze sensibili si sono uccise dandosi fuoco con il kerosene per evitare ai genitori le spese e le preoccupazioni del matrimonio. Ma neppure queste tragedie sono riuscite a smuovere il paese. [...]. Nel corso di 16 anni di pratica medica tra le classi elevate indù ho curato molte madri bambine dai 12 ai 15 anni, non senza paura e apprensione per l'esito di quei travagli innaturali. Sono rimasta seduta accanto al loro letto giorno e notte col cuore pesante, compiangendo inutilmente la loro triste condizione, una condizione non derivata dalla loro libera scelta, non per loro imprudenza, ma per una tradizione cieca e senza senso della nostra società e per la superstizione e l'ignoranza dei genitori<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> M. Sinha, *Refashioning Mother India*, cit., p. 633.

<sup>67</sup> Nella sua versione originale la legge era più radicale di quella approvata; essa prevedeva, ad esempio, che si potessero annullare i matrimoni. Anche Gandhi criticò il *Sarda Act* per la sua timidezza riformatrice: l'età del matrimonio avrebbe dovuto essere innalzata a 16 o 18 anni. Su questo tema si veda M. Kishwar, *Gandhi and Women*, cit.

<sup>68</sup> Oltre al citato saggio di Sinha, *Refashioning Mother India*, si veda: G.H. Forbes, *Women and Modernity*, cit., pp. 411-415.

<sup>69</sup> La WIA sorse nel 1917 per iniziativa di Dorothy Jinarajadasa e Margaret Cousins; essa era affiliata alla *International Alliance for Suffrage and Equal Citizenship*.

<sup>70</sup> Citato in C. O. Moschetti, *Conjugal Wrongs don't Make Rights*, cit., p. 164.

La mobilitazione delle donne per il *Sarda Act* fece uscire il dibattito dalla sfera religiosa per abbracciare la questione sociale e di genere. Le donne presentarono se stesse come agenti del mutamento e la questione femminile come cruciale nel processo di modernizzazione che implicava l'adozione del suffragio universale. Alla fine del 1927 l'*Indian National Congress*, la *Theosophical Society* e l'*Indian National Social Reform Conference* approvarono la *Women's Charter* che denunciava la doppia morale, affermava la necessità di abolire le differenze salariali e chiedeva i sussidi di maternità per le lavoratrici. Alcune attiviste, come Kamalabai Lakshman Rau, rifiutarono l'autorità dei testi sacri e auspicarono nuovi *shastras* per le donne. Nel 1925 era sorto un nuovo movimento, il movimento del *Self-Respect*, il quale sosteneva che nessuna forma di emancipazione sarebbe stata possibile senza l'abolizione del sistema castale<sup>71</sup>. Una radicalità che nel nascente movimento femminista indiano di orientamento liberale non ebbe risonanza.

Fu all'interno di questo fermento che venne nominata la Joshi Committee per raccogliere informazioni e pareri sulla proposta di legge. La Commissione, presieduta da Sir Moropant Joshi, era composta interamente da indiani, tra cui due giudici e quattro avvocati, ad eccezione di una laureata in medicina britannica. Tra gli indiani, sei erano indù e tre musulmani.

Il rapporto della Commissione Joshi fu presentato nel settembre 1929. Da oltre 8.000 questionari e 400 interviste, raccolte in nove volumi, la Commissione delineò un quadro drammatico: il 42% della popolazione femminile indiana si era sposata prima dei 15 anni e il matrimonio era stato consumato immediatamente dopo la cerimonia senza alcun riguardo per l'età della giovane moglie. Una tale "tradizione" era diffusa tanto nelle comunità indù (48,4%) tanto in quelle musulmane (37,01%).

E la situazione, si leggeva nel rapporto, era di gran lunga peggiore di quella descritta nelle sue pagine "perché non volevamo urtare o provocare inutilmente i sentimenti degli ortodossi"<sup>72</sup>. Commentava Eleanor Rathbone:

Medici, direttrici di ospedali, avvocati, lavoratori sociali e politici appartenenti ad ogni regione, comunità e casta hanno portato davanti agli occhi [della Commissione] le storie strazianti delle bambine torturate, una dopo l'altra<sup>73</sup>.

Le rivelazioni del rapporto Joshi furono confermate dalla relazione al Censimento del 1931. John Megaw, consulente medico dell'India Office, in una nota all'interno del censimento del 1931 scriveva: "Cento spose bambine su 1.000 sono destinate a morire di parto [...] e circa 200.000 madri muoiono ogni anno dando alla luce il proprio figlio"<sup>74</sup>.

Le tecniche dilatorie adottate dallo stato coloniale nell'iter di approvazione del provvedimento, i tentativi di limitarne l'efficacia nel periodo immediatamente

<sup>71</sup> Il movimento fondato nel 1925 da Periyar Ramasami che incoraggiava i matrimoni intercastali. Sul ruolo delle donne nel movimento si veda: V. Ramaswamy, *Tamil Separatism and Cultural Negotiation: Gender Politics and Literature in Tamil Nadu*, in "Social Scientist", 27, 5-6, 1998; M. Sinha, *Refashioning Mother India*, cit., pp. 637-639.

<sup>72</sup> E. Rathbone, *Child Marriage: The Indian Minotaur*, cit., p. 23.

<sup>73</sup> E. Rathbone, *Child Marriage in India*, in "Hibbert Journal", 29, 4, 1931, p. 613.

<sup>74</sup> E. Rathbone, *Child Marriage: The Indian Minotaur*, cit., p. 26.

successivo furono oggetto della denuncia di Eleanor Rathbone in Parlamento e nei suoi scritti, in particolare in *Child Marriage. The Indian Minotaur*, un testo che fece conoscere all'opinione pubblica britannica e internazionale gli esiti della Commissione Joshi. "È un paradosso – aveva scritto nel 1931 – che uno dei documenti più terribili mai scritti da un popolo su se stesso, il migliore degli auspici per l'autogoverno [...] sia passato pressoché inosservato"<sup>75</sup>.

### ***Il Minotauro indiano***

Se fossi un'estremista penso che dovrei credere che sia parte della maledizione di Eva il fatto che gli uomini nascano ciechi, sordi e muti di fronte alle sofferenze della maternità maltrattata<sup>76</sup>.

Profondamente colpita dalle critiche che le erano state rivolte anni prima, nel 1932, all'età di 59 anni, Eleanor Rathbone seguì il consiglio delle femministe indiane e si recò in India. Lì si rese conto del disprezzo e della durezza con cui le autorità parlavano della popolazione indiana. Alla sua domanda se il *Sarda Child Marriage Act* fosse rispettato, si sentì rispondere che ogni riforma sociale superava di almeno un secolo la capacità degli indiani di comprenderla. Anche in patria dovette riconoscere che il governo non aveva alcuna intenzione di sollevare la questione femminile, tanto meno nel momento in cui Gandhi aveva lanciato la campagna di disobbedienza civile. Al suo ritorno in Inghilterra, quando si immerse nella stesura di *Child Marriage*, la sua fiducia nella missione civilizzatrice dell'imperialismo britannico era ormai infranta.

Dedicò la sua opera "a tutte quelle donne indiane che hanno sofferto o che stanno lottando contro i mali descritti in questo libro" e nella prefazione le invitava ad imitare l'eroe Teseo e uccidere il Minotauro, ovvero il rito sacrificale delle bambine e accusava il governo britannico di non aver fatto nulla per migliorare la condizione femminile nel timore di alienarsi il consenso degli uomini indiani.

Consultate gli innumerevoli volumi sull'India che compaiono nei cataloghi di una qualsiasi buona biblioteca [...] consultate l'indice alla voce "donna", non troverete niente, talvolta qualche paragrafo e poche frasi [...]. Non c'è dubbio che la tendenza generale dell'amministrazione britannica, interamente composta di uomini, abbia voluto escludere la questione femminile<sup>77</sup>.

*Child Marriage* affrontava tutti i mali che affliggevano le donne: l'insufficienza dell'assistenza sanitaria, l'analfabetismo diffuso, le leggi matrimoniali ingiuste, il crudele destino delle vedove, le morti di parto, i traumi dello "stupro maritale", le conseguenze devastanti delle gravidanze premature. Terrore e dolore nel corso dei lunghi travagli, infatti, portavano con grande frequenza "alla follia". Solo dopo giorni di sofferenze le ragazze venivano portate all'ospedale e gli uomini talvolta

<sup>75</sup> *Child Marriage in India*, cit., p. 609.

<sup>76</sup> E. Rathbone, *Child Marriage: The Indian Minotaur*, cit., p. 121.

<sup>77</sup> *Ivi*, pp. 15-16.



portavano con sé la corda che veniva normalmente usata per legare al letto il cadavere.

Le donne che accompagnavano la paziente si battevano il petto e piangevano; gli uomini ci chiedevano aiuto ma ricordavano a se stessi che questo era il normale destino delle donne<sup>78</sup>.

Il censimento del 1931 verificò che rispetto al 1921 il numero dei matrimoni di bambine al di sotto dei 10 anni era più che raddoppiato, quello delle bambine al di sotto dei 5 anni era quadruplicato, aumenti che in parte erano avvenuti tra il 1929 e il 1930<sup>79</sup>. Il *Sarda Act*, infatti, approvato nell'ottobre del 1929, era entrato in vigore solo il 1° aprile 1930. La corsa al matrimonio delle bambine era stata più accentuata tra i musulmani. Se gli indù, infatti, avevano acquisito l'abitudine del *purda*, ovvero la reclusione delle giovani spose in parti della casa senza uscite verso l'esterno e dove le finestre erano poste all'altezza del soffitto, i musulmani avevano mutuato dalla maggioranza indù il costume dei matrimoni precoci<sup>80</sup>. Una rivelazione della Commissione Joshi che Rathbone rimproverava a Katherine Mayo di aver ignorato nel suo secondo volume, *A Digest of the Evidence and Report of the Indian Age of Consent Committee*<sup>81</sup>.

La legge inoltre, che non prevedeva adeguate misure di protezione per le giovani donne che avessero voluto testimoniare, ponendo ostacoli insormontabili alla sua applicazione.

La moglie-bambina indiana in cui è stata inculcata fin dalla più tenera età l'idea della devozione al marito, affronterà qualsiasi sofferenza piuttosto di testimoniare contro di lui in un tribunale<sup>82</sup>.

Da quando era entrato in vigore il *Sarda Act* all'agosto 1932 erano stati celebrati 473 processi di cui solo 17 si erano conclusi con una condanna.

Vi erano poi le conseguenze dell'oppressione femminile sulla composizione della popolazione. Tubercolosi, decessi in seguito al parto, denutrizione, soppressione delle bambine alla nascita, erano le cause della differenza tra popolazione maschile e femminile: il censimento del 1931 aveva rivelato che il numero delle donne era inferiore di ben 11 milioni rispetto a quello degli uomini. Declino costante della popolazione femminile a partire dall'inizio del secolo, proibizione alle vedove di risposarsi e diffusione della poligamia, diminuivano costantemente l'età in cui le bambine venivano cedute in matrimonio dalle famiglie. Per arrestare la spirale della violenza occorreva in primo luogo riconoscere il posto di ciascuno nella catena delle responsabilità.

---

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>79</sup> *Ivi*, pp. 60, 64-66, 46.

<sup>80</sup> Al *purda* si doveva imputare l'alta mortalità femminile per tubercolosi. A Calcutta nel 1929 nella classe di età tra i 10 e i 20 anni la mortalità per tubercolosi tra i ragazzi e le ragazze era 1 a 5; nella classe di età tra i 20 e i 30 anni da 1 a 3, *Ivi*, p. 125. Sui censimenti della popolazione indiana, la loro attendibilità e le denunce di Rathbone si veda: T.L. Alborn, *Age and Empire in the Indian Census, 1871-1931*, in "Journal of Interdisciplinary History", 30, 1, 1999, pp. 61-89.

<sup>81</sup> E. Rathbone, *Child Marriage in India*, cit., p. 610.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 19.

Senza dubbio, la responsabilità maggiore di queste crudeli tradizioni sta in chi le pratica. Ma non ci sono forse due tipi di responsabilità? – la responsabilità primaria per i mali che noi causiamo direttamente, la responsabilità secondaria per i mali che combattiamo troppo debolmente quando questa lotta rientra nella sfera delle nostre competenze o dei nostri doveri?<sup>83</sup>.

In *Child Marriage* la femminista britannica dedicava due capitoli ai rimedi che, sulla base della propria esperienza all'interno delle organizzazioni femminili, sentiva di dover suggerire alle attiviste indiane<sup>84</sup>.

Rathbone auspicava campagne capillari condotte con ogni mezzo al fine di informare e scuotere l'opinione pubblica e non risparmiava critiche al movimento per l'indipendenza, ai suoi attivisti – uomini e donne – che non ponevano con sufficiente energia al centro del loro programma la questione femminile.

Qualsiasi cosa si pensi del movimento del Congresso, dei suoi obiettivi e dell'utilità dei suoi metodi, non possiamo meravigliarci né rammaricarci del fatto che le donne indiane abbiano fatto causa comune con i loro uomini in un grande movimento di risveglio della coscienza nazionale. Le alternative – passività o conflitto di finalità – sarebbe stato di cattivo augurio per la futura collaborazione di uomini e donne nella cittadinanza e nelle comuni cose della vita. E tuttavia, che esempio di strana incongruenza tra attività e bisogni umani il fatto che ciò che ha rotto il silenzio secolare delle donne indiane e le ha condotte alla rivolta non è stato il senso dell'ingiustizia delle leggi o la crudeltà delle tradizioni che le tormentano, ma la richiesta dell'autodeterminazione, dello "status di Dominion", della "completa indipendenza". La spiegazione, forse, sta nel fatto che le donne che si sono ribellate non sono state quelle che hanno sofferto<sup>85</sup>.

Una "ribellione generale delle donne indiane" contro i matrimoni precoci e i mali a questi connessi sarebbe stata più utile di ogni altra cosa alla causa dell'autogoverno e per elevare agli occhi del mondo intero la reputazione dell'India di ogni altra cosa<sup>86</sup>. Una mobilitazione che doveva includere anche quella per il suffragio. Questione sociale e questione politica, infatti, le apparivano inscindibili e su questa base criticava alcune dichiarazioni di Gandhi:

Con incongruenza tipicamente maschile – poiché nessuno ha insistito con maggior tenacia per il voto e la rappresentanza di coloro che maggiormente gli stanno a cuore, ovvero gli Intoccabili – [Gandhi] ha affermato: "Possono le donne gettare sempre il biasimo sugli uomini e salvare la propria coscienza? [...]. Se vogliono, possono lottare per il suffragio. Non costa né tempo, né fatica. È un passatempo innocente. Ma dove sono le donne coraggiose che vorranno lavorare tra le spose bambine e tra le vedove bambine, che non si concederanno riposo e non lo consentiranno agli uomini fino a che i matrimoni infantili non saranno diventati impossibili?"<sup>87</sup>.

Il volume fu accolto con favore dalle femministe indiane con cui Eleanor Rathbone intrecciò duraturi rapporti di amicizia<sup>88</sup>, in particolare da Muthulakshmi

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>84</sup> Si veda, nella rubrica *Documenti* in questo stesso numero della rivista la traduzione dell'ultimo capitolo.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> "Young India", 7 ottobre 1926.

<sup>88</sup> Muthulakshmi Reddi ed Eleanor Rathbone entrarono in rapporto epistolare dal 1929 al 1936. Rathbone lesse e diffuse lo scritto di Reddi, *My experiences as a Legislator*.

Reddi che lo considerava un documento “non solo sugli orrori del matrimonio precoce, ma anche sull’indifferenza e l’apatia degli amministratori indiani e britannici su questo male”<sup>89</sup>.

*Child Marriage* è una riflessione sull’oppressione maschile, trasversale a tutte le culture. I matrimoni precoci, infatti, così come le mutilazioni genitali, non erano una questione di cultura o di religione, bensì l’espressione dell’universale dominio sulle donne, una violazione dei diritti umani<sup>90</sup>.

La solidarietà umana tra tutte le donne era per lei un principio irrinunciabile, al di là di ogni divisione nazionale. “Quando si tratta di sofferenze femminili [...] non posso preoccuparmi di distinzioni nazionali”<sup>91</sup>.

Nessun governo di uomini avrebbe mai migliorato la condizione delle donne, solo la forza del femminismo avrebbe potuto e saputo farlo.

---

<sup>89</sup> Citato in C. O. Moschetti, *Conjugal Wrongs don’t Make Rights*, cit., p. 175.

<sup>90</sup> Rathbone ha anticipato le tendenze affermatesi di recente in seno alle Nazioni Unite e alle organizzazioni internazionali delle donne. Si veda a questo proposito S. Oldfield, *Eleanor Rathbone and India*, in *AJWS*, 3, 3, 1997, p. 166. Altre studiose hanno considerato la posizione di Rathbone e di altre femministe britanniche come influenzata da pretese egemoniche sulla base di un orientamento culturale imperialista. Si veda ad esempio: A. Burton, *The White Woman’s Burden: British Feminists and the Indian Woman, 1866-1915*, in “Women’s Studies International Forum”, vol. 13, 4, 1990, pp. 295-308; J. Alberti, *Eleanor Rathbone*, cit.; Ead., *Burdens of History*, cit.

<sup>91</sup> Lettera a Muthulakshimi Reddi, maggio 1931, in S. Pedersen, *Eleanor Rathbone*, cit., p. 256.

---

# La tratta di donne e bambine nella recente giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo

---

di

*Alessandra Annoni*

**Abstract:** The article examines the recent case-law of the European Court of Human Rights concerning trafficking in human beings, especially women and children. Relying on an evolutive interpretation of the prohibition of slavery, servitude and compulsory labour (Article 4 of the European Convention of Human Rights, hereinafter ECHR), the Court held that trafficking in human beings – within the meaning of Article 3(a) of the 2000 Palermo Protocol and Article 4(a) of the 2005 European Anti-Trafficking Convention – falls within the scope of the ECHR. Furthermore, according to the Court, the content of the States Parties' due-diligence obligation to protect people under their jurisdiction from trafficking must be assessed in the light of the specific rules for the prevention and repression of this practice set forth by the main anti-trafficking treaties.

## **Gli obblighi internazionali degli Stati in materia di tratta degli esseri umani**

La tratta degli esseri umani è un fenomeno complesso<sup>1</sup>. Ad attirare l'attenzione della comunità internazionale fu anzitutto il commercio di donne e bambine reclutate a scopo di prostituzione o altre forme di sfruttamento sessuale, fiorente già all'inizio del Novecento. Gestita da organizzazioni criminali con ramificazioni transnazionali, la cosiddetta "tratta delle bianche" portava sovente le vittime lontano dal proprio Paese di origine, ponendole alla mercé dei propri sfruttatori. Per contrastare il fenomeno, si rendeva necessario uno sforzo comune, che coinvolgesse tanto gli Stati di reclutamento quanto quelli di transito e destinazione finale delle vittime. A questo scopo furono elaborate, nella prima metà del Novecento, diverse convenzioni internazionali, tutt'ora in vigore, che obbligano gli Stati parti ad adottare, in collaborazione fra loro, le misure ritenute necessarie per

---

<sup>1</sup> E. Decaux, *Les formes contemporaines de l'esclavage*, in "Recueil des cours", CCCXXXVI, 2008, pp. 9 ss.; S. Scarpa, *Trafficking in Human Beings: Modern Slavery*, Oxford University Press, Oxford 2008; A.T. Gallagher, *The International Law of Human Trafficking*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

prevenire e reprimere il reclutamento di donne e bambini a scopo di sfruttamento sessuale<sup>2</sup>.

Lo sfruttamento della prostituzione e la pornografia, però, non sono le uniche motivazioni della tratta: questa, infatti, viene praticata anche in vista dell'assoggettamento delle vittime a lavoro forzato, matrimonio forzato, servitù domestica e traffico di organi. Gli strumenti internazionali elaborati a partire dalla seconda metà del Novecento ne tengono conto, dilatando la nozione internazionale di tratta.

I primi segni di questa evoluzione si rinvencono nella Convenzione del 1979 per l'eliminazione della discriminazione contro le donne, il cui art. 6 obbliga gli Stati parti ad adottare le misure necessarie a reprimere "all forms of traffic in women"<sup>3</sup>, e nella Convenzione del 1989 sui diritti del fanciullo, il cui art. 35 impone la predisposizione di misure idonee a prevenire "the sale of or traffic in children for any purpose or in any form"<sup>4</sup>. Il 18 marzo 1994, poi, è stata adottata la Convenzione inter-americana sulla tratta internazionale di minori, che contiene una definizione piuttosto articolata del fenomeno. Vi rientra, oltre alla tratta a scopo di sfruttamento sessuale, quella finalizzata a qualsiasi altro scopo vietato nello Stato di reclutamento o in quello di destinazione<sup>5</sup>. Di tenore analogo è il Protocollo addizionale alla Convenzione sui diritti del fanciullo sulla vendita di minori, la prostituzione e la pornografia infantili del 25 maggio 2000, che vieta – pur senza definirla come "tratta" – la vendita di minori a scopo di sfruttamento sessuale, traffico di organi o lavoro forzato<sup>6</sup>.

Di recente, la definizione di tratta è stata estesa fino a ricomprendere gli atti che hanno per vittime persone adulte di sesso maschile. Il Protocollo sulla tratta di persone adottato a Palermo nel dicembre 2000, in particolare, considera tratta di esseri umani:

[T]he recruitment, transportation, transfer, harbouring or receipt of persons, by means of the threat or use of force or other forms of coercion, of abduction, of fraud, of deception, of the abuse of power or of a position of vulnerability or of the giving or receiving of payments or benefits to achieve the consent of a person having control over another person, for the purpose of exploitation. Exploitation shall include, at a minimum, the exploitation of the prostitution

<sup>2</sup> L'Accordo di Parigi del 18 maggio 1904 per assicurare una protezione efficace contro il traffico criminale conosciuto sotto il nome di "tratta delle bianche" (in League of Nations, *Treaty Series*, vol. 1, p. 83), la successiva Convenzione relativa anch'essa alla repressione della "tratta delle bianche" del 4 maggio 1910 (Ivi, vol. 3, p. 275), la Convenzione internazionale per la repressione della tratta delle donne e dei fanciulli del 30 settembre 1921 (Ivi, vol. 9, p. 415), la Convenzione per la repressione della tratta delle donne adulte dell'11 ottobre 1933 (in League of Nations, *Treaty Series*, vol. 150, p. 431) e la Convenzione per la repressione della tratta degli esseri umani e dello sfruttamento della prostituzione altrui del 2 dicembre 1949 (in United Nations, *Treaty Series*, vol. 96, p. 271).

<sup>3</sup> Corsivo aggiunto. La raccomandazione generale n. 19, adottata dal Comitato per l'eliminazione della discriminazione contro le donne il 19 gennaio 1992, specifica che: "In addition to established forms of trafficking there are new forms of sexual exploitation, such as sex tourism, the recruitment of domestic labour from developing countries to work in developed countries and organized marriages between women from developing countries and foreign nationals" (UN Doc. A/47/38).

<sup>4</sup> Corsivo aggiunto.

<sup>5</sup> Cfr. l'art. 2 della Convenzione (Organization of American States, *Treaty Series*, No. 79).

<sup>6</sup> Cfr. l'art. 3 della Convenzione, in United Nations, *Treaty Series*, vol. 2171, p. 227.

of others or other forms of sexual exploitation, forced labour or services, slavery or practices similar to slavery, servitude or the removal of organs. [...] The recruitment, transportation, transfer, harbouring or receipt of a child for the purpose of exploitation shall be considered 'trafficking in persons' even if this does not involve any of [the means mentioned above]<sup>7</sup>.

Questa definizione è stata successivamente ripresa, nella sostanza, dalla decisione-quadro sulla lotta alla tratta degli esseri umani, adottata dal Consiglio dell'Unione europea il 19 luglio 2002, e dalla Convenzione del Consiglio d'Europa sulla lotta contro la tratta degli esseri umani, adottata a Varsavia il 16 maggio 2005 ma entrata in vigore soltanto il 1° febbraio 2008<sup>8</sup>.

Gli Stati vincolati al rispetto di questi strumenti sono tenuti ad adottare una serie di misure volte a prevenire e a reprimere la tratta. Vengono in rilievo, fra gli altri: l'obbligo di intraprendere azioni positive tese a scoraggiare il reclutamento delle vittime ed il loro trasferimento all'estero<sup>9</sup> (ad esempio fornendo informazioni adeguate alle famiglie più vulnerabili ed assicurando controlli efficaci alle frontiere); l'obbligo di condurre un'inchiesta adeguata<sup>10</sup>, cooperando con gli altri Stati interessati<sup>11</sup>, in relazione ad ogni presunto caso di tratta; l'obbligo di prevedere sanzioni penali efficaci per i trafficanti di esseri umani<sup>12</sup> e l'obbligo di assicurare la necessaria assistenza alle vittime<sup>13</sup>.

### **La carenza di meccanismi di controllo specifici**

Le convenzioni internazionali sulla tratta degli esseri umani adottate in ambito universale non prevedono l'istituzione di organi di controllo *ad hoc*, competenti a vigilare sul rispetto degli obblighi pattizi. L'art. 32 della Convenzione delle Nazioni Unite contro il crimine organizzato transnazionale del 2000, di cui il

<sup>7</sup> Cfr. l'art. 3 del Protocollo addizionale alla Convenzione delle Nazioni Unite contro la criminalità organizzata per prevenire, reprimere e punire la tratta di persone, in particolare di donne e bambini, adottato dall'Assemblea generale il 15 novembre 2000 e successivamente aperto alla firma degli Stati nel corso di una Conferenza svoltasi a Palermo dal 12 al 15 dicembre 2000 (*Official Records of the General Assembly*, 55th session, Suppl. 49, vol. I, p. 60).

<sup>8</sup> A.T. Gallagher, *Recent Legal Developments in the Field of Human Trafficking: A Critical Review of the 2005 European Convention and Related Instruments*, in "European Journal of Migration and Law", VIII, 2, 2006, pp. 163 ss.

<sup>9</sup> Cfr., ad esempio, gli artt. 9 ss. del Protocollo di Palermo e gli artt. 5 della Convenzione del Consiglio d'Europa.

<sup>10</sup> Cfr. ad esempio, gli artt. 27 ss. della Convenzione del Consiglio d'Europa.

<sup>11</sup> Cfr. ad esempio, l'art. 10 del Protocollo di Palermo gli artt. 32 ss. della Convenzione del Consiglio d'Europa.

<sup>12</sup> Cfr. ad esempio, l'art. 5 del Protocollo di Palermo, gli artt. 1 ss. della decisione-quadro del 2002 e gli artt. 18 ss. della Convenzione del Consiglio d'Europa. L'obbligo di reprimere penalmente la tratta sembra del resto aver ormai assunto valore consuetudinario. Al suo rispetto sono dunque tenuti anche gli Stati che non hanno ratificato alcun accordo internazionale specifico (v. F. Salerno, *Evoluzione e determinatezza del divieto di tratta nel diritto penale internazionale ed italiano*, in *Studi di diritto internazionale in onore di Gaetano Arangio-Ruiz*, Edizioni scientifiche, Napoli 2004, pp. 2107 ss., p. 2131).

<sup>13</sup> Cfr. gli artt. 6 ss. del Protocollo di Palermo, l'art. 7 della decisione-quadro del 2002 e gli artt. 10 ss. della Convenzione del Consiglio d'Europa.

Protocollo sulla tratta di persone costituisce un annesso, attribuisce però alla Conferenza degli Stati parti il compito, fra l'altro, di valutare periodicamente lo stato di attuazione della Convenzione adottando le raccomandazioni necessarie a migliorare il rispetto degli obblighi pattizi. Per esercitare tale competenza – che si estende anche ai Protocolli – la Conferenza acquisisce dagli Stati parti informazioni circa le misure da essi adottate per dare attuazione agli obblighi in questione. Le raccomandazioni finora adottate dalla Conferenza, tuttavia, si caratterizzano per una formulazione piuttosto generica, e si indirizzano in modo indistinto all'insieme degli Stati parti<sup>14</sup>.

L'art. 36 della Convenzione del Consiglio d'Europa del 2005, invece, prevede l'istituzione di un Gruppo di esperti sull'azione contro la tratta di esseri umani (c.d. GRETA), chiamato a monitorare periodicamente lo stato di attuazione degli obblighi convenzionali da parte di ciascuno Stato parte. Il gruppo di esperti – avvalendosi della collaborazione dello stesso Stato parte e di membri della società civile ed eventualmente organizzando apposite visite sul campo – acquisisce le informazioni necessarie ad effettuare la propria valutazione. Successivamente, il GRETA redige un rapporto pubblico, nel quale dà conto degli sforzi compiuti dallo Stato per contrastare il fenomeno della tratta, evidenziando eventuali criticità e suggerendo le misure più idonee per risolverle. Sulla base di tale rapporto, poi, il Comitato degli Stati parti potrà adottare raccomandazioni nei confronti dello Stato che risulti inadempiente<sup>15</sup>. Né il Comitato né il GRETA, in ogni caso, hanno il potere di adottare sanzioni.

Un meccanismo di controllo più efficace è costituito dalla procedura di infrazione o inadempimento, disciplinata dall'art. 258 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea. Tale procedura può infatti sfociare nell'adozione di una sanzione pecuniaria nei confronti dello Stato membro che non abbia dato corretta attuazione ad un obbligo previsto dal diritto dell'Unione europea<sup>16</sup>. Solo col Trattato di Lisbona, però, il controllo della Corte di giustizia è stato esteso all'attuazione degli atti in materia di cooperazione giudiziaria e di polizia, come la decisione-quadro sopra ricordata. L'art. 10 del Protocollo n. 36 allegato ai Trattati, inoltre, specifica che le nuove competenze riconosciute alla Corte di giustizia diventeranno pienamente operative – con riferimento alle decisioni-quadro che, come quella sulla tratta degli esseri umani, sono state adottate sulla base della precedente disciplina – soltanto dopo 5 anni dall'entrata in vigore del Trattato di Lisbona.

### **La rilevanza dei trattati internazionali sulla tutela dei diritti umani**

---

<sup>14</sup> Cfr. la decisione n. 3, adottata dalla Conferenza degli Stati parti durante la sua II sessione, tenutasi a Vienna nell'ottobre 2005; la decisione n. 3, adottata dalla Conferenza degli Stati parti durante la sua III sessione, tenutasi a Vienna nell'ottobre 2006 e la decisione n. 4, adottata dalla Conferenza degli Stati parti durante la sua IV sessione, tenutasi a Vienna nell'ottobre 2008.

<sup>15</sup> Il primo ciclo di valutazioni periodiche del GRETA ha avuto inizio nel febbraio 2010 e dovrebbe concludersi alla fine del 2013, valutazioni consultabili in internet all'indirizzo: [http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/trafficking/Docs/News/1stRoundWeb\\_en.asp](http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/trafficking/Docs/News/1stRoundWeb_en.asp).

<sup>16</sup> Cfr. l'art. 260 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea.

Il fenomeno della tratta degli esseri umani rileva anche nel più generale contesto dei trattati internazionali sulla tutela dei diritti umani. Taluni strumenti internazionali qualificano espressamente la tratta come violazione di diritti tutelati, obbligando gli Stati parti ad adottare le misure necessarie per prevenire e reprimere il fenomeno. Vengono in rilievo, oltre ai già citati art. 6 della Convenzione del 1979 per l'eliminazione della discriminazione contro le donne ed art. 35 della Convenzione del 1989 sui diritti del fanciullo<sup>17</sup>, l'art. 6 della Convenzione americana per i diritti umani, che proibisce la schiavitù, la servitù, la tratta degli schiavi e quella delle donne. Gli sforzi compiuti dagli Stati parti per adempiere agli obblighi previsti da questi strumenti sono sottoposti allo scrutinio degli organi di controllo da questi istituti, secondo le diverse procedure previste da ciascun trattato.

Così, ai sensi dell'art. 44 della Convenzione sui diritti del fanciullo, gli Stati parti sono tenuti a presentare un rapporto periodico al Comitato per i diritti del fanciullo, dando conto delle misure adottate per dare esecuzione agli obblighi previsti dalla Convenzione. La procedura periodica di valutazione si conclude con l'elaborazione di una relazione del Comitato, contenente osservazioni e raccomandazioni per lo Stato interessato. Analoga procedura è prevista dall'art. 18 della Convenzione per l'eliminazione della discriminazione contro le donne. Il Protocollo addizionale a quest'ultima Convenzione, adottato il 6 ottobre 1999, attribuisce al Comitato per l'eliminazione della discriminazione contro le donne la competenza a ricevere i ricorsi presentati da individui o gruppi di individui che ritengano di aver subito una violazione di un diritto tutelato dalla Convenzione da parte di uno Stato parte del Protocollo<sup>18</sup>. Una competenza analoga è riconosciuta, nel contesto della Convenzione americana per i diritti umani, alla Commissione inter-americana per i diritti umani, la quale, se ritiene il ricorso ammissibile alla luce delle condizioni stabilite dagli artt. 46 s. della Convenzione, adotta un rapporto<sup>19</sup>. Successivamente, la stessa Commissione o lo Stato parte chiamato in causa che abbia accettato la giurisdizione della Corte inter-americana ai sensi dell'art. 61 della Convenzione possono investire della questione la Corte, che si pronuncia con sentenza vincolante<sup>20</sup>.

Non è escluso, d'altra parte, che la tratta possa assumere rilevanza anche nel contesto di convenzioni sulla tutela dei diritti umani che non vietano espressamente questa pratica. Lo conferma la prassi del Comitato per i diritti umani, il quale ha in più occasioni affermato che la tratta costituisce una violazione di diversi diritti tutelati dal Patto delle Nazioni Unite sui diritti civili e politici, quali il diritto a non essere sottoposti a tortura o trattamenti disumani e degradanti, il diritto a non essere sottoposti a schiavitù, lavoro forzato e pratiche servili, ed il diritto dei minori alla

---

<sup>17</sup> *Supra*, par. 2.

<sup>18</sup> Uno dei ricorsi finora presentati riguardava proprio un caso di tratta a scopo di prostituzione (cfr. il ricorso n. 15/2007, *Zhen Zhen Zheng c. Olanda*, CEDAW/C/42/D/15/2007, che il Comitato ha dichiarato inammissibile con decisione del 27 ottobre 2007 perché la vittima non aveva previamente esperito tutti i mezzi di ricorso previsti dall'ordinamento olandese).

<sup>19</sup> Cfr. gli artt. 44 ss. della Convenzione.

<sup>20</sup> Cfr. gli artt. 61 ss. della Convenzione.



tutela della propria particolare condizione<sup>21</sup>. Ne consegue, per gli Stati parti, non soltanto l'obbligo "negativo" di non commettere tratta degli esseri umani, ma anche l'obbligo "positivo" di adottare tutte le misure necessarie per proteggere le persone sottoposte alla loro giurisdizione contro l'azione di organizzazioni criminali dedite alla tratta. Lo si deduce dall'art. 2, par. 1, del Patto, che impone agli Stati parti di *rispettare e garantire il rispetto* dei diritti tutelati dal Patto. Come emerge chiaramente dalla prassi internazionale<sup>22</sup>, l'obbligo "positivo" di garanzia – tipico dei trattati per la protezione dei diritti umani<sup>23</sup> – vincola gli Stati parti ad adoperarsi *diligentemente*<sup>24</sup> per prevenire, investigare e reprimere le violazioni dei diritti umani da chiunque perpetrate contro individui soggetti alla loro giurisdizione<sup>25</sup>.

### **La tratta degli esseri umani nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo**

Come il Patto sui diritti civili e politici, anche la Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (di seguito: CEDU) non vieta espressamente la tratta, ma tutela, all'art. 4, il diritto a non essere sottoposti a schiavitù, servitù o lavoro forzato. L'interpretazione di tale disposizione inizialmente avvalorata dalla Commissione europea dei diritti dell'uomo e dalla Corte di Strasburgo, tuttavia, la rendeva di fatto inapplicabile nel contesto della tratta. Gli organi di controllo erano infatti propensi a ritenere che anche la condizione di servitù, come quella di schiavitù, implicasse necessariamente la menomazione della personalità giuridica del soggetto passivo, e dunque presupponesse l'impossibilità "giuridica" per la vittima di modificare la propria condizione<sup>26</sup>. Questa impostazione, già criticata in dottrina<sup>27</sup>, è stata superata soltanto dalla recente sentenza 26 luglio 2005, *Siliadin c. Francia*<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> Cfr., ad esempio, Comitato per i diritti umani, 27 agosto 2001, *Concluding Observations: Czech Republic*, CCPR/CO/72/CZE, par. 13; id., 12 novembre 2001, *Concluding Observations: Azerbaijan*, CCPR/CO/73/AZE, par. 15; id., 6 novembre 2003, *Concluding Observations: Latvia*, CCPR/CO/79/LVA, par. 12; id., 12 agosto 2004, *Concluding Observations: Serbia*, CCPR/CO/81/SEMO, par. 16; id., 25 aprile 2005, *Concluding Observations: Greece*, CCPR/CO/83/GRC, par. 10.

<sup>22</sup> Cfr. Commissione per i diritti umani, 18 gennaio 2000, *Basic Principles and Guidelines on the Right to a Remedy and Reparation for Victims of Violations of International Human Rights and Humanitarian Law*, UN Doc. E/CN.4/2000/62, annex, art. 3.

<sup>23</sup> Cfr. ad esempio l'art. 1 della Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali e l'art. 1 della Convenzione americana per i diritti umani.

<sup>24</sup> Sulla nozione di *due diligence*, cui si ricollega l'obbligo di garantire il rispetto dei diritti umani delle persone sottoposte alla giurisdizione dello Stato, cfr. P. Mazzeschi, *Due diligence e responsabilità internazionale degli Stati*, Giuffrè, Milano 1989. Sulla rilevanza del criterio della *due diligence* nel contesto specifico della tratta v. V. Waisman, *Human Trafficking: State Obligations to Protect Victims' Rights, the Current Framework and a New Due Diligence Standard*, in "Hastings international and comparative law review", XXXIII, 2, 2010, pp. 385 ss.

<sup>25</sup> Cfr. F. Bestagno, *Diritti umani e impunità. Obblighi positivi degli Stati in materia penale*, Vita e pensiero, Milano 2003.

<sup>26</sup> Cfr. F. Salerno, *op. cit.*, pp. 2125 s.

Il caso riguardava una minore togolese, affidata dai genitori ad una conoscente perché fosse condotta in Francia, con l'accordo che la giovane avrebbe ricevuto un'istruzione e, con i propri servizi domestici, avrebbe restituito il denaro anticipato dalla sua accompagnatrice per l'acquisto del biglietto aereo e la regolarizzazione della sua posizione di migrante. Giunta in Francia, però, la ragazza era stata privata dei documenti e costretta a lavorare come domestica non retribuita, dapprima nella casa della propria accompagnatrice e poi presso un'altra famiglia, alla quale era stata "prestata". Senza denaro, lontano dagli affetti ed in condizione di clandestinità, la giovane aveva continuato a lavorare gratuitamente, per più di quattordici ore al giorno, sette giorni a settimana, per oltre quattro anni, fino a quando, con l'aiuto di un vicino di casa, aveva trovato il coraggio per denunciare i propri aguzzini alle autorità francesi. Il procedimento penale intentato contro le persone presso la quale la ragazza aveva lavorato si era però concluso con un'assoluzione, grazie anche al fatto che, all'epoca, la legislazione penale francese non contemplava un reato specifico di tratta degli esseri umani, riduzione in servitù o lavoro forzato. Ciò aveva indotto la giovane a ricorrere alla Corte europea dei diritti dell'uomo, lamentando la violazione dell'art. 4 in combinato disposto con l'art. 1 della CEDU. Tale ultima disposizione – formulata in maniera sostanzialmente analoga all'art. 2, par. 1, del Patto delle Nazioni Unite sui diritti civili e politici – obbliga gli Stati parti, ciascuno nell'ambito della propria giurisdizione, a garantire il rispetto dei diritti tutelati dalla Convenzione<sup>29</sup>.

Considerate le condizioni di lavoro alle quali la vittima era stata costretta, avuto particolare riguardo alla durata media della sua giornata lavorativa ed all'assenza di retribuzione, la Corte europea dei diritti dell'uomo non ha avuto difficoltà a qualificare i servizi domestici da questa resi come una forma di lavoro forzato<sup>30</sup>. La Corte ha però ritenuto integrata anche la diversa fattispecie di riduzione in servitù, sottolineando come la ragazza fosse completamente alla mercé dei propri sfruttatori i quali, abusando della sua particolare condizione di vulnerabilità (dovuta alla giovane età ed al suo *status* di clandestina), l'avevano costretta a lavorare per loro privandola *di fatto* di qualsiasi possibilità di modificare la propria condizione.

Richiamando la natura della CEDU quale strumento "vivente", che deve essere interpretato "*in the light of present-day conditions*"<sup>31</sup>, la Corte ha così provveduto ad attualizzare la nozione di "servitù", qualificandola come una menomazione grave della libertà personale e capacità di autodeterminazione delle vittime, materialmente analoga a quella subita dallo schiavo, ma non necessariamente

<sup>27</sup> Cfr. N. Boschiero, *Art. 4*, in *Commentario alla Convenzione europea per la tutela dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, a cura di Sergio Bartole, Benedetto Conforti, Guido Raimondi, CEDAM, Padova 2001, pp. 96 ss.

<sup>28</sup> Il testo della sentenza è reperibile nel *database* delle pronunce della Corte e della Commissione (<http://hudoc.echr.coe.int/hudoc/default.asp>). Cfr. P. Vrancken, *Child Trafficking and Article 4 of the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*, in "South African Yearbook of International Law", XXXII, 2007, pp. 485 ss.

<sup>29</sup> Cfr. per tutti F. Sudre, *Les 'obligations positives' dans la jurisprudence européenne des droits de l'homme*, in "Revue trimestrielle des droits de l'homme", VI, 3, 1995, pp. 363 ss.

<sup>30</sup> V. parr. 113 ss. della sentenza.

<sup>31</sup> V. par. 121 della sentenza.

dotata di legittimazione giuridica. Questa interpretazione evolutiva, del resto, appare in linea con quanto previsto dalla Convenzione supplementare sulla schiavitù del 1956, che vieta tanto gli “istituti” che le “pratiche” analoghe alla schiavitù, facendo dunque riferimento anche a condizioni di assoggettamento di mero fatto<sup>32</sup>.

Sulla base di queste valutazioni, la Corte ha riconosciuto la responsabilità della Francia per non aver ottemperato ai propri obblighi “positivi” in materia di prevenzione e repressione delle violazioni dell’art. 4, censurando, in particolare, l’assenza di una norma penale effettiva che garantisse una punizione adeguata per i responsabili della riduzione in servitù della vittima.

### **Segue: il caso Rantsev c. Cipro e Russia**

Pur rappresentando un innegabile passo avanti nella giurisprudenza della Corte, la sentenza *Siliadin* apriva uno spiraglio tutto sommato limitato per le vittime della tratta. Anzitutto, perché la condizione di totale assoggettamento a cui la giurisprudenza citata riconduce la nozione di servitù risulta difficilmente riscontrabile nelle donne adulte, la cui capacità di autodeterminazione è raramente completamente annientata<sup>33</sup>. Per quanto estensivamente le si interpreti, inoltre, né la nozione di stato servile né quella di lavoro forzato sono in grado di assorbire quella di tratta degli esseri umani. La definizione accolta dal Protocollo di Palermo e ripresa dagli strumenti successivi, infatti, annovera la riduzione in servitù ed il lavoro forzato fra le possibili forme di “sfruttamento estremo” a cui il reclutamento delle vittime può essere finalizzato, ma non ne richiede la realizzazione perché la fattispecie di tratta sia integrata.

Il problema è emerso con chiarezza nel recente caso *Rantsev c. Cipro e Russia*<sup>34</sup>. Il ricorso era stato presentato da un cittadino russo, padre di una giovane donna morta, apparentemente suicida, pochi giorni dopo essersi trasferita a Cipro per lavorare in un cabaret. L’uomo riteneva che la figlia fosse stata indotta con l’inganno a trasferirsi, per poi essere introdotta in un circuito di prostituzione. Come confermato anche da fonti ufficiali cipriote, del resto, il visto di lavoro temporaneo rilasciato alle artiste sulla base della legge cipriota allora in vigore veniva spesso utilizzato dai trafficanti per attrarre giovani straniere, da impiegare

<sup>32</sup> Così, ad esempio, l’art. 2, lett. a), della Convenzione (League of Nations, *Treaty Series*, vol. 266, p. 3) definisce la “servitù per debiti” (*debt-bondage*) come: “the status or condition arising from a pledge by a debtor of his personal services or of those of a person under his control as security for a debt, if the value of those services as reasonably assessed is not applied towards the liquidation of the debt or the length and nature of those services are not respectively limited and defined” (corsivi aggiunti).

<sup>33</sup> La stessa Corte europea, del resto, sottolinea in più passaggi che la condizione di vulnerabilità della vittima era data, anzitutto, dalla sua minore età al momento dei fatti (cfr. sent. *Siliadin*, cit., parr. 126 e 129).

<sup>34</sup> La sent., del 7 gennaio 2010, è reperibile nel *database* delle pronunce della Corte e della Commissione (<http://hudoc.echr.coe.int/hudoc/default.asp>). R. Pati, *States’ Positive Obligations with Respect to Human Trafficking: The European Court of Human Rights Breaks New Ground in Rantsev v. Cyprus and Russia*, in “Boston University International Law Journal”, XXIX, 1, 2011, pp. 79 ss.

come prostitute nei club. Una volta giunte a Cipro le donne erano lasciate alla mercé dei propri datori di lavoro, che le sottoponevano a turni di lavoro estenuanti. Costantemente sorvegliate, le giovani non potevano opporsi alla volontà dei gestori dei club, dovendo necessariamente lavorare per ripagare il debito contratto con i trafficanti.

Il ricorrente si era rivolto alla Corte europea dei diritti dell'uomo lamentando, fra l'altro<sup>35</sup>, la violazione da parte della Russia e di Cipro dell'art. 4 in combinato disposto con l'art. 1 della CEDU. Secondo l'uomo, i due Stati non avevano esercitato la necessaria diligenza nel prevenire il reclutamento della figlia e nel condurre un'inchiesta per far luce sull'intera vicenda e, di conseguenza, non erano stati in grado di assicurare alla giustizia i trafficanti.

La rilevanza dell'art. 4, però, era contestata dalla Russia, che sottolineava come la condizione della vittima non potesse essere ricondotta ad alcuna delle ipotesi espressamente contemplate da tale disposizione<sup>36</sup>. La figlia del ricorrente, infatti, era giunta a Cipro da appena pochi giorni, non vi erano prove che fosse stata costretta a lavorare nel cabaret, e non sembra che fosse già stata ridotta in stato servile, di fatto impossibilitata a modificare la propria condizione<sup>37</sup>.

La Corte, ciononostante, ha ritenuto di poter applicare l'art. 4. Come già in altre precedenti pronunce<sup>38</sup>, essa ha sottolineato la necessità di interpretare la CEDU, per quanto possibile, "in harmony with other rules of international law of which it forms part"<sup>39</sup>. Il criterio ermeneutico della c.d. "integrazione sistemica", del resto, è previsto dall'art. 31, par. 3, lett. c), della Convenzione di Vienna sul diritto dei trattati, che sul punto codifica una regola di diritto internazionale generale<sup>40</sup>.

La Corte ha in particolare sottolineato la necessità di tenere conto, nell'interpretazione dell'art. 4, delle convenzioni internazionali in materia di tratta degli esseri umani, richiamando espressamente il Protocollo di Palermo del 2000 (di cui tanto la Russia che Cipro sono parti) e la Convenzione del Consiglio d'Europa sulla lotta contro la tratta degli esseri umani del 2005 (ratificata da Cipro

---

<sup>35</sup> Il ricorrente lamentava anche la violazione dell'art. 2 della CEDU, che protegge il diritto alla vita, dell'art. 3 della CEDU, che vieta la tortura ed i trattamenti disumani e degradanti, dell'art. 5, che vieta la detenzione arbitraria, e dell'art. 6, che tutela il diritto al giusto processo.

<sup>36</sup> Cfr. sent. *Rantsev*, cit., par. 209.

<sup>37</sup> Il giorno precedente al suo decesso, del resto, la donna si era autonomamente allontanata dall'appartamento dove alloggiava, lasciando un biglietto dove manifestava la propria intenzione di ritornare in Russia. Il gestore del cabaret, che aveva garantito per lei perché potesse ottenere il visto di lavoro, l'aveva rintracciata a tarda notte e l'aveva accompagnata in un commissariato di polizia, chiedendone l'espulsione. Erano stati gli stessi agenti, appurata la regolarità del visto della donna, a richiamare il suo datore di lavoro perché la riprendesse sotto la propria custodia.

<sup>38</sup> Cfr. per tutte la sent. 21 novembre 2001, *Al-Adsani c. Regno Unito*, par. 55, reperibile nel database delle pronunce della Corte e della Commissione (<http://hudoc.echr.coe.int/hudoc/default.asp>).

<sup>39</sup> Cfr. sent. *Rantsev*, cit., par. 274.

<sup>40</sup> Ai sensi della disposizione citata nell'interpretare un trattato occorre tener conto di "any relevant rules of international law applicable in the relations between the partes". Sulla questione v., fra gli altri, C. McLachlan, *The Principle of Systemic Integration and Article 31(3)(C) of the Vienna Convention*, in "International and Comparative Law Quarterly", LIV, 2, 2005, pp. 279 ss. e D. French, *Treaty Interpretation and the Incorporation of Extraneous Legal Rules*, in "International and Comparative Law Quarterly", LV, 2, 2006, pp. 281 ss.

ma non dalla Russia). Questi strumenti, secondo la Corte, “demonstrate the increasing recognition at international level of the prevalence of trafficking and the need for measures to combat it”<sup>41</sup> e corroborano la percezione della tratta quale moderna forma di traffico di schiavi. Un’interpretazione dell’art. 4 che miri a salvaguardare l’effetto utile della disposizione<sup>42</sup> non può, secondo la Corte, non tenere conto di questa evoluzione, riconoscendo alla tratta – così come definita nell’art. 3 del Protocollo di Palermo e nell’art. 4 della Convenzione del Consiglio d’Europa sulla tratta – la stessa rilevanza che i negoziatori della CEDU attribuirono espressamente alla schiavitù, alla servitù ed al lavoro forzato<sup>43</sup>.

Sulla base di queste valutazioni, la Corte ha ritenuto di dover apprezzare la condotta della Russia e di Cipro anche alla luce del combinato disposto degli articoli 4 e 1 della CEDU, verificando che i due Stati avessero fatto tutto quanto era in loro potere per prevenire, investigare e reprimere la tratta degli esseri umani. La Corte, in proposito, ha sottolineato come gli obblighi “positivi” degli Stati in materia di tratta vadano ben al di là della semplice previsione di sanzioni penali adeguate per i trafficanti: come emerge chiaramente dal Protocollo di Palermo e dalla Convenzione del Consiglio d’Europa del 2005, infatti, la lotta contro la tratta degli esseri umani richiede anche l’adozione di misure efficaci per prevenire il reclutamento e per proteggere le vittime<sup>44</sup>. La Corte ha dunque richiamato alcune delle misure espressamente contemplate dalle convenzioni internazionali sulla tratta degli esseri umani, considerando la loro mancata adozione da parte della Russia e di Cipro indicativa della negligenza di tali Stati nell’adempimento degli obblighi “positivi” che derivano dal combinato disposto degli artt. 4 ed 1 della CEDU. In questo modo – valorizzando, ancora una volta, il criterio ermeneutico dell’integrazione sistemica – la Corte ha di fatto potuto censurare il mancato rispetto degli obblighi previsti dalle convenzioni internazionali in materia di tratta degli esseri umani, senza per questo eccedere le competenze che l’art. 19 della Convenzione le assegna<sup>45</sup>. Indicativo, sotto questo profilo, è il passaggio della sentenza ove la Corte afferma la responsabilità di Cipro per non aver adottato le misure necessarie a proteggere la figlia del ricorrente dai trafficanti di esseri umani<sup>46</sup>. Secondo la Corte, invero, la negligenza dello Stato cipriota è dovuta al

<sup>41</sup> Cfr. sent. *Rantsev*, cit., par. 278.

<sup>42</sup> La necessità di assicurare l’effetto utile delle disposizioni della Convenzione è stata spesso ribadita dalla Corte (cfr., per tutte, le sentt. 7 luglio 1989, *Soering c. Regno Unito*, par. 87, e 13 maggio 1980, *Artico c. Italia*, par. 33, reperibili nel *database* delle pronunce della Corte e della Commissione, <http://hudoc.echr.coe.int/hudoc/default.asp>).

<sup>43</sup> Cfr. sent. *Rantsev*, cit., par. 282.

<sup>44</sup> Ivi, par. 285.

<sup>45</sup> Ai sensi di tale disposizione, la Corte europea dei diritti dell’uomo è istituita “[t]o ensure the observance of the engagements undertaken by the High Contracting Parties in the *Convention and the Protocols thereto*” (corsivo aggiunto). La disposizione, nella sua formulazione originaria riferita anche alla Commissione europea dei diritti dell’uomo, è sempre stata interpretata nel senso di escludere la possibilità per gli organi di controllo della CEDU di conoscere delle violazioni di obblighi internazionali sanciti in altri strumenti internazionali (cfr. Commissione europea dei diritti dell’uomo, dec. 6 aprile 1994, *Markopoulou c. Grecia*, par. 4, reperibile nel *database* delle pronunce della Corte e della Commissione, <http://hudoc.echr.coe.int/hudoc/default.asp>).

<sup>46</sup> Sent. *Rantsev*, cit. parr. 294 ss.

mancato rispetto dell'obbligo – puntualmente previsto dall'art. 10 del Protocollo di Palermo – di addestrare le proprie forze di polizia a confrontarsi con il fenomeno della tratta. Proprio ad una carenza nell'addestramento, infatti, va imputata, secondo la Corte, la condotta tenuta dagli agenti di polizia ciprioti che, non essendo stati in grado di identificare la giovane donna come una vittima di tratta, l'hanno riconsegnata nelle mani del suo aguzzino.

### **Conclusioni**

Le convenzioni internazionali in materia di tratta degli esseri umani sono ormai piuttosto numerose, tanto sul piano regionale che su quello universale. Esse pongono un articolato ventaglio di obblighi in capo agli Stati parti, chiedendo loro di assicurare sanzioni penali effettive per i trafficanti, controlli efficaci alle frontiere, informazioni capillari presso le famiglie dei soggetti più a rischio di reclutamento ed un adeguato addestramento degli organi di polizia, tale da consentire loro di condurre inchieste effettive su ogni presunto caso di tratta e di offrire la necessaria assistenza alle vittime. La maggior parte delle convenzioni sulla tratta, tuttavia, non contempla meccanismi di controllo adeguati, che permettano di monitorare la condotta degli Stati parti nell'attuazione di questi obblighi.

La tratta degli esseri umani, d'altra parte, comporta la violazione di diritti umani tutelati in altri trattati internazionali che prevedono meccanismi di controllo molto efficaci. Anche quando la tratta non è espressamente vietata dal trattato, l'organo di controllo può farvela rientrare, valorizzando l'effetto utile delle disposizioni che vietano la schiavitù, la servitù ed il lavoro forzato. Come dimostra la più recente giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo, inoltre, gli organi di controllo dei trattati sulla tutela dei diritti umani possono assumere un ruolo chiave nell'assicurare il rispetto degli obblighi internazionali puntualmente previsti dai trattati sulla repressione della tratta. Valorizzando il criterio ermeneutico previsto dall'art. 31, par. 3, lett. c), della Convenzione di Vienna sul diritto dei trattati, infatti, la mancata adozione delle misure previste dal Protocollo di Palermo del 2000 e dagli altri strumenti internazionali sulla tratta può essere considerata un indice della negligenza degli Stati nell'adempiere agli obblighi "positivi" previsti dalle convenzioni sulla tutela dei diritti umani.

---

## Percosse o torture?

Frances Power Cobbe sulla violenza domestica (1878)

---

a cura di

Bruna Bianchi

Ho intitolato questo saggio *Wife-torture* perché voglio che sia ben chiaro al lettore che il termine usuale di percosse trasmette un'idea dell'estrema crudeltà esercitata altrettanto remota dell'espressione "grattare la coda a un tritone" usata dai nostri candidi ed ingegnosi vivisezionisti quando si riferiscono all'atto di bruciare vivi dei cani o di recidere loro i nervi o di torturare una novantina gatti in una serie di esperimenti.

Così scriveva Frances Power Cobbe nel saggio dal titolo *Wife-torture in England* pubblicato nel numero di aprile-giugno del 1878 della "Contemporary Review" (pp. 55-87) quando la campagna anti-vivisezionista era al culmine. Le donne, infatti – lo dimostrava la documentazione giudiziaria – non erano solo battute, bensì torturate, prese a calci, mutilate, ustionate, accecate, uccise. Raramente i mariti si limitavano agli schiaffi, agli spintoni, agli sputi, ma si lasciavano andare ad un crescendo di maltrattamenti e di crudeltà. A questi episodi erano dedicati innumerevoli trafiletti privi di commento su ogni quotidiano che non richiamavano l'attenzione del lettore.

Frances Power Cobbe (1822-1904), un'autrice il cui pensiero fino a tempi molto recenti è stato assai trascurato dagli studi, iniziò la sua campagna contro la crudeltà delle pratiche mediche e della ricerca scientifica all'inizio degli anni Sessanta<sup>1</sup>. Nel 1875 aveva fondato la *National Anti-Vivisection Society* e il suo organo "The Zoopholist". In numerosi scritti, ma in particolare in *Wife-torture*, affermò la stretta

---

<sup>1</sup> Su Frances Power Cobbe si veda innanzitutto la sua autobiografia: *Life of Frances Power Cobbe, by Herself* (1894), Thoemmes, Bristol 2003; S.J. Peacock, *The Theological and Ethical Writings of Frances Power Cobbe, 1822-1904*, Mellen Press, Lewiston, N.Y. 2002; S. Mitchell, *Frances Power Cobbe: Victorian Feminist, Journalist, Reformer*, University of Virginia Press, Charlottesville 2004; L. Williamson, *Power and Protest: Frances Power Cobbe and Victorian Society*, Independent Publisher Group, London-New York-Chicago 2005; S. Hamilton, *Frances Power Cobbe and Victorian Feminism*, Palgrave Macmillan, New York-Basingstoke 2006. Si veda inoltre l'ampio profilo nel volume di B. Caine, *Victorian Feminists*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 103-142. In particolare sullo scritto *Wife-torture*: C. Bauer-L. Ritt, "A Husband is a Beating Animal". *Frances Power Cobbe Confronts the Wife-abuse Problem in Victorian England*, in "International Journal of Women's Studies", vol. 6, 1983, 3, pp. 99-118; J. Schroeder, "Narrat[ing] Some Poor Little Fables": Evidence of Bodily Pain in "The History of Mary Prince" and "Wife-torture in England", in "Tulsa Studies in Women's Literature", vol. 23, 2004, 2, pp. 261-281; E. Dardenne, "Un épagueul, une femme et un noyer, plus nous les battons, meilleurs ils sont": Frances Power Cobbe, la féminité, l'altérité, in "Revue LISA/LISA e Journal", 2005, <http://lisa.revues.org/890>.

connessione tra l'impegno femminista e quello contro la vivisezione, entrambi volti a limitare la violenza maschile nei confronti di tutte le creature indifese. La violenza alle donne, diffusa in tutti gli strati della società ed in particolare nei quartieri popolari, era occultata, minimizzata, banalizzata, giustificata, presentata nella letteratura e negli spettacoli popolari come fonte di divertimento attraverso la figura dell'intollerabile moglie-megeira che ben meritava la sua sorte. La necessità della violenza consuetudinaria era prescritta dai proverbi: "Un cane, una donna, un noce, più li batti e più migliorano".

Benché Cobbe non sottovalutasse il ruolo della povertà, dell'alcolismo e delle misere condizioni abitative nel favorire gli scatti d'ira, individuava le vere cause della violenza nella svalorizzazione. Come gli animali, le donne erano considerate creature inferiori, non degne di rispetto, oggetti di proprietà. È una radicale alterità – spiega la femminista irlandese – che conduce alla tortura. Per la prima volta in questo saggio viene posta con chiarezza la relazione tra subordinazione femminile e violenza domestica.

Sulla base delle rilevazioni statistiche, della documentazione giudiziaria e dei rapporti di polizia, Cobbe traccia un quadro drammatico dei caratteri e delle conseguenze del "linciaggio domestico": 1500 casi di aggressioni particolarmente brutali (che causavano gravi mutilazioni, cecità e morte) erano discussi ogni anno nelle aule dei tribunali, ovvero quattro ogni giorno. Secondo le sue valutazioni, si trattava di meno di un terzo delle gravi aggressioni subite dalle donne. Eppure, la legge del 1857 (*Matrimonial Causes Act*) che rendeva possibile il divorzio nei casi di abuso (incesto, stupro, bigamia e crudeltà) era rimasta lettera morta, così come era rimasta inascoltata la denuncia del colonnello Edgerton Leigh alla Camera dei Comuni nel 1874. Neppure un rapporto ufficiale del Parlamento del 1875 (*Reports to the Secretary of State for the Home Department on the State of Law Relating to Brutal Assaults*) fu seguito da una iniziativa legislativa. La maggioranza dei giudici ascoltati nel corso dell'inchiesta, riconoscendo che la legge era stata inefficace, si espressero a favore della fustigazione, un provvedimento che Cobbe aborrisce perché avrebbe reso gli uomini ancora più brutali e ansiosi di vendicarsi. La legge, al contrario, avrebbe dovuto proteggere le donne sottraendole alla tirannia dei mariti.

Lo scritto di Frances Power Cobbe ebbe una vasta risonanza e contribuì all'approvazione del progetto di emendamento presentato da Leigh nel maggio 1878 (*An Act to Amend the Matrimonial Causes Act*) che garantiva la protezione e/o il divorzio nel caso di maltrattamenti, prevedeva l'affidamento dei figli alla madre e obbligava il marito a versare un contributo settimanale. Nel 1894 Cobbe scriverà nella sua autobiografia:

La parte del mio impegno per le donne che ricordo con maggior soddisfazione è quello che ha portato alla protezione delle povere mogli picchiate, storpiate, mutilate, calpestate dai loro mariti brutali<sup>2</sup>.

Le pagine che seguono – tratte dalla "Contemporary Review" – riproducono, nella versione originale in lingua inglese, la prima parte dello scritto di Cobbe in

---

<sup>2</sup> F.Power Cobbe, *Life of Frances Power Cobbe, by Herself*, vol. 2, Houghton-Mifflin, Boston-New York 1894, p. 534.



cui l'autrice si sofferma sulle cause della violenza domestica, sulla sua tolleranza e giustificazione. Nel prossimo numero miscelaneo della rivista sarà pubblicata anche la seconda parte dedicata alla descrizione dei casi e ai rimedi proposti.

### Wife-Torture in England (I)

It once happened to me to ask an elderly French gentleman of the most exquisite manners to pay any attention she might need to a charming young lady who was intending to travel by the same train from London to Paris, M. de ...wrote such a brilliant little note in reply that I was tempted to preserve it as an autograph; and I observe that, after a profusion of thanks, he assured me he should be "trop heureux de se mettre au service" of my young friend. Practically, as I afterwards learned, M. de ...did make himself quite delightful, till, unluckily, on arriving at Boulogne, it appeared that there was some *imbroglio* about Miss ...'s luggage and she was in a serious difficulty. Needless to say, on such an occasion the intervention of a French gentleman with a ribbon at his button-hole would have been of the greatest possible service; but to render it M. de...would have been obliged to miss the train to Paris; and this was a sacrifice for which his politeness was by no means prepared. Expressing himself as utterly *au désespoir*, he took his seat, and was whirled away, leaving my poor young friend alone on the platform to fight her battles as best she might with the impracticable officials. The results might have been annoying had not a homely English stranger stepped in and proffered his aid; and, having recovered the missing property, simply lifted his hat and escaped from the lady's expressions of gratitude. In this little anecdote I think lies a compendium of the experience of hundreds of ladies on their travels. The genuine and self-sacrificing kindness of English and American gentlemen towards women affords almost a ludicrous contrast to the florid politeness, compatible with every degree of selfishness, usually exhibited by men of other European nations. The reflection then is a puzzling one [55]. How does it come to pass that while the better sort or Englishmen are thus exceptionally humane and considerate to women, the men or the lower class of the same nation are proverbial for their unparalleled brutality, till wife-beating, wife-torture, and wife-murder have become the opprobrium of the land? How does it happen (still more strange to note!) that the same generous-hearted gentlemen, who would themselves fly to render succour to a lady in distress, yet read of the beatings, burnings, kickings, and "cloggings" of poor women well-nigh every morning in their newspapers without once setting their teeth, and saying, "This must be stopped! We can stand it no longer?"

The paradox truly seems worthy of a little investigation. What reason can be alleged, in the first place, why the male of the human species, and particularly the male of the finest variety of that species, should be the only animal in creation which maltreats its mate, or any female of its own kind?

To get to the bottom of the mystery we must discriminate between assaults of men on other men assaults of men on women who are- not their wives; and assaults of

men on their wives, I do not think I err much if I affirm that, in common sentiment, the first of these offences is considerably more heinous than the second – being committed against a more worthy person (as the Latin grammar itself instructs boys to think); and lastly that the assault on a woman who is *not* a man's wife is worse than the assault on a wife by her husband. Towards this last or *minimum* offence a particular kind of indulgence is indeed extended by public opinion. The proceeding seems to [56] be surrounded by a certain halo of jocosity which inclines people to smile whenever they hear of a case of it (terminating anywhere short of actual murder), and causes the mention of the subject to conduce rather than otherwise to the hilarity of a dinner party.

The occult fun thus connected with wife-beating forms by no means indeed the least curious part of the subject. Certainly in view of the state of things revealed by our criminal statistics there is some thing ominous in the circumstance that "Punch" should have been our national English street-drama for more than two centuries. Whether, as some antiquarians tell us, Judas Iscariot was the archetypal Policinello, who, like Faust and Don Juan, finally meets the reward of his crimes by Satanic intervention, or whether, as other learned gentlemen say, the quaint visage and humour of the Neapolitan vintager Puccio d'Aniello, originated the jest which has amused ten generations, it is equally remarkable that so much of the enjoyment should concentrate about the thwacking of poor Judy, and the flinging of the baby out of the window. Questioned seriously whether he think that the behaviour of Punch as a citizen and *père de famille* be in itself a good joke, the British gentleman would probably reply that it was not more facetious than watching a carter flogging a horse. But invested with the drollery of a marionette's behaviour, and accompanied by the screeches of the man with the Pan-pipe, the scene is irresistible, and the popularity of the hero rises with every bang he bestows on the wife of his bosom and on the representative of the law.

The same sort of half-jocular sympathy unquestionably accompanies the whole class of characters of whom Mr. Punch is the type. Very good and kind-hearted men may be frequently heard speaking of horrid scenes of mutual abuse and violence between husbands and wives, as if they were rather ridiculous than disgusting. The "Taming of the Shrew" still holds its place as one of the most popular of Shakespeare's comedies; and even the genial Ingoldsby conceived he added a point to his inimitable legend of "Odille" by inserting after the advice to "succumb to our she-saints, videlicet wives, the parenthesis, that is, if one has not a 'good bunch of fives'". Where is the hidden fun of this and scores of similar allusions, which sound like the cracking of whips over the cowering dogs in a kennel? [57].

I imagine it lies in the sense, so pleasant to the owners of superior physical strength, that after all, if reason and eloquence should fail, there is always an *ultima ratio*, and that that final appeal lies in their hands. The sparring may be all very well for a time, and may be counted entirely satisfactory *if they get the better*. But then, if by any mischance the unaccountably sharp wits of the weaker creature should prove dangerous weapons, there is always the club of brute force ready to hand in the corner. The listener is amused, as in reading a fairy tale, wherein the

hero, when apparently completely vanquished, pulls out a talisman given him by an Afreet, and lo! his enemies fall flat on the ground and are turned into rats.

Thus it comes to pass, I suppose, that the abstract idea of a strong man hitting or kicking a weak woman – *per se*, so revolting – has somehow got softened into a jovial kind of domestic lynching, the grosser features of the case being swept out of sight, just as people make endless jests on tipsiness, forgetting how loathsome a thing is a drunkard. A “jolly companions” chorus seems to accompany both kinds of exploits. This, and the prevalent idea (which I shall analyze by-and-by) that the woman has generally deserved the blows she receives, keep up, I believe, the indifference of the public on the subject.

Probably the sense that they must carry with them a good deal of tacit sympathy on the part of other men has something to do in encouraging wife-beaters, just as the fatal notion of the good fellowship of drink has made thousands of sots. But the immediate causes of the offence of brutal violence are of course very various, and need to be better understood than they commonly are if we would find a remedy for them. First, there are to be considered the class of people and the conditions of life wherein the practice prevails; then the character of the men who beat their wives; next that of the wives who are beaten and kicked; and finally, the possible remedy.

Wife-beating exists in the upper and middle classes rather more, I fear, than is generally recognized; but it rarely extends to anything beyond an occasional blow or two of a not dangerous kind. In his apparently most ungovernable rage, the gentleman or tradesman somehow manages to bear in mind the disgrace he will incur if his outbreak be betrayed by his wife’s black eye or broken arm, and he regulates his cuffs or kicks accordingly. The dangerous wife-beater belongs almost exclusively to the artisan and labouring classes, Colliers, “puddlers” and weavers have long earned for themselves in this matter a bad reputation, and among a long list of cases before me, I reckon shoemakers, stonemasons, butchers, smiths, tailors, a printer, a clerk, a bird-catcher, and a largo number of labourers. In the worst districts of London (as I have been informed by one of the most experienced magistrates) four-fifths of the wife-beating cases are among the lowest class of Irish labourers – a fact worthy of [58] more than passing notice, had we time to bestow upon it, seeing that in their own country Irishmen of all classes are proverbially kind and even chivalrous towards women.

There are also various degrees of wife-beating in the different localities, In London it seldom goes beyond a severe “trashing” with the fist – a sufficiently dreadful punishment, it is true, when inflicted by a strong man on a woman; but mild in comparison or the kickings and tramlings and “purrings” with hob-nailed shoes and clogs of what we can scarcely, in this connection, call the “dark and true and *tender* North”. As Mr. Serjeant Pulling remarks, “Nowhere is the ill-usage of woman so systematic as in Liverpool, and so little hindered by the strong arm of the law; making the lot of a married woman, whose locality is the ‘kicking district’ of Liverpool, simply a duration of suffering and subjection to injury and savage treatment, far worse than that to which the wives of mere savages are used”. It is in the centers of dense mercantile and manufacturing populations that this offence reaches its climax. In London the largest return for one year (in the Parliamentary

Report on Brutal Assaults) of brutal assaults on women was 351. In Lancashire, with a population of almost two millions and a half the largest number was 194. In Stafford, with a population of three-quarters of a million, there were 113 cases. In the West Riding, with a million and a-half, 152; and in Durham, with 508,666, no less than 267. Thus, roughly speaking, there are nearly five times as many wife-beaters of the more brutal kind, in proportion to the population, in Durham as in London. What are the conditions of life among the working classes in those great "hives of industry" of which we talk so proudly? It is but justice that we should picture the existence of the men and women in such place before we pass to discuss the deeds which darken it.

They are lives out of which almost every softening and ennobling, element has been withdrawn, and into which enter brutalizing influences almost unknown elsewhere. They are lives of hard, ugly, mechanical toil in dark pits and hideous factories, amid the grinding and clanging of engines and the fierce heat of furnaces, in that Black Country where the green sod of earth is replaced by mounds of slag and shale, where no flower grows, no fruit ripens, scarcely a bird sings; where the morning has no freshness, the evening no dews; where the spring sunshine cannot pierce the foul curtain of smoke which overhangs these modern Cities of the Plain, and where the very streams and rivers run discoloured and steaming with stench, like Styx and Phlegethon, through their banks of ashes, If "God made the country and man made the town," we might deem that Ahrimanes devised this Tartarus of toil, and that here we had at last found the spot where the Psalmist might seek in vain for the handiwork of the Lord [59].

As we now and then, many of us, whirl through this land of darkness in express trains, and draw up our carriage windows that we may be spared the smoke and dismal scene, we have often reflected that the wonder is, *not* that the dwellers there should lose some of the finer poetry of life, the more delicate courtesies of humanity, but that they should remain so much like other men, and should so often rise to noble excellence and intelligence, rather than have developed, as would have seemed more natural, into a race of beings relentless, hard, and grim as their own iron machines-beings of whom the Cyclops of the Greek and the Gnomes of the Teuton imaginations were the foreshadowings. Of innocent pleasure in such lives there can, alas!, be very little; and the hunger of nature for enjoyment must inevitably be supplied (among all save the few to whom intellectual pursuits may suffice) by the grosser gratifications of the senses. Writers who have never attempted to realize what it must be to hear ugly sounds and smell nauseous odours and see hideous sights, all day long, from year's end to year's end, are angry with these Black Country artisans for spending largely of their earnings in buying delicate food-poultry and salmon, and peas and strawberries, For my part, I am inclined to rejoice if they can content themselves with such harmless gratifications of the palate, instead of the deadly stimulants of drink, cruelty, and vice.

These, then, are the localities wherein Wife-torture flourishes in England; where a dense population is crowded into a hideous manufacturing or mining or mercantile district. 'Wages are usually high though fluctuating. Facilities for drink and 'Vice abound, but those for cleanliness and decency are scarcely attainable. The men are rude, coarse, and brutal in their manners and habits, and the women

devoid, in an extraordinary degree, of all the higher natural attractions and influences of their sex. Poor drudges of the factory, or of the crowded and sordid lodging-house, they lose, before youth is past, the freshness, neatness, and gentleness, perhaps even the modesty of a woman, and present, when their miserable cases come up before the magistrate, an aspect so sordid and forbidding that it is no doubt with difficulty he affords his sympathy to them rather than to the husband chained to so wretched a consort. Throughout the whole of this inquiry I think it very necessary, in justice to all parties, and in mitigation of too vehement judgment of cases only known from printed reports, to bear in mind that the women of the classes concerned are, some of them fully unwomanly, slatternly, coarse, foulmouthed – sometimes loose in behaviour, sometimes madly addicted to drink. There ought to be no idealizing of them, *as a class*, into refined and suffering angels if we wish to be just. The home of a Lancashire operative, alas! is not a garden wherein the plants of refinement or sensitiveness are very likely to spring up or thrive.

Given this direful *milieu*, and its population, male and female [60], we next ask, What are the immediate incitements to the men to maltreat the women? They are of two kinds, I think, general and particular.

First, the whole relation between the sexes in the class we are considering is very little better than one of master and slave. I have always abjured the use of this familiar comparison in speaking generally of English husbands and wives, because as regards the upper orders of society it is ridiculously overstrained and untrue.

But in the “kicking districts”, among the lowest labouring classes, Legree himself might find a dozen prototypes, and the condition of the women be most accurately matched by that of the negroes on a Southern plantation before the war struck off their fetters”. To a certain extent this marital tyranny among the lower classes is beyond the reach of law, and can only be remedied by the slow elevation and civilization of both sexes. But it is also in an appreciable degree, I am convinced, enhanced by the Law even as it now stands, and was still more so by the law as it stood before the Married Women’s Property Act put a stop to the chartered robbery by husbands of their wives’ earnings, At the present time, though things are improving year by year, thanks to the generous and far-seeing statesmen who are contending for justice to women inside and out of the House of Commons, the position of a woman before the law as wife, mother, and citizen, remains so much below that of a man as husband, father, and citizen, that it is a matter of course that she must be regarded by him as an inferior, and fail to obtain from him such a modicum of respect as her mental and moral qualities might win did he see her placed by the State on an equal footing.

I have no intention in this paper to discuss the vexed subject of women’s political and civil rights, but I cannot pass to the consideration of the incidental and minor causes or the outrages upon them, without recording my conviction that the political disabilities under which the whole sex still labours, though apparently a light burden on the higher and happier ranks, presses down more and more heavily through the lower strata of society in growing deconsideration and contempt, unrelieved (as it is at higher levels) by other influences on opinion. Finally at the lowest grade of all it exposes women to an order of insults and wrongs which are

never inflicted by equals upon an equal, and can only be paralleled by the oppressions of a dominant caste or race over their helots. In this as in many other things the educating influence of law immeasurably outstrips its direct action; and such as is the spirit of our laws, such will inevitably be the spirit of our people. Human beings no longer live like animals in a condition wherein the natural sentiments between the sexes suffice to [61] guard the weak, where the male brute is kind and forbearing to the female, and where no Court of Chancery interferes with the mother's most dear and sacred charge of her little ones. Man alone claims to hold his mate in subjection, and to have the right while he lives, and even after he dies, to rob a mother of her child; and man, who has lost the spontaneous chivalry of the lion and the dog, needs to be provided with laws which may do whatever it lies with laws to effect to form a substitute for such chivalry. Alas! Instead of such, he has only made for himself laws which add legal to natural disabilities, and give artificial strength to ready-constituted prepotence.

I consider that it is a very great misfortune to both sexes that women should be thus depreciated in the opinion of that very class of men whom it would be most desirable to impress with respect and tenderness for them; who are most prone to despise physical infirmity and to undervalue the moral qualities wherein women excel. All the softening and refining influences which women exert in happier conditions are thus lost to those who most need them, – to their husbands and still more emphatically to their children; and the women themselves are degraded and brutified in their own eyes by the contempt of their companions. When I read all the fine-sounding phrases perpetually repeated about the invaluable influence of a good mother over her son, – how the worst criminals are admitted to be reclaimable if they have ever enjoyed it, – and how the virtues of the best and noblest men are attributed to it, as a commonplace of biography, – I often ask myself, “Why, then, is not something done to lift and increase, instead of to depreciate and lower, that sacred influence? Why are not mothers allowed to respect themselves, that they may fitly claim the respect of their sons? How is a lad to learn to reverence a woman whom he sees daily scoffed at, beaten, and abused, and when he knows that the laws of his country forbid her, ever and under any circumstances, to exercise the rights of citizenship; nay, which deny to her the guardianship of *himself* – of the very child of her bosom – should her husband choose to hand him over to her rival out of the street?”

The general depreciation of women *as a sex* is bad enough, but in the matter we are considering, the special depreciation of *wives* is more directly responsible for the outrages they endure. The notion that a man's wife is his PROPERTY, in the sense in which a horse is his property (descended to us rather through the Roman law than through the customs of our Teuton ancestors), is the fatal root of incalculable evil and misery. Every brutal-minded man, and many a man who in other relations of life is not brutal, entertains more or less vaguely the notion that his wife is his *thing*, and is ready to ask with indignation (as we read again and again in the police reports), of any one who interferes with his treatment of her, “May I not do what I will *with, my own*?” It is even sometimes pleaded on behalf [62] of poor men, that they possess *nothing else* but their wives, and that,

consequently, it seems doubly hard to meddle with the exercise of their power in that narrow sphere!

I am not intending to discuss the question of the true relation between husbands and wives which we may hope to see realized when “Springs the happier race of human kind” from parents “equal and free” – any more than the political and social rights of women generally. But it is impossible, in treating of the typical case wherein the misuse of wives reaches its climax in Wife-beating and Wife-torture, to avoid marking out with a firm line where lies the underground spring of the mischief. As one of the many results of this *proton pseudos*, must be noted the fact (very important in its bearing on our subject) that not only is an offence against a wife condoned as of inferior guilt, but any offence of the wife against her husband is regarded as a sort of *Petty Treason*. For her, as for the poor ass in the fable, it is more heinous to nibble a blade of grass than for the wolf to devour both the lamb and the shepherd. Should she be guilty of “nagging” or scolding, or of being a slattern, or of getting intoxicated, she finds usually a short shrift and no favour – and even humane persons talk of her offence as constituting, if not a justification for her murder, yet an explanation of it. She is, in short, liable to capital punishment without judge or jury for transgressions which in the case of a man would never be punished at all, or be expiated by a fine of five shillings.

Nay, in her case there is a readiness even to pardon the omission of the ordinary forms of law as needlessly cumbersome. In no other instance save that of the Wife-beater is excuse made for a man taking the law into his own hands. We are accustomed to accept it as a [63] principle that “lynching” cannot be authorized in a civilized country, and that the first lesson of orderly citizenship is that no man shall be judge, jury, and executioner in his own cause. But when a wife’s offences are in question this salutary rule is overlooked, and men otherwise just-minded, refer cheerfully to the *circonstance atténuant* of the wife’s drunkenness or bad language, as if it not only furnished an excuse for outrage upon her, but made it quite fit and proper for the Queen’s peace to be broken and the woman’s bones along with it.

This underlying public opinion is fortunately no new thing. On the contrary, it is an idea of immemorial antiquity which has been embodied in the laws of many nations, and notably, as derived from the old Roman *Patria Potestas*, in our own. It was only in 1829, in the 9th George IV, that the Act of Charles II, which embodied the old Common Law, and authorized a man “to chastise his wife with any reasonable instrument”, was erased from our Statute - Book. Our position is not retrograde, but advancing, albeit too slowly. It is not as in the case of the Vivisection of Animals, that a new passion of cruelty is arising, but only that an old one, having its origin in the remotest epochs of barbarian wife-capture and polygamy, yet lingers in the dark places of the land, By degrees, if our statesmen will but bring the educational influence of law to bear upon the matter, it will surely die out and become a thing of the past, like cannibalism, – than which it is no better fitted for a Christian nation.

Of course the ideas of the suffering wives are cast in the same mould as those of their companions. They take it for granted that a Husband is a Beating Animal, and may be heard to remark when extraordinarily ill-treated by a stranger, – that they

“never were so badly used, no not by their own husbands”. Their wretched proverbial similarity to spaniels and walnut-trees, the readiness with which they sometimes turn round and snap at a bystander who has interfered on their behalf, of course affords to cowardly people a welcome excuse for the “policy of non-intervention”, and form the culminating proof of how far the iron of their fetters has eaten into their souls. A specially experienced gentleman writes from Liverpool: “The women of Lancashire are *awfully fond* of bad husbands. It has become quite a truism that our women are like dogs, the more you beat them the more they love you”. Surely if a bruised and trampled woman be a pitiful object, a woman who has been brought down by fear, or by her own gross passions, so low as to fawn on the beast who strikes her, is one to make angels weep?” [64].

To close this part of the subject, I conceive thon, that the common idea of the inferiority of women, and the special notion of the rights of husbands, form the undercurrent of feeling which induces a man, when for any reason he is infuriated, to wreak his violence on his wife. She is, in his opinion, his natural *souffre-douleur*.

It remains to be noted what are the principal incitements to such outburst of savage fury among the classes wherein Wife-beating prevails. They are not far to seek. The first is undoubtedly Drink-poisoned drink. The seas of brandy and gin, and the oceans of beer, imbibed annually in England, would be bad enough, if taken pure and simple”, but it is the vile adulterations introduced into them which make them the infuriating poisons which they are-which literally *sting* the wretched drinkers into cruelty, perhaps quite foreign to their natural temperaments. As an experienced minister in these districts writes to me, “I have known men almost as bad as those you quote (a dozen wife-murderers) made into most kind and considerate husbands by total abstinence”. If the English people will go on swallowing millions’ worth yearly of brain poison, what can we expect but brutality the most hideous and grotesque? Assuredly the makers and vendors of these devil’s philtres are responsible for an amount of crime and ruin which some of the worst tyrants in history might have trembled to bear on their consciences; nor can the national legislature be absolved for suffering the great Drink interest thus foully to tamper with the health-nay, with the very souls of our countrymen. What is the occult influence which prevents the Excise from performing its duty 88 regards these frauds on the revenue?

2. Next to drunkenness as a cause of violence to women, follows the other “great sin of great cities”, of which it is unnecessary here to speak. The storms of jealousy thence arising, the hideous alternative *possession* of the man by the twin demons of cruelty and lust – one of whom is never very far from the other – are familiar elements in the police-court tragedies.

3. Another source of the evil may be found in that terrible, though little recognized passion, which rude men and savages share with many animals, and which is the precise converse of sympathy, for it consists in anger and cruelty, excited by the signs of pain; an impulse to hurt and destroy ally suffering creature. rather than to: relieve or help it. Of the widespread influence of this passion (which I have ventured elsewhere to name *Heteropathy*), a passion only [65] slowly dying out as civilization advances, there can, I think, be no doubt at all, It is a hideous



mystery of human nature that such feelings should lie latent in it, and that cruelty should grow by what it feeds on; that the more the tyrant causes the victim to suffer the more he hates him, and desires to heap on him fresh sufferings.

3. Among the lower classes the emotion of Heteropathy unmistakably finds vent in the cruelty of parents and step-parents to unfortunate children who happen to be weaker or more stupid than others, or to have been once excessively punished, and whose joyless little faces and timid crouching demeanour, instead of appeals for pity, prove provocations to fresh outrage. The group of his shivering and starving children and weeping wife is the sad sight which, greeting the eyes of the husband and father reeling home from the gin-shop, somehow kindles his fury. If the baby cries in the cradle, he stamps on it. If his wife wring her hands in despair, he fells her to the ground.”

4. After these I should be inclined to reckon, as a cause of brutal outbreaks, the impatience and irritation which must often be caused in the homes of the working classes by sheer *friction*. While rich people, when they get tired of each other or feel irritable, are enabled to recover their tempera in the ample space afforded by a comfortable house, the poor are huddled together in such close quarters that the sweetest tempers and most tender affections must sometimes feel the trial. Many of us have shuddered at Miss Octavia Hill’s all-too-graphic description of a hot, noisome court in the heart of London on a fine summer evening, with men, women, and children “pullulating”, as the French say, on the steps, at the windows, on the pavement, all dirty, hot, and tired, and scarcely able to find standing or sitting room. It is true the poor are happily more gregarious than the rich. Paradoxical as it sounds, it takes a good deal of civilization to make a man love savage scenery, and a highly cultivated mind to find any “pleasure in the pathless woods” or “rapture in the lonely shore”. Nevertheless, for moral health as much as for physical, a certain number or cubic inches of space are needed for every living being.

It is their interminable, inevitable propinquity which in the lower classes makes the nagging, wrangling, worrying women so intolerably trying. A miller gets accustomed, it is said, to the clapping of their mill, so may some poor husbands become deaf to their wives’ tongues; but the preliminary experience must be severe indeed.

These, then, are the incentives to Wife-beating and Wife-torture. What are the men on whom they exert their evil influence?

Obviously, by the hypothesis, they are chiefly the drunken, idle, ruffianly fellows who lounge about the public-houses instead of working for their families, without pretending to affirm that there are no sober, industrious husbands goaded to strike their wives through [66] jealousy or irritation, the presumption is enormous against the character of any man convicted of such an assault. The cases in which the police reports of them add, “He had been bound over to keep the peace several times previously”, or “He had been often fined for dankness and disorderly behaviour,” are quite countless. Sometimes it approaches the ludicrous to read how helplessly the law has been attempting to deal with the scoundrel, as, for example, in the case of William Owen, whom his wife said she “met for the first time beside Ned Wright’s Bible-barrow”, and who told the poor fool he had been “converted”. He was known to Constable 47 K as having been convicted *over*

*sixty times* for drunkenness and violent assaults; and the moment he left the church he began to abuse his wife.

The pitilessness and ferocity of these men sometimes looks like madness. Alfred Stone, for example, coming home in a bad temper, took his wife's parrot out of its cage, stamped on it, and threw it on the fire, observing, "Jane I it is the last thing you have got belonging to your father!". In the hands of such a man a woman's heart must be rushed, like the poor bird under his heel.

Turn we now from the beaters to the beaten. I have already said that we must not idealize the women of the "kicking districts", They are, mostly, poor souls, very coarse, very unwomanly. Some of them drink whenever they can procure drink. Some are bad and cruel mothers (we cannot forget the awful stories of the Burial Clubs); many are hopelessly depraved, and lead as loose lives as their male companions. Many keep their houses in a miserable state of dirt and disorder, neglect their children, and sell their clothes and furniture for gin. Not seldom will one of these reckless creatures pursue her husband in the streets with screams of abuse and jeers. The man knows not where to turn to escape from the fury. When he comes home at night, he probably finds her lying dead drunk on the bed, and his children crying for their supper. Again, in a lesser degree, women make their homes into purgatories by their bad tempers. There was in old times a creature recognized by law as a "Common Scold", for whom the punishment of ducking in the village horse-pond was formally provided. It is to be feared her species is by no means to be reckoned among the "Extinct Mammalia". Then comes the "nagging" wife, immortalized as "Mrs. Caudle"; the worrying, peevish kill-joy, whose presence is a wet blanket – nay, a wet blanket stuck full of pins; the argumentative woman, with a voice like a file and a face like a ferret, who bores on, night and day, till life is a burden" [67].

These are terrible harpies, But it is scarcely fair to assume that every woman who is accused of "nagging" necessarily belongs to - their order, I have no doubt that every husband who comes home - with empty pockets, and from whom his wife needs to beg repeatedly for money to feed herself and her children, considers that she "nags" him. I have no doubt that when a wife reproaches such a husband with squandering his wages in the public-house, or on some wretched rival, while she and her children are starving, he accuses her to all his friends of intolerable "nagging", and that, not seldom having acquired from him the reputation of this kind of thing, the verdict of "Serve her Right" is generally passed upon her by public opinion when her "nagging" is capitally punished by a broken head.

But *all* women of the humblest class are not those terrible creatures, drunken, depraved, or ill-tempered; or even addicted to "nagging". On the contrary, I can affirm from my own experience, as well, I believe, as that of all who have had much to do with the poor of great cities, there are among them at least as many good women as bad as many who are sober, honest, chaste, and industrious, as are the contrary. There is a type which every clergyman, and magistrate, and district visitor will recognize in a moment as very common: a woman generally small and slight of person, but alert, intelligent, active morning, noon, and night, doing the best her strength allows to keep her home tidy, and her children neat and well fed, and to supply her husband's wants. Her face was, perhaps, pretty at eighteen: by

the time she is eight-and-twenty, toil and drudgery and many children have reduced her to a mere rag, and only her eyes retain a little pathetic relic of beauty. This woman expresses herself well and simply: it is a special “note” of her character that she uses no violent words, even in describing the worst injuries, There is’ nothing “loud” about her in voice, dress, or manners. She is emphatically a “*decent*” respectable woman. Her only fault, if fault it be, is that she will insist on obtaining food and clothing for her children, and that when she is refused them she becomes that depressed, broken-spirited creature whose mute, reproachful looks act as a goad, as I have said, to the passions of her oppressor.

---

# “Era una vera tortura mentale”

## La violenza del carcere nelle testimonianze di due obiettrici

---

a cura di

Annalisa Zabonati

“For many peace activists, ‘peace’ means simply an absence of war; for nuclear disarmers it may mean specifically a world without nuclear weapons. But for us, since our basic definition of society is that it is both patriarchal and capitalist, peace means more than that: it means eradicating the causes of war and violence from our society”. (*Feminism and Nonviolence Study Group, Piecing It Together: Feminism and Nonviolence*)

La testimonianza dell’esperienza carceraria di Kathleen Lonsdale, che qui si presenta nella versione originale in lingua inglese, è stata pubblicata per la prima volta nel 1943 all’interno di un opuscolo dal titolo: *Some Account of Life in Holloway Prison for Women*<sup>1</sup>.

Come molte altre pacifiste assolute, infatti, Lonsdale dovette scontare una condanna alla reclusione. Di quella traumatica esperienza restano poche testimonianze scritte, mentre numerose sono quelle orali raccolte molti anni dopo la fine del conflitto<sup>2</sup>. Una di queste è quella di Kathleen Wigham, particolarmente pregevole per la sua forza espressiva e alla quale questa introduzione dedica ampio spazio<sup>3</sup>.

### L’obiezione femminile in Gran Bretagna

La Gran Bretagna fu il primo dei paesi alleati a introdurre la coscrizione femminile e il primo ad avere obiettrici di coscienza<sup>4</sup>. Il 18 dicembre 1941, infatti,

---

<sup>1</sup> L’opuscolo comparve a Chilsehurst, Kent a cura del *Prison Medical Reform Council* (Il Memorandum di Lonsdale compare alle pp. 6-16). La trascrizione è a cura di Serena Tiepolato.

<sup>2</sup> Le testimonianze sono raccolte presso l’Imperial War Museum, le cui collezioni includono fondi ufficiali e privati, fotografie, filmati e registrazioni vocali di interviste a testimoni.

<sup>3</sup> Nel prossimo numero della rivista, dedicato al pacifismo femminista, contiamo di pubblicare anche la trascrizione dell’intervista a Kathleen Wigham.

<sup>4</sup> Il tema è stato trascurato dalla storiografia e solo recentemente è stato oggetto di alcuni studi. Sulla Gran Bretagna si veda: H. Nicholson, *A Disputed Identity: Women Conscientious Objectors in Second World War Britain*, in *20<sup>th</sup> Century British History*, vol. 18, 4, 2007, pp. 409-428; M. Bales, *They Said “No” to War. British Women Conscientious Objectors in WWII*, in E. Elster-M.J. Sørensen

il Parlamento approvò la legge che consentiva l'arruolamento di tutte le donne sole dai 19 ai 31 anni presso il Servizio Femminile della Marina (*Woman's Royal Naval Service*), il Servizio Ausiliario Territoriale (*Auxiliary Territorial Service*), la Forza Aerea Ausiliaria Femminile (*Women's Auxiliary Air Force*), la Difesa Civile (*Civil Defence*), pur senza l'obbligo all'uso delle armi.

Il provvedimento trovò, tuttavia, immediata applicazione solo per le donne intorno ai 24 anni, mentre coloro che esercitavano attività sociali, di cura e di aiuto, vennero esentate dal servizio. Tutte le altre dovevano restare a disposizione, incluse le obiettrici di coscienza. Infatti, poiché era opinione comune che l'obiezione fosse legata alla coscrizione obbligatoria, e quindi a quella maschile, la questione dell'obiezione di coscienza delle donne fu sottovalutata o non contemplata. Furono invece in molte, oltre 3.000, a dichiararsi obiettrici<sup>5</sup>. Le loro cause furono discusse nei *local tribunals* composti da un presidente e altri sei membri, due dei quali dovevano essere donne<sup>6</sup>.

Tra la primavera del 1942 e la fine del 1943 ben 911 donne riuscirono ad ottenere il riconoscimento dello status di obiettrici, nonostante le enormi difficoltà incontrate, non ultima quella legata alla definizione dell'obiezione femminile. Il Ministero del Lavoro, dal canto suo, si rifiutò di riconoscere l'obiezione di coscienza per il servizio civile e quindi la posizione delle donne rispetto all'obiezione non fu mai ufficialmente chiarita. Di conseguenza ogni tribunale si trovò a dover decidere volta per volta, sulla base delle valutazioni dei presidenti e delle commissioni.

Il riconoscimento dell'obiezione per gli uomini che prevedeva: A – esenzione incondizionata; B – esenzione condizionata; C – servizio civile; D – rimozione dal registro dei disponibili, venne estesa anche alle donne, anche se alla maggior parte delle obiettrici (64% dei casi) venne concessa l'esenzione condizionata che prevedeva l'assegnazione ad attività civili di importanza nazionale (attività sanitarie, di insegnamento, in agricoltura). Solo nel 6,4% dei casi fu applicata l'esenzione incondizionata, mentre il 26% delle istanze fu rigettato<sup>7</sup>. Alcune donne accettarono le condizioni imposte, ma altre le rifiutarono<sup>8</sup>. Ne conseguì che 272 donne subirono un processo penale e 212 subirono una condanna alla detenzione, di norma per essersi rifiutate di pagare l'ammenda.

Alcune obiettrici si definirono tali al momento di rispondere alle chiamate per il servizio civile, altre invece scelsero l'obiezione come logica conseguenza dell'appartenenza a un gruppo che si richiamava al pacifismo. Altre espressero la

---

(eds.), *Women Conscientious Objectors. An Anthology*, War Resisters' International, London 2010, pp. 23-30.

<sup>5</sup> H. Nicholson, *A Disputed Identity: Women Conscientious Objectors in Second World War* cit.

<sup>6</sup> I presidenti di tali tribunali erano dei giudici dei Tribunali di contea (County Courts), gli altri componenti erano nominati dal Ministero del lavoro e scelti tra sindacalisti, accademici, consulenti, professionisti legali. Le Corti d'appello, che accoglievano le rivendicazioni sia delle richiedenti che del Ministero, erano presiedute da giudici nominati dal Lord Cancelliere, coadiuvati da altri quattro componenti. Le decisioni nei due gradi di giudizio erano presi in base al principio di maggioranza. *Ivi*, p. 416.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 413; 416. I dati si riferiscono alle sentenze in primo grado.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 418.

propria obiezione sulla base di convinzioni radicate sin dall'infanzia, quasi per una sorta di "pacifismo naturale". Per altre ancora fu importante l'influenza esterna, di persone a loro care, in qualche caso memori dell'esperienza della Prima guerra mondiale, o la solidarietà con l'obiezione di amici o parenti maschi. Ogni scelta era comunque legata a una profonda dimensione personale ed intima.

Un caso interessante di obiezione alla guerra fu quello di Joyce Brissenden<sup>9</sup>, che si dichiarò obiettrice in quanto vegetariana come del resto i suoi genitori. Il rifiuto di uccidere e far uccidere animali la portò al ripudio di qualsiasi forma di coinvolgimento nella soppressione della vita.

Molte altre definirono la propria posizione in termini di obiezione totale, o assoluta, intendendo così affermare il proprio rifiuto della guerra e di ogni attività che, anche indirettamente, la sostenesse. Gli unici compiti ritenuti non in contrasto con il pacifismo erano quelli relativi al sollievo e alla cura delle vittime di guerra. Per questo, diverse donne quacchere già in passato si erano recate nelle zone di guerra per portare aiuto e conforto alle popolazioni.

Coloro che chiedevano l'esenzione totale o incondizionata erano fortemente osteggiate dai tribunali; i giudici e i membri delle commissioni, infatti, non comprendevano come attività civili potessero essere in contrasto con l'obiezione di coscienza. Le Testimoni di Geova, che intendevano avvalersi dell'obiezione per poter continuare la loro azione di proselitismo, furono oggetto di particolare ostilità, mentre le quacchere, che in molti casi erano già coinvolte in varie attività umanitarie, furono trattate con maggior benevolenza.

La tradizione pacifista e l'attività umanitaria dei Quaccheri furono importanti nel determinare un esito favorevole delle richieste delle obiettrici appartenenti alla Società degli Amici. La prima donna ad ottenere l'esenzione totale fu Marjorie Whittles, che operava con l'unità paramedica della Società degli Amici. Ma non tutte ricevettero l'esenzione incondizionata, come ad esempio Edith Aughton, che preferì essere incarcerata pur di non sottostare agli obblighi dell'esenzione condizionata.

Il concetto di obiezione di coscienza, come si è visto, era inteso in modo ampio; nel caso della Società degli Amici, era centrale la scelta soggettiva sulla base della libertà di coscienza. Per i Quaccheri era il principio stesso di coscrizione ad essere in contrasto con l'autentico "spirito di servizio" fondato sulla condivisione<sup>10</sup>. Oltre alla volontarietà del servizio, era importante la possibilità di dichiarare apertamente la propria scelta, a conferma dell'identificazione col gruppo religioso di appartenenza. Perciò donne quacchere che avanzarono la richiesta di riconoscimento del loro status di obiettrici misero in primo piano e difesero strenuamente il rifiuto della guerra.

In questo quadro si inseriscono le vicende di due obiettrici quacchere e pacifiste assolute, Kathleen Lonsdale e Kathleen Wigham, incarcerate per il loro rifiuto a svolgere qualsiasi attività collegata alla guerra. Le loro esperienze furono

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 425.

<sup>10</sup> In sostanza la discriminante stava proprio tra il concetto di pacifismo e quello di obiezione, come evidenzia Hazel Nicholson citando Pat Starkey. Da un lato i pacifisti rifiutano di combattere, indipendentemente dalle proprie posizioni religiose o ideologiche, mentre gli obiettori, che non sono necessariamente pacifisti, chiedono di non prestare servizio nelle forze armate, *Ivi*, p. 427.

accomunate dalle privazioni patite in carcere, con evidenti connotazioni di tortura psicologica e ripercussioni fisiche, come si evince dalle loro dichiarazioni, testimonianze preziose per una riflessione sulle modalità di esercizio del dominio e della prevaricazione e sui loro effetti di impotenza e sconsolata sottomissione.

### **Kathleen Lonsdale**

Kathleen Lonsdale (1903-1971)<sup>11</sup> crebbe nella fede battista, ma se ne staccò nel 1935 aderendo col marito alla Società degli Amici. All'inizio della Seconda guerra mondiale non si iscrisse al previsto registro dei Servizi ausiliari di guerra per cui ricevette una sanzione amministrativa. Rifiutatasi di pagare la multa, nel gennaio 1943 fu condannata a un mese di carcere da scontare presso la Prigione di Holloway<sup>12</sup>. Alla fine della sua reclusione scelse di fare attività di volontariato presso lo stesso carcere e scrisse il *Memorandum* che qui si presenta in cui denunciava le deprivazioni delle prigioniere, soprattutto dal punto di vista igienico-sanitario.

Dopo la guerra, visitò molti paesi, tra cui l'Unione Sovietica e la Cina, ma ebbe seri problemi ad ottenere il visto per gli Stati Uniti. L'ufficiale dell'ambasciata statunitense così disse: "You've been to the three most difficult places: Russia, China and gaol"<sup>13</sup>. Lonsdale fu sempre attiva nei movimenti pacifisti e partecipò, tanto in patria che all'estero, a numerose iniziative e convegni sui temi della pace, del ruolo delle donne nella scienza e della religione. Molto attenta ad incoraggiare le donne ad esprimere il loro talento professionale, nel 1970 affermò:

---

<sup>11</sup> Kathleen Lonsdale nacque a Newbridge, Contea di Kildare, in Irlanda, decima figlia di Harry Yardley, direttore dell'ufficio postale della città, e Jessie Cameron. La famiglia si trasferì in Inghilterra quando Kathleen aveva 5 anni. Studiò al Woodford County High School e all'Ilford County High School. Ottenne il baccalaureato nel 1922, presso il Bedford College for Women e si laureò in Fisica nel 1924 presso l'University College di Londra, aggregandosi al gruppo di ricerca di Sir William Bragg. Nel 1927 sposò Thomas Jackson Lonsdale, ed ebbe tre figli (Jane, Nancy, and Stephen). Nel 1936 si dottorò sempre all'University College di Londra. Lavorò e studiò sulla sintesi dei diamanti e fu una pioniera nell'uso dei raggi X per lo studio dei cristalli. Nel 1945 fu una delle due prime donne a divenire Fellow della Royal Society. Dal 1945 diresse del Dipartimento di Cristallografia dell'University College di Londra, prima donna del College, in cui rimase fino al 1968, anno in cui fu nominata Professor Emeritus. Nel 1953 durante l'annuale incontro della Società Religiosa degli Amici di Londra, presentò una relazione dal titolo *Removing the Causes of War*. Nel 1956 le fu conferito il titolo di *Dame Commander of the Order* dell'Impero Britannico. Nel 1957 pubblicò il volume *Is Peace Possible?* (Penguin, London). Nel 1966 divenne primo presidente donna dell'*International Union of Crystallography* e nel 1967 fu la prima presidente donna della *British Association for the Advancement of Science*. Morì di cancro nel 1971.

<sup>12</sup> La prigione di Holloway, nota anche come Holloway Castle, è un carcere femminile e minorile sito nel quartiere di Islington a Londra. Fu aperto nel 1852 come prigione maschile e femminile, e fu dedicata esclusivamente come carcere femminile nel 1903. Vi furono recluso diverse suffragette quali Anne Miller Fraser, Constance Markeivicz, Charlotte Despard, Mary Richardson, Hanna Sheehy-Skeffington, Norah Elam. Al suo interno furono comminate cinque esecuzioni capitali, l'ultima delle quali nel 1955. La prigione fu completamente restaurata tra il 1971 e il 1985. Diverse ispezioni ministeriali rilevarono negli ultimi anni varie criticità relative alle precarie condizioni di detenzione e alcuni funzionari furono trasferiti.

<sup>13</sup> <http://www.rsc.org/chemistryworld/Issues/2003/January/substance.asp>

Any country that wants to make full use of all its potential scientists and technologists could do so, but it must not expect to get the women quite so simply as it gets the men. Is it Utopian, then, to suggest that any country that really wants married women to return to a scientific career, when her children no longer need her physical presence, should make special arrangements to encourage her to do so?<sup>14</sup>.

Il suo impegno per la pace e le riforme carcerarie era ispirato ai principi cristiani che furono per lei motivo e sostanza di pratiche coraggiose e fonte di ispirazione e conforto per le persone a lei vicine. Durante la sua permanenza forzata nel carcere di Holloway riuscì persino ad organizzare il periodico incontro quacchero, che aiutava a sostenere le difficili condizioni carcerarie ed era di sollievo morale anche per le detenute non quacchere.

La testimonianza della sua, seppur breve, reclusione, è una fonte preziosa per comprendere le modalità con cui venivano sottratte le libertà elementari, anche in un regime democratico, attraverso pratiche di privazione e deprivazione delle integrità soggettive.

Nel suo *Memorandum*, Kathleen Lonsdale racconta il senso di straniamento iniziale dovuto alla mancanza di informazioni circa il proprio stato, di come l'unico modo per attirare l'attenzione fosse quello di urlare, del disagio dovuto al sovraffollamento, alle cattive condizioni dei servizi igienici, al freddo. Umilianti furono poi la visita sanitaria di ammissione e di abilitazione al lavoro, il rito della vestizione carceraria (che comprendeva un ampio camicione di cotone e un paio di grandi mutande, una sopravveste, calze di lana nere e un paio di scarpe), della misurazione del peso (dopo un intero giorno a digiuno), del controllo degli effetti personali (le fu concesso di trattenere la fede nuziale, gli occhiali, il portaocchiali, dei fermagli per capelli, ma non il pettine né il fazzoletto). Sottoposta a lavori pesanti, come tutte le prigioniere, ricorse ai controlli medici, anche se li riteneva insufficienti e di ostacolo all'ora d'aria, alleviando così la pesantezza della condizione carceraria e ottenendo piccoli privilegi. Infatti, il controllo medico esentava dai lavori e prescriveva l'uso di farmaci, spesso usati come merce di scambio. A colpirla profondamente fu soprattutto l'assenza di metodi rieducativi, unanimemente ritenuti necessari nell'istituzione carceraria.

La descrizione di Kathleen Lonsdale sulla prigione di Holloway è cruda, il suo giudizio severo, benché mitigato dalla presunzione che le condizioni in cui versava all'epoca della sua reclusione fossero imputabili allo stato di guerra.

Il *Memorandum* è inserito in un pamphlet pubblicato qualche tempo dopo la sua scarcerazione e che raccoglie altre brevi testimonianze di alcune detenute. L'intento era quello di descrivere la propria esperienza carceraria e di denunciare le drammatiche condizioni delle vite detentive in generale. Intendeva inoltre raccogliere ulteriori testimonianze, proponendo altresì dieci punti programmatici per il miglioramento di tali condizioni.

Nelle parole scritte da questa pacifista assoluta e nota scienziata, si intuiscono i patimenti che una donna, sobria e rigorosa, abituata comunque a vivere una vita improntata alla libertà di espressione, dovette improvvisamente, per assoluta

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.



adesione ai suoi principi, sostenere con una reclusione che negava il soddisfacimento delle normali esigenze umane.

### **Kathleen Wigham**

Di Kathleen Wigham non sappiamo molto. Nata nel 1919 in una famiglia proletaria, quando, nel luglio del 1942, ricevette l'ingiunzione di prestare servizio ospedaliero, lavorava come commessa in un negozio alimentare. L'elogio funebre che le fu tributato nel 2010, anno della morte<sup>15</sup>, nel tracciare un breve profilo biografico, sottolinea la sua continua attenzione per la pace e la sua instancabile e generosa attività per molte cause umanitarie. Fino all'ultimo fu una devota credente e praticante. Nel 2004, nel sessantesimo anniversario della sua adesione al quaccherismo, Kathleen pronunciò le seguenti parole:

If I have sat in Quaker Meeting for Worship all these sixty years and have not gathered in grace, I have not only been wasting my time, but also our dear Lord's time as well. How the hours of waiting and listening strengthen one! As I grow older and my eyesight begins to fade, I would not be anything but for the discipline of Meeting for Worship. What I have gained holds me together now and always – the grace and love of God<sup>16</sup>.

Della sua lunga vita ci rimane solo la piccola, ma intensa, traccia del suo passaggio come obiettrice nel carcere di Strangeways<sup>17</sup> a Manchester. Infatti, nel luglio del 1942, ricevuta, in quanto nubile, l'ingiunzione di svolgere servizio civile presso una struttura sanitaria, si dichiarò obiettrice assoluta, rivendicando il diritto di non conformarsi alle direttive legislative "because I object to doing any work which will relieve anyone else to do military service"<sup>18</sup>.

In seguito al rifiuto di corrispondere l'ammenda pecuniaria prevista, Kathleen Wigham, si presentò, dopo il secondo richiamo, presso il tribunale di Blackburn per esprimere la sua posizione contro la guerra e la coscrizione civile. La corte

<sup>15</sup> Kathleen Derbyshire Wigham, nacque a Blackburn in una famiglia di pacifisti il 3 dicembre 1919. Di lei rimane una breve testimonianza del suo periodo di detenzione come obiettrice assoluta consultabile presso il sito dell'Imperial War Museum di Londra, [http://www.iwm.org.uk/server/?search\\_word\\_all=kathleen+wigham&Go.x=0&Go.y=0&change=SearchResults&changeNav=1](http://www.iwm.org.uk/server/?search_word_all=kathleen+wigham&Go.x=0&Go.y=0&change=SearchResults&changeNav=1). Gran parte della sua testimonianza è stata trascritta e pubblicata di recente. Si veda: P. Brock, *These Strange Criminals, An Anthology of Prison Memoirs by Conscientious Objectors from the Great War to the Cold War*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2004, pp. 243-259.

<sup>16</sup> Blackpool Quaker Meeting Lancashire Central and North Area Meeting 2010, *A testimony to the grace of God in the life of Kathleen Wigham* 30 Dec. 1919 to 23 Sept. 2010.

<sup>17</sup> La prigione di Strangeways è un edificio vittoriano progettato da Alfred Waterhouse e completato nel 1869. Costruito sull'area del Parco Strangeways, doveva ospitare un migliaio di detenuti, sulla base di una architettura radiale sul modello del panopticon. Venne realizzata per sostituire la New Bailey Prison a Salford, chiusa nel 1868. Qui si ergeva permanentemente un patibolo, su cui fu eseguita la pena capitale ad un centinaio di condannati. In questo carcere fu rinchiusa anche la suffragista Christabel Pankhurst nel 1906. Carcere sia maschile che femminile, dagli anni Sessanta ospita solo reclusi maschi ed è stato diverse volte sede di rivolte per le precarie condizioni di detenzione.

<sup>18</sup> K. Wigham, The Imperial War Museum (London) *Sound Archive*, Acc. n. A-004761/07; la trascrizione si trova in P. Brock, *These Strange Criminals*, cit., pp. 243 ss.

cercò di convincerla a pagare, la multa, proponendo la sua rateizzazione, ma lei rispose: “No, it isn’t a question of hardship. I’ve half a dozen people wanting to pay the fine for me but I just refuse to take their offers. I have a conscientious objection to doing this sort of work”<sup>19</sup>.

Una posizione forte e decisa che non lasciava dubbi sulla sua inamovibilità e che sortì alla fine la condanna alla reclusione da scontare presso il carcere di Strangeways. La prima cosa a colpirla fu la separazione del mondo carcerario dal mondo esterno: “...you’re cut off from the outside world”<sup>20</sup>. Il portone delimitava i confini e la progressiva chiusura di porte e cancelli accentuava ritualmente questa divisione, superati i quali le voci si facevano aspre e urlanti.

Kathleen Wigham patì molto per l’assenza di una dieta vegetariana. Rifiutava ogni pasto a base di carne e, quando, dopo quattro giorni una guardia ne chiese le ragioni, rispose: “I’m vegetarian, I asked to be register as a vegetarian and no one’s taken any notice up to now”<sup>21</sup>.

Il cibo era immangiabile e cucinato con trascuratezza e lei si indebolì presto; doveva fare attenzione a risparmiare la sua scarsa razione giornaliera di zucchero per poter avere delle calorie. Dopo il chiarimento sulla sua dieta, un medico e un’infermiera la andarono a visitare in cella. Il medico la apostrofò in modo rude per la sua dieta e andandosene disse alla guardia di farla ricoverare in infermeria: era di certo una balorda. Kathleen Wigham si sentì affranta:

And I was very close to tears because I felt that his visit had been unnecessary, and his remark was extremely rude. And he went, he picked his case up and he went, and apart from just saying those words he was in the room less than two or three minutes”<sup>22</sup>.

La sorvegliante infierì ulteriormente ricordandole che gli uomini al fronte stavano combattendo anche per una poco di buono come lei, che non era degna del suo paese e che se fosse stato per lei l’avrebbe fatta impiccare, e alle minacce accompagnava le offese. Kathleen non rispose: “I just found it difficult to talk. A lump was in my throat and I was very close to tears; I probably was crying”<sup>23</sup>.

Ma le sofferenze più acute le derivarono dal comportamento delle sorveglianti durante i bombardamenti che avvenivano in quel periodo a Liverpool e a Manchester. L’allarme aereo e il cadere delle bombe creavano il panico tra le carcerate, chiuse nelle loro celle. Alcune urlavano chiedendo disperatamente di essere liberate, ma nessuno rispondeva, nessuno le confortava, non restava che dedurre che le guardie fossero al sicuro nei rifugi e le avessero abbandonate al loro destino. L’esperienza è descritta come una vera “tortura mentale”:

All night you were left hearing and knowing that you’re trapped, knowing you can’t get out, you can’t possibly...you had no escape. I mean even if they’re not moved they don’t open the

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 244.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 248.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 252.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

cell doors so that you can get to safety yourself, so it's real mental torture there's no other description for it<sup>24</sup>.

Unico sollievo erano le preghiere e il pensiero che amici e correligionari stavano pregando per lei. Durante la sua detenzione Kathleen Wigham non ebbe modo di conoscere molte altre prigioniere: un'ulteriore tortura era quella del silenzio. Parlare era strettamente proibito e durante l'ora d'aria le donne potevano solo camminare in circolo in gruppo per mezz'ora. E tuttavia non riusciva a non sentirsi vicina a tutte le altre. Benché la maggior parte fosse rinchiusa per reati contro il patrimonio, erano tutte lì, lei compresa, perché avevano violato la legge.

In prigione il suo stato psicologico si infragì molto; piangeva spesso, e tuttavia la sua convinzione nonviolenta e antimilitarista ne uscì rafforzata e divenne il principio di una vita dedicata ad attività pacifiste e di adesione convinta alla causa quacchera.

Dalle due testimonianze emerge dunque la difficoltà di vivere la quotidianità in un luogo di reclusione che diviene di per se stesso luogo di deprivazione e di tormento. Tempi, spazi, comportamenti portano il segno sopraffazione, del disprezzo, dell'insofferenza. E i reati d'opinione sono ancor meno tollerati degli altri. Nessuna concessione, nessuna pietà, nessuno sconto. Carcerate e guardie, vivono la stessa vita ingabbiata, ma i ruoli si combinano in modo tale che alcune comandano su altre. All'interno di ogni *categoria* si organizzano ulteriori gerarchie. Le condizioni di deprivazione, umiliazione e costrizione sortiscono effetti negativi e traumatici, altrettanto quanto la tortura intesa in senso stretto.

Kathleen Lonsdale e Kathleen Wigham sapevano che la loro scelta le avrebbe portate in carcere, avevano avuto modo di parlarne con i loro amici e compagni di fede e di attivismo pacifista. Ciononostante si ritrovarono indifese di fronte agli stenti e alle mortificazioni cui furono sottoposte. Erano donne rispettose, abituate ai rigori di una fede che non concede lussi e ambizioni, ma subire angherie, alimentarsi male, vivere in ambienti igienicamente insalubri, essere private della possibilità di aver cura del proprio corpo, non godere del diritto di espressione della propria religione le mise a dura prova.

### **Il pacifismo, il castigo, la correzione**

La lettura di queste testimonianze impone alcune prime riflessioni sulle modalità di repressione e punizione legate alla carcerazione. Il carcere è un'istituzione totale che ingloba i vari comportamenti soggettivi in un unico spazio e in un tempo sospeso rispetto al mondo esterno. Qui le regole sono stravolte: internati e guardie sono due entità distinte e contrapposte, viene eretta una barriera con l'esterno. Per sottolineare il cambiamento di percezione ed esperienza tra il *fuori* (mondo esterno) e il *dentro* (la prigione) sono attuati dei cerimoniali di investitura carceraria. Le due testimonianze illustrano dettagliatamente le tecniche di ammissione, che ridefiniscono ruoli e comportamenti: si spoglia dagli abiti *civili*, si perquisisce e/o si visita umiliando, si fa indossare una divisa che conforma e mortifica, si conduce nel luogo in cui si vivrà la reclusione.

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 251.

Goffman<sup>25</sup> indica la privazione del proprio aspetto abituale come una mutilazione personale in quanto si perde la propria identità, si annulla il senso di sicurezza personale e si innesca una graduale, ma pervicace frattura dell'integrità psicofisica. Inizia un percorso di umiliazione che destabilizza il senso di sé, anche attraverso meccanismi di *contaminazione*: la privatezza viene subito compromessa (visite mediche improprie, bagni collettivi, esposizione del corpo e delle proprie esigenze fisiologiche), così come è intaccata la salvaguardia igienico-sanitaria (sporcizia di ambienti, suppellettili, mobili, abbigliamento, stoviglie, cibo). Il corpo è messo a dura prova di resistenza dalle inflessibili condizioni carcerarie, ma anche dalle infezioni e dalle malattie.

L'autodeterminazione è violata sistematicamente attraverso la richiesta di conformazione e normalizzazione alle regole imposte di indistinzione. Si cerca, riuscendoci quasi sempre, di fiaccare la volontà personale riducendo la persona a uno stato di continua dipendenza, anche per banali necessità (la carta igienica, gli assorbenti, la pulizia, una particolare dieta alimentare). Una permanente aggressione e intrusione dei propri confini e del proprio sé tende a spezzare qualsiasi tentativo di mantenimento della propria riconoscibilità civile e sociale. Lo stato di continua precarietà instilla una tensione che provoca vari gradi di stress che possono avere degli effetti incontrollati (il pianto, la preoccupazione, il senso di instabilità).

Nel caso degli obiettori di coscienza, Goffman afferma che hanno imparato durante le reclusioni che le loro azioni e le loro convinzioni espresse nel mondo esterno non hanno più alcun valore all'interno della realtà carceraria, mentre le loro qualità personali vengono annullate. Il controllo effettuato dalla società nei confronti dei *devianti* ha dei costi elevati, le cui spese sono pagate dai devianti stessi. La riprovazione con cui sono trattati non lascia spazi di comprensione delle azioni. Anzi in alcuni casi si tenta la carta della manipolazione, come per Kathleen Wigham che fino all'entrata a Strangeways è spinta dal giudice e dalla polizia a ricusare le proprie convinzioni per eludere la prigione, adottando pratiche persuasive adulatorie, o quando a Kathleen Lonsdale potrebbe essere concesso il rientro a casa in virtù del suo status di madre.

Coraggiosamente entrambe le due obiettrici rifiutano ogni prova di debolezza e assolvono alla loro missione: rifiutare la violenza. Nessun privilegio è loro concesso, l'unica opportunità di alleviare loro le pene, per quanto brevi, dell'inferno detentivo è ottenere il permesso per visite mediche. In queste loro testimonianze le uniche interlocutrici sono le guardie, le altre detenute sono sullo sfondo, compaiono di sfuggita e senza particolare rilevanza. Ma le guardie sono pervasive, potenti, determinanti la condizione di benessere o malessere: a loro si deve chiedere qualsiasi cosa di cui si necessita, loro passano e sorvegliano, osservano, controllano, concedono, vietano. Come scrive Foucault<sup>26</sup> la prigione è sia un luogo di esecuzione della pena sia di osservazione delle persone recluse,

---

<sup>25</sup> E. Goffman, *Asylum. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, tr. it. di Franca Basaglia, Einaudi, Torino 1968.

<sup>26</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. di Alcesti Tarchetti, Einaudi, Torino 1976 [ed. or. 1975].

coloro che cioè subiscono la pena. In questo luogo si esercita il potere della punizione, che ha varie forme, ma che prevede sempre la sottrazione della libertà del singolo.

Kathleen Lonsdale e Kathleen Wigham sono state profondamente segnate dalla loro esperienza. Il loro trattamento ha avuto consistenti tratti degradanti e destabilizzanti, una tortura emozionale e psicologica che le loro parole hanno ben evidenziato. L'esercizio del potere della società omologante ha negato loro la libertà di pensiero e di opinione e le ha rinchiuso, le ha punite per il loro rifiuto di asservirsi, ed è riuscito, come sempre accade nelle istituzioni totali, a conformarle alle altre detenute, perché come dice Kathleen Wigham: “[...] you really felt that you were all in the same boat. There was no good or bad amongst us. You were all evil; because you’d done wrong you were here. But as far as regarding it as a place of correction that couldn’t be further from truth [...]”<sup>27</sup>.

Il castigo e la correzione sono le finalità, e per realizzarle il potere istituzionale utilizza metodi ideati e persone addestrate a questo scopo. Non importa quanto male possa essere fatto, perché si *combatte il male*. Per questo non c’è pietà e quando si accenna a qualche comportamento più umano, questo in realtà entra nei meccanismi dei privilegi. Non è pertanto la normale modalità di interazione, ma solo una bonomia soggettiva, che a volte può fuorviare, allontanando la persona in punizione/reclusione dalla riflessione ribelle che la contenzione richiede.

Tutti i mezzi per affermare la differenza di potere, come abbiamo visto, sono adottati e sortiscono un effetto di straniamento che ha l’obiettivo appunto di annichilire, anomizzare, destrutturare, allontanare da sé. Chi non accetta questo role-play ha vita dura e rischia costantemente una recrudescenza nei suoi confronti. Tutti siamo passibili di punizioni, secondo questo principio di non adesione alla conformazione, e il rischio di essere privati della propria autodeterminazione è continuamente presente.

### **Memorandum di Kathleen Lonsdale**

I left Uxbridge Police Court in the police van at about 1.30 p.m. on 22<sup>nd</sup> January, 1943, and was taken first to Rochester Row Police Station, where we were all put into another police van and taken to Holloway Prison. Here we were locked into separate reception cells. I remained in this cell for about 3 ½ hours. There was no printed card in the cell giving any sort of information as to procedure, nor was there any bell. I gathered, by listening, that the only way of attracting attention (for example, if one wished to use W.C.) was to shout. The W.C. in the reception wing was used by all prisoners, healthy and diseased, since no one had had a medical examination. As most of us had had a length journey, nearly everyone had to use it. There was no alternative.

---

<sup>27</sup> P. Brock, *op. cit.*, pp. 256-257.

Some prisoners had their bath before the doctor arrived. I listened with interest to the patient, and finally successful, efforts of the bath women to persuade an old prisoner whom they addressed as "Granny" to enter the bath. After some time I was taken into a little cubicle, where a nurse examined my hair and asked me if I had any fits or varicose veins, and if my period were regular. I told her that I had had a hysterectomy, and she enquired when. She asked if I had any children and how old they were. I replied "Three; now 13, 11 and 8", where upon she said that I had done my duty to the country in that respect. This was perhaps the most comprehensive medical examination I had "I then returned to my tiny cell and was shut in again. From remarks shouted outside I gathered that we now had to wait for the doctor. When she eventually came I was fully dressed, wearing a high-necked blouse and tie. "These women should have had their blouses undone", she called to the reception officer. When I began to take off my tie, "No, it doesn't matter", she said, "leave it!": and placed the stethoscope to my throat for a second or two. "Any fits or varicose veins?" she asked. I said, "No". The question, "Periods all right?" was again answered by a reference to my hysterectomy, which apparently did not interest her. That concluded the medical examination proper, from beginning to end of which I was fully dressed. On the basis of this examination I was passed as fit for any work and allocated to B4 landing. I fully agreed with other prisoners who afterwards remarked to me that this examination could not distinguish those women who were suffering from V.D. or those who for various reasons were unfit to carry heavy loads or to do the harder forms of work. A woman who wished to conceal a state of pregnancy could also do so quite easily in the earlier stages... My later enquiries showed that this brief examination was the usual thing. Only those prisoners whose previous history was such that the doctor had very good cause for suspicion, or who had admitted to symptoms which were suspicious in themselves, were set aside for a later and more comprehensive survey.

That it was fully recognized that some forms of contagious disease could be overlooked at the reception examination was proved by the fact that prisoners sent to work in the kitchens or *in the officers' quarters* were given a second and more rigorous examination.

After the doctor had seen me I was again locked into the reception cell, from which I was finally brought to strip and change into prison clothes. I suppose it would have been possible for the officer then on duty to notice whether my body was covered with sores (a thing that the doctor certainly could not have seen) but she was fully occupied and did not appear to be observing me. I was weighed (in a cotton wrap only, at the end of an exhausting day during which I had had very little food. The next routine weighing took place some two or three weeks later, just after the mid-day meal, and with the prisoners fully dressed except for shoes. I probably showed a very satisfactory rise). Then my belongings were checked over, and I was allowed to keep my wedding ring, spectacles, spectacle case and two hair-slides. I was not warned to keep my pocket-comb, and it did not occur to me to ask if I might do so. I did ask if I might keep a large clean handkerchief, as I needed one; but I was told that this was not allowed, and that I would be given one in my "bundle". So, in fact, I was; but I afterwards found that there were not nearly enough to go round; that many women had none at all and that it was hopeless to

expect a change when the first was soiled. Indeed, when I was due for discharge a kindly officer advised me not to put my handkerchief into my bundle of dirty clothes, *but to give it to a woman who had not had one!*

When I went into the bath cubicle for my “reception bath” the prisoner in attendance said to me, “The water is quite cold. I wouldn’t have a bath if I were you”. As I had had a hot bath the same morning I gratefully agreed to skip the bath and dressed straight away. If I had been filthy it would, I suppose have been the same choice – a cold bath or none at all. My prison clothes (in mid-winter) consisted of cotton vest and knickers-voluminous enough to have spared material for half a dozen handkerchiefs and still fitted – a cotton frock lined halfway down the back, black woollen stockings and shoes. In my cell I found a dark blue serge cloak (the temporary property of a series of my predecessors) which I was expected to wear on outdoor exercise. It was greasy with dirt all round the neck, so I scrubbed it all over and shivered until it dried. After a day or two a kindly officer, seeing a group of us sitting shivering outside the Governor’s office, cried, “Oh, good gracious, you girls *must* be cold”, and fetched us all little sleeveless woollen coatees. With this and the work-apron that I was given still later, I managed to keep reasonably warm.

My shoes had to be selected (in a hurry, for I was the last, and the officers and women were tired and irritable) from a pile which were not even arranged in pairs. I suppose that they had been tumbled about by previous prisoners. In my anxiety to choose a pair that did not pinch I chose badly. One shoe soon developed a habit of slipping its fastening; both were like hedgehogs inside after a couple of days. However, I was at first so deadened to feeling of all kind that I did not even notice the nails until I found that both my feet were bleeding from small punctures. (They were not properly healed until nearly a month after my discharge.) Bandages are not legitimately obtainable except by the procedure known as “booking for the M.O”. I did not feel inclined to miss the day’s exercise in order to do this, so I used a few scraps of new flannel left in my cell by the previous occupant to pack my shoes until they were endurable; and put two of my scanty sheets of toilet paper inside my stockings to keep the black dye away from the sores. These shoes had been repaired in the prison workshop. It seems a pity that when women are taught to do a useful job, such as cobbling, they should not be taught to do it properly. The prison shoes were a disgrace; no woman could hope to walk comfortably or gracefully in them; for women with “difficult” feet they must have been sheer misery. The discomfort was increased by the fact that the woollen stockings given to me had holes in them nearly large enough to put my fist through, nor had I any means of mending them or of keeping them up. A kindly prisoner, seeing that I was reduced, when on exercise, to clutching one stocking with each hand, presented me with a pair of garters, for which I was grateful and about which I asked no questions.

Apart from vest, knickers, dress and stockings, my “reception bundle” contained two sheets, a pillowslip, nightdress (identical in length with the vest; both came just below my knees), towel, handkerchief, face-cloth and toothbrush. In my cell I found a tiny piece of soap, not more than 1 in. x 1 in. x ¼ in. in size (which had to last me for all purposes for over a week) and a very slimy rag, both left by

the previous occupant. The slimy rag was a floor cloth and was the only one I could get, though later on a neighbour employed in the “workroom” gave me a piece of cloth which I kept for my enamelware, furniture and windowpanes. Unfortunately, the rag and the soap were not the only things that my predecessor had left behind her. On the shelf were a dried piece of bread and some crusts; on the floor were dried faeces; under the mattress were some grimy hair curling rags, and on the floor, furniture and all the utensils was a layer of dirt and grease. One of my neighbours told me that I was unlucky, my predecessor had been a “very dirty girl”. It was quite evident that no attempt had been made to clean or disinfect the cell after she had left it. It was impossible to do anything about it that first evening; the next day I borrowed one of the few scrubbing-brushes on the landing and effected what transformation I could with the minimum of soap. I was thankful to find no vermin.

While waiting in my cell the first morning I read with interest the “Notes for the Guidance of Prisoners-Women”, of which I had two copies. Rule 4 said: “You are required to keep yourself clean and neat... You will have a bath once a week... You should ask your Landing Officer for any toilet articles with which you have not been supplied. As I had been given neither hairbrush nor comb, I took the first opportunity of asking the landing officer for either or both. She smiled: “My dear woman”, she said, “I can’t give you a comb; we haven’t got any”. (Brushes were apparently unheard-of luxuries.) I visualized the state of my curly locks after a month of no attention and asked *how* I could get one. “I don’t know”, she said. “Didn’t you have one in your handbag when you came?” I agreed that I had, but pointed out that it had been put away with the rest of my belongings. “You’ll have to apply to the doctor to have it taken out”, she advised, “but to-day is Saturday. You can’t book for the M.O. until Monday, except for something really serious”. I booked on Monday, therefore (meanwhile borrowing the comb of a clean and very obliging neighbour) and obtained my own comb on Tuesday, four days after entry. On Thursday a small, bent, dirty prison comb appeared on my cell table. I don’t know who put it there, but it was immediately begged from me by a prisoner who had been in a week and had no at all of doing her hair. I was warned by an officer to carry my own comb about with me, as if I left it in my cell it would certainly be stolen by some unfortunate prisoner who had none. Three weeks after my entry there was a hair-drill. In view of the absence of hairbrushes and the impossibility of washing the hair properly with the small portion of coarse soap provided, it is not surprising that the officer examining my hair told me severely that my scalp was full of dandruff.

I learned, by advice from other prisoners, that I could obtain my own corsets, which have been a necessity ever since my operation, by applying to the M.O. This I did, but it would have been for more sensible if the doctor who saw me on reception, and who was then informed of the hysterectomy, had told me at once that I could, if I wished, have permission to keep the corsets. A first offender is naturally wary of asking for anything until she knows the ropes.

I had no separate tea-towel for drying food utensils, nor had any other prisoner whom I questioned. I gathered that one used the bath-towel or left them wet. It was only after my discharge that I found that a separate tea-towel should have been part



of the normal equipment. I expected to find a slate and pencil in my cell, but no one had these. A few prisoners had small mirrors; I was not one of them. Toilet paper was in very short supply; pages from the Bible or from library books were used as a substitute ("Use Moses", was the laconic advice given by a neighbour). Enamel-ware was also scarce; "You can have a chamber-pot or a pail, but not both", I was told by a landing officer, when I pointed out that my pail had been "borrowed" in my absence and that I now had neither. The shortage of handkerchiefs and floor cloths was, to a certain extent, remedied by the destruction of clothing. One vest that I was given had a square patch on the back where a "handkerchief" had been removed. Dresses frequently had sleeves torn out for use as floor cloths before they were put on the laundry pile in the recess. One felt that it would have been more economical in the long run for the smaller necessities to have been supplied.

The statement "You will have a bath once a week" turned out to be a little optimistic. On the Sunday after my reception I had a warm bath while the majority of the prisoners were at the afternoon C. of E. service; the next week none at all; the following week a quite cold one; and the week after that a very good hot bath which I greatly appreciated. A number of women, however, refused to use the prison baths for fear of infection, preferring to wash themselves down in their own cells as best they could. I watched the bath-woman cleaning the baths, and asked her what she used. "Just bath-brick", she said. There was certainly no disinfection of the baths between one prisoner and the next, although she managed to keep them very clean. The method of arranging for baths seemed to be very haphazard. A landing officer would shout from below, "I can take six women for baths from B4", and then wait, until she had the requisite number. The names and locations of those who had baths were inscribed in a book. Whether a check was kept to see that all women had an occasional bath I do not know; I can hardly imagine that anyone could be so clever as to get more than the prescribed "once-a-week". One very small piece of common soap was the monthly allowance for one's personal use and for cleaning the cell. The rest went to the laundry and to the prison cleaners. But it did not always last out the month: "We had no soap to scrub with to-day", my neighbour (a laundry girl) told me, "the clothes just had to be boiled without". It was quite obvious that the underwear and nightgown with which I was supplied had never seen the soap; they were stained from the previous wearer's menstruation and streaked with the dirt of ages.

I was directed to work in the officers' quarters, but when I presented myself the officer in charge told me that I must first be given another medical examination. "That's because they are not going to risk having any V.D. women over there", my neighbour told me. "It doesn't matter about us", she added; "everybody knows that that woman in No. – has gonorrhoea", and she nodded to an opposite cell. I accepted this statement with reserve; "what everybody knows" is not evidence; but it was quite true that an uneasy suspicion of their neighbours was felt by many prisoners, a suspicion which was based on the superficiality of the reception medical examination. I was reminded of a passage in "They Always Come Back", a book (published in 1938) by a former Holloway prison officer, Cicely McCall, in which she writes: "Some of the staff had a horror of letting their private

possessions be handled by prisoners. This might be partly accounted for by the incidence of venereal disease in all prisons, and the fear and abysmal ignorance of most officers on this subject. Their suspicions persisted although every cleaner had a special medical examination before she was allowed to work at the quarters and was presumably more likely to be free from infection than any ordinary housemaid or domestic servant". (Incidentally, I was myself ordered out of the very large kitchen in which I was working, by an officer, whose exact words were: "Get out of here. I want to make myself a cup of tea".) If this feeling persisted *among the officers* after a *second* medical examination, is it any wonder that the prisoners shared it in respect of those who had never had the more careful test, and who nevertheless had to share the same baths, W.C.s and even clothes as themselves?

I soon found that I was quite incapable of doing some of the work that was required of me. I was taken down to the kitchen and given a large container of cocoa, holding some 2-3 gallons, to carry up to B4 landing. I managed to get it up two flights of stairs. The second flight I had to struggle up step by step, slopping the cocoa over my feet and the stairs on the way; but at the bottom of the third flight I collapsed and another prisoner ran down and rescued the cocoa. This heavy container had to be lifted to table height at each cell for the cocoa to be poured into each mug. Only a very strong woman could do it.

In the course of my work in quarters I was told to fill all the coal-scuttles (from a heap some 20 yards or so from the front door, in the pouring rain) and then to carry them to the respective rooms. I managed to fill sixteen of them and to bring them to the hall, but I simply could not lift them upstairs. "Now was it that you were passed as fit for carrying?" the officer in charge asked me. "You had better see the M.O. again and tell her that you can't do it". So once more I booked for the doctor. Each booking means the loss of the day's fresh air exercise and part, at least, of the day's work, while the prisoner sits locked in her cell waiting for the doctor to come. The doctor questioned me a little, said, "You look rather frail", endorsed my card to show that I was "excused carrying" and prescribed me a tonic. It is on the basis of the *preliminary* examination that prisoners are supposed to be classified for work. It should not be necessary for a willing, but physically weak woman to strain herself severely before it is recognized that some tasks are beyond her powers. The medical officer who saw me in my cell was very kind; I heard her spoken of most appreciatively by other prisoners. But the impossibility of getting the smallest thing in the way of medicine, dressings or advice without the cumbersome machinery involved in "booking for the M.O." is stupid and infuriating. I contracted a severe cold during my second week in prison and, after struggling against it for some days, I decided that as I had recently had pneumonia and did not want a repeat performance, I had better "book". I had an obvious temperature (although it was not taken) and the doctor said that she would send me in some medicine. I went to my work in quarters and when I returned at dinner time my cell door was locked. The officer who came to open it for me remarked, "I see you've got some medicine. They have to shut the door or some other woman would come in and drink it". (This was a way of obtaining medicine without consulting the doctor that had never occurred to me.) I had indeed got some medicine. On my table were two pills and four little jars-two containing a dark red

fluid (my tonic), two containing a colourless liquid smelling strongly of ether. I looked at the officer and said helplessly, "Have you any idea what *order* I take these in?" "I haven't", she replied; "you'd better not take any of them just yet". And then she added kindly, "If I see the nurse I'll ask her". At tea-time she came and gave me precise instructions, for which I was very grateful. Many of the officers were exceedingly kind in these little ways, going beyond their duty to supply the deficiencies of the system; others were not so helpful. During the course of my cold my nose became very sore, and I longed for a little ointment to put on it. I asked the nurse for some, but found that there was no way of obtaining it except by "booking" and Missing exercise. The same thing applied when my hands became so sore and chapped that they began to bleed from innumerable cracks. Here again, however, an officer came to the rescue by suggesting that the grease from the top, of the cocoa, rubbed well in, was an excellent remedy for chapped hands. So it was; I skimmed it off on to a plate and applied it just as it began to set.

The ringing of bells was a continual bone of contention between officers and prisoners. I never tried mine, but on several occasions I heard the officer on duty call out, "Oh, stop ringing that bell", when a bell had rung intermittently, without attention, for a very long time. From 4.30 p.m. to 7 a.m. is a long time for a woman to be locked in one room, when the only sanitary convenience is a partly-covered pail, and when the onset of menstruation may take place suddenly and perhaps unexpectedly. Pregnant women, also, were locked in for the same hours, a refinement of cruelty that one can only ascribe to lack of imagination on the part of those who are responsible for it. Some of the bells did not ring at all, or only made a feeble clicking sound, and in any case a prisoner who urgently requires help may be quite incapable of answering the question so often shouted, "Who is ringing that bell?" Sanitary towels of normal quality were supplied, one at a time as required, on application to the landing officer. Only once did I hear an officer refuse to supply a (new) prisoner, because she had asked at an inconvenient time, but later she relented and brought two.

Rule 5 of the "Notes" hung upon my wall stated that "Clean underclothing is issued once a week, and if you do not receive any article of underclothing or if you specially want to change any article of underclothing earlier, you should ask your landing officer". This sounded fine, so I asked my neighbours when the weekly issue took place. They smiled at my innocence. "We haven't had a change here for over three weeks", I was told; "if you can get round a laundry girl she may be able to get you some when you want it". However, I preferred to try legitimate means. After eight days I asked for clean underclothing, but was told by the landing officer that she could not issue it until there was enough to go all round. The next day I washed out my towel, apron, stockings and knickers, and dried them as well as I could in my cell. (On the whole, it is not surprising that I caught a chill, but they were very dirty, even when I was given them, and more so after my coal-heaving activities.) Sometimes a prisoner on exercise, on a bitterly cold day, would whisper that she hadn't any knickers on; she had washed them and they were not dry. The shortage of soap and lack of all other cleaning materials, such as soda, impeded the efficiency of this kind of "home laundry". When I had had my original towel (the one and only) for nearly a month, the officer taking me for my final bath was so

appalled at the colour of my towel that she fetched me a clean one then and there. I was grateful, but I would have been more grateful still to have had it a fortnight sooner. When the prisoners did get a change, particularly of stockings, they were apt to risk punishment by concealing the discarded garments and washing them out, so that they could retain their own "kit" and have a change when they required it. (I am referring, of course, to the short-term prisoners with whom I mostly mixed. Long-term prisoners had their own marked kit and did get it laundered regularly. I could see it distributed to the "penal women" each week.) In this way, no doubt, the shortage was aggravated, but the temptation was great. Quite a number of young prisoners refused to wear the black woollen stockings altogether, and went bare-legged. Such heroism, in January, was too great for me, but I appreciated it. The shortage would have been even greater if it had not been for them. There was only one distribution of clean clothes on B4 landing during the whole month I was there, and no issue of clean towels. I found later, however, that the prisoners who worked in the officers' quarters were more fortunate than others in this respect; the officer in charge made it her business to see that "her women" had fairly regular changes of clothing, and a bath once a week if possible.

I seldom found any evidence of the use of disinfectant within the prison. On the contrary, the stench from the W.C.s in the mornings, when everyone was emptying 16 ½ hours' slops and many women were discarding soiled sanitary towels into and over an uncovered pail, was often almost unbearable. Hot water, if any was available, could only be obtained from a sink just between the two W.C.s, and I was daily sickened as I stood in the queue waiting my turn at the tap. The water supply from the W.C. cisterns, even when they were not out of order (which they frequently were) was hopelessly inadequate. Even in the officers' quarters I was given no disinfectant to use, although the cleaning of baths, sinks and W.C.s was my special job.

Finally, I must mention the medical examination on discharge. The purpose of this examination is to assure the fitness of the prisoner for her journey home. The actual procedure was that about half a dozen of us were lined up in a row, with our dresses undone at the neck. The "doctor moved down the line with her stethoscope, asked each prisoner in turn, "Are you all right?" and received an affirmative reply. The whole examination of all of us was completed in about half a minute.

In concluding this statement I think I should say that I realized that, in common with other institutions, Holloway Prison was bound to suffer from shortage for equipment that would normally have been supplied. What I was not prepared for was the general in-sanity of an administrative system in which lip-service is paid to the idea of segregation and the ideal of reform, when in practice the opportunities for contamination and infection are innumerable, and those of re-education for responsible citizenship practically nil; which is so rigid that it goes on exhorting women prisoners to keep themselves neat and clean, when they ask for nothing better than the opportunity of doing so of which they have been deprived; which goes on them to ask their landing officer for supplies that are obtainable; which allows prisoners no responsibilities at all except the relatively enormous one of deciding for themselves whether they shall answer the questions put to them by the doctor truthfully or not; which, if they are unfortunate enough to require the

services of the medical officer, deprives them of only hour of exercise and fresh air that they can hope for during the long day; which treats short-term prisoners with less than long-term ones in a variety of little ways, presumably because they are less guilty; and which expects women to derive hope and inspiration from Bibles which they are compelled to use as substitute toilet-rolls.

---

## Eleanor Rathbone, *Il Minotauro indiano*

---

a cura di

Bruna Bianchi

Come simbolo del male ho scelto la figura mitica del Minotauro a cui gli Ateniesi erano costretti a sacrificare ogni anno sette giovani e sette fanciulle fino a che Teseo non uccise il mostro; il mio ultimo capitolo, infatti, è un invito alle donne indiane perché facciano come Teseo.

Così scriveva Eleanor Rathbone nell'introduzione al suo volume pubblicato nel 1934 dal titolo *Child Marriage: the Indian Minotaur*. Le pagine che seguono sono tratte dal quarto e ultimo capitolo, *Rimedi futuri II: attraverso l'educazione dell'opinione pubblica con metodi vecchi e nuovi* (pp. 94-120).

Nei capitoli precedenti la deputata britannica si era soffermata sull'estensione e sulle conseguenze dei matrimoni precoci sulla base degli Atti della Commissione Joshi e del Censimento della popolazione del 1931 ed aveva denunciato le responsabilità britanniche nella mancata applicazione del *Sarda Act*, la legge del 1929 che elevava a 14 anni l'età minima per contrarre matrimonio. In questo capitolo l'autrice affronta il tema dei metodi e delle strategie che il movimento femminile potrebbe adottare per sradicare il male dei matrimoni infantili, pone la questione del rapporto tra indipendenza nazionale e condizione femminile e tra i movimenti delle donne in India e in Europa.

Nella traduzione ho tralasciato alcune parti che mi sono apparse ripetitive, come pure alcune esemplificazioni e digressioni. Il testo integrale si può consultare nel sito della Delhi University Library <http://library.du.ac.in/dspace/handle/1/5063>.

Per un commento al testo, un inquadramento della questione dei matrimoni precoci in India si veda il saggio nella rubrica Ricerche: "*Più numerose di tutte le croci del fronte occidentale*". Eleanor Rathbone e il dibattito sui matrimoni precoci in India (1887-1934). Per un profilo dell'autrice si veda il saggio pubblicato nel n. 12 di questa rivista, dal titolo: *Profilo di una femminista: Eleanor Rathbone e l'etica della responsabilità*: [www.unive.it/media/allegato/dep/n12-2010/Ricerche/06\\_Bianchi\\_c2.pdf](http://www.unive.it/media/allegato/dep/n12-2010/Ricerche/06_Bianchi_c2.pdf).

## **Rimedi futuri II: attraverso l'educazione dell'opinione pubblica con metodi vecchi e nuovi**

Ho descritto le cause che, per generale ammissione, hanno condotto al completo fallimento del *Sarda Act* e dei tentativi fatti in precedenza di porre un limite ai matrimoni precoci, ma la causa principale, al di là di tutte le specifiche motivazioni, è semplicemente questa: che è mancato un numero sufficiente di persone preoccupate di insistere abbastanza perché “la cosa dovesse finire” e di affiancare la loro presa di posizione con quel genere di impegno protratto, ben concepito, intenso ed esteso che solo, come ben sa ogni riformatore sociale con una certa esperienza, è in grado di distruggere un male profondamente radicato tra la grande maggioranza delle persone.

Un modo per colmare tale lacuna è quello di condurre un gran numero di donne nell'arena politica. Ma questo passo, benché sia il più efficace e il più immediato, non è l'unico e da solo non sarebbe sufficiente.

Su questo argomento le donne sono più pronte a reagire favorevolmente rispetto agli uomini, ma in entrambi i casi l'opinione deve essere educata e mobilitata perché sia efficace.

Su questo argomento è necessario essere franchi e onesti. Non trovo giustificazione alle opinioni avanzate da Miss Mayo nel secondo volume del suo *Mother India*, ovvero che il *Sarda Act* era un fallimento calcolato, messo a punto dai nazionalisti indù semplicemente per placare l'opinione pubblica occidentale. Come ho cercato di dimostrare, il governo dell'India deve assumersi la sua parte di responsabilità per aver acconsentito all'approvazione di una legge debole e impraticabile e per aver fatto una tenace opposizione ad ogni tentativo successivo di emendarla, eliminarla o ulteriormente indebolirla. Dai dibattiti sulla legge è evidente che nessuna sezione dell'assemblea legislativa – certamente non il blocco ufficiale, certamente non i musulmani – aveva intenzione di andare oltre rispetto agli indù. Tutte le componenti, ad eccezione dei rappresentanti dell'opposizione ortodossa, dimostrarono quello che io credo sia un evidente e sincero senso di orrore e di preoccupazione per le rivelazioni del Rapporto Joshi e un desiderio di fare qualcosa; ma anche la mancanza di quella determinazione ferrea che sola avrebbe potuto renderla efficace. Le loro emozioni sono state un temporale estivo che dopo innocui tuoni, è passato e ha lasciato il governo, l'assemblea e i suoi membri liberi di perseguire gli obiettivi per i quali le loro identità maschili e i loro sostenitori uomini si preoccupano realmente e costantemente.

Ma poiché i temporali sono sgradevoli e a nessuno piace che gli si rammentino le sofferenze che i loro sforzi mal indirizzati non hanno alleviato e che talvolta hanno aggravato, da allora la maggior parte di queste persone ha dimostrato una certa abilità nell'evitare il problema dei matrimoni precoci e del *Sarda Act*. Quando sono direttamente incalzati, si sentono a disagio e mormorano: “l'opinione pubblica non è matura”. Ma che cosa stanno facendo per renderla matura? Qualcuno sta facendo qualcosa?

È difficile per un osservatore esterno, qui in Inghilterra, rispondere con sicurezza. Ma, come il governo ha praticamente ammesso (vedi p. 53)<sup>1</sup>, la risposta è che i governi e gli organismi elettivi non stanno facendo niente, assolutamente niente, ad eccezione del tenere lontani i loro sottoposti dalla “delicata questione”. Nel 1932, quando ero a Calcutta, fui invitata a tenere un breve discorso sul suffragio femminile ad una trasmissione radiofonica durante l’ora dedicata alle donne. Questa trasmissione, mi fu spiegato, tra tutti i programmi quotidiani era la più ascoltata e gli interventi, tradotti nel dialetto locale da un bravissimo traduttore bengalese, erano uno strumento eccellente di educazione popolare. Ma il *Sarda Act* fu menzionato esplicitamente come un esempio di quel genere di argomenti controversi che era meglio evitare. La stazione radiofonica è largamente finanziata dal governo. Una strana situazione davvero se una legge che è già in vigore e che ha avuto il pieno appoggio del governo non può essere illustrata a coloro che ne sono toccate direttamente attraverso uno dei pochi mezzi semigovernativi esistenti (dove essi esistono) in grado di raggiungere le donne nella loro condizione di reclusione. Ancor più di recente, un viaggiatore, interessato in particolare ad indagare la questione, ha riscontrato a proposito del *Sarda Act* una generale atmosfera di apatia e di pessimismo anche tra i lavoratori sociali: “sfortunatamente, l’opinione pubblica non è abbastanza decisa”. Di nuovo, che cosa stanno facendo per renderla più determinata?

Piccoli sforzi sono segnalati qui e là. In qualche caso, come prima ho ricordato, una parte della società favorevole alle riforme è intervenuta per prevenire o punire i promotori di un matrimonio contrario alla legge. Ai congressi delle organizzazioni femminili deliberazioni sull’argomento sono consuete. In alcuni centri le associazioni delle donne hanno istituito commissioni che sporgono denuncia o raccolgono le 100 rupie necessarie per il procedimento giudiziario. Un’azione del genere, ben organizzata, come ho avuto modo di constatare, è stata intrapresa nel 1932 a Bombay. Una società femminile di un centro limitrofo, dopo aver individuato due casi in cui le spose erano senz’ombra di dubbio troppo giovani, ha reso pubbliche le informazioni di cui si è fatta garante. Prima che il caso fosse istruito, i sacerdoti del distretto si allarmarono e si rifiutarono di celebrare altri matrimoni infantili prima dell’esito del processo. Fortunatamente, a causa di questo ritardo si entrò nel periodo considerato di cattivo auspicio per i matrimoni e le donne dell’associazione pensarono di aver salvato da una unione prematura un gran numero di bambine, almeno per quell’anno. Queste iniziative sono importanti nel senso che ogni vita umana è un fine in se stessa. Ma come contributo al problema nel suo insieme, il loro valore può essere misurato dai già citati dati: 473 procedimenti penali sulla base del *Sarda Act* nell’arco di due anni e tre mesi, di cui solo 167 conclusi con una condanna, di fronte al oltre 6 milioni di sposi e spose bambine in più nel 1931 rispetto al 1921.

---

<sup>1</sup> Nella parte del volume dedicata al *Sarda Act* Eleanor Rathbone aveva rilevato che alla legge non era stata data alcuna pubblicità, né si erano minimamente messe in pratica le raccomandazioni contenute nel testo legislativo. Il 18 dicembre 1933 il Governo indiano rispondendo alle interrogazioni parlamentari, aveva affermato che le raccomandazioni erano risultate impraticabili (N.d.T.).



Naturalmente è necessaria un'organizzazione migliore e dietro a una tale organizzazione è necessaria una forza trainante di volontà umana che, a differenza di quella che ora viene esercitata, dovrà essere tanto potente come un paio di mani dietro ad una carrozzella.

Non dobbiamo disperare. Coloro che sono assolutamente contrari agli scopi o ai metodi, o a entrambi, del movimento di non-cooperazione in India devono ammettere che, quanto meno, esso ha rivelato negli uomini e nelle donne indiane una capacità di azione ben congegnata e sostenuta, una capacità di sacrificio per una causa comune sufficiente ad assicurare il meritato successo a qualsiasi causa che fondata sulla realtà dei bisogni umani.

In primo luogo, riguardo all'organizzazione, suggerisco umilmente che si formi un'associazione il cui nome potrebbe essere *All-India Society for the Abolition of Child Marriage*, con una sezione in ogni capoluogo di provincia e una commissione o un rappresentante locale in ogni centro in cui sia possibile trovare persone che vogliano impegnarsi. Questa organizzazione dovrebbe avere tre obiettivi: quello di educare l'opinione pubblica sui mali dei matrimoni infantili; di far applicare il *Sarda Act* nella maniera più ampia possibile ed infine di renderlo più efficace attraverso emendamenti. La commissione centrale a Delhi e le varie sezioni dovrebbero essere composte principalmente, ma non esclusivamente, da indiani; la loro influenza e rappresentatività dovrebbe comportare l'esclusione delle persone troppo prudenti o troppo attente ai propri interessi per voler agire in modo impopolare. Nel loro lavoro educativo le commissioni useranno i normali metodi di propaganda: volantini, conferenze, filmati, e (se possibile) trasmissioni radiofoniche. [...]

Nel promuovere il secondo obiettivo, ovvero l'applicazione del *Sarda Act*, l'associazione cercherà di aggirare le difficoltà che fino ad ora l'hanno impedita. Renderà noto che le informazioni sui matrimoni celebrati o pianificati in spregio alla legge potrebbero essere inviate – in forma privata o anonima, scritta o verbale – alla commissione più vicina o al suo rappresentante. Ci saranno inchieste private sulla veridicità delle informazioni presso le fonti disponibili: funzionari pubblici locali, missionari, medici, insegnanti. Se confermate, si procederà alla denuncia presso il tribunale fornendo le necessarie prove. Nel caso di un matrimonio non ancora celebrato, verrà inviata al trasgressore una ammonizione e possibilmente ci si impegnerà per indurre il giudice del distretto ad emettere un'ingiunzione. Dopo un procedimento concluso positivamente, la commissione estenderà la propria protezione, in base alle proprie possibilità, alla moglie bambina mettendo in guardia la famiglia del marito su un possibile ulteriore procedimento giudiziario nel caso di consumazione del matrimonio prima dell'età stabilita, offrendo magari un rifugio sicuro fino al raggiungimento di quella età. Per tutti questi scopi si dovrà contare su un gruppo di medici, avvocati, operatrici sociali disponibili a prestare volontariamente il proprio aiuto nelle necessarie inchieste e nella raccolta delle prove.

Attraverso queste due forme di lavoro pratico l'associazione accumulerà una grande esperienza sull'orientamento dell'opinione pubblica e sulle manchevolezze del *Sarda Act* che la metteranno nelle condizioni migliori per richiedere il suo emendamento e organizzare a questo scopo la mobilitazione.

È facile, con l'immaginazione, pianificare una simile organizzazione. In questo paese siamo abituati a vedere la tendenza a impegnarsi per ogni grande riforma che abbia catturato l'immaginazione di un gruppo di persone sensibili e dalla mente viva – questioni come la pace internazionale e la riforma abitativa oggi, o come il movimento per la temperanza e l'emancipazione femminile prima della guerra. Questi movimenti, quando sufficientemente ampi, sono in grado di fare “notizia” e i loro obiettivi si fanno strada quotidianamente in un modo o nell'altro in ogni giornale. Superano la resistenza dell'egoismo attivo o passivo e costringono il governo ad agire. Nell'orribile realtà dei matrimoni precoci e nei suoi mali vi sono fondamenti e motivazioni sufficientemente forti per un tale movimento.

Eppure, sono costretta ad ammettere la mia profonda convinzione che ciò non accadrà; non finché e a meno che il Minotauro non incontri il suo Teseo. Nella maggior parte dei paesi, e forse più ancora in India, la ragione non è sufficiente; la presentazione rigorosa dei fatti raccolti non è sufficiente, neppure l'esperienza quotidiana del male e gli innumerevoli orrori illustrati nei nove volumi della Commissione Joshi sono sufficienti. Proprio perché questi fatti sono stati di fronte agli occhi del popolo indiano tutta la loro vita essi non possono vederli. Ci vorrà qualcosa della forza di un terremoto o di un vulcano per aprire loro gli occhi.

Dov'è questo vulcano? Proprio adesso può essere assopito nella personalità di qualche donna indiana capace di accendere negli animi di migliaia di donne e concittadini la fiamma che brucia dentro di lei quando pensa a questi mali, capace di ispirare il desiderio di dedicare alla loro eliminazione non solo poche, pigre ore in giorni occupati da altre preoccupazioni, ma tutte se stesse, corpo, mente e cuore, per mesi e anni e, se necessario, per tutti gli anni della loro vita. È stato solo in questo modo, in tutti i tempi e in tutti i luoghi che mali diffusi e radicati sono stati eliminati. Non si può spostare una montagna con il cucchiaino. O meglio, forse si può, ma i cucchiaini devono essere tanti e le mani che li usano abili come le formiche in un migliaio di formicai. Gli uomini indiani hanno indicato la via. Gandhi, benché non abbia mancato di usare le donne per la propria causa (e quale leader non lo avrebbe fatto?), talvolta ha dimostrato un certo disprezzo per la donna che trascura i compiti che solo lei può svolgere. Con tipica incongruenza maschile – poiché nessuno ha insistito con maggior tenacia per il voto e la rappresentanza di coloro che maggiormente gli stanno a cuore, ovvero gli Intoccabili – ha affermato:

Possano le donne biasimare sempre gli uomini e salvare la propria coscienza? [...]. Se vogliono, possono lottare per il suffragio. Non costa né tempo, né fatica. È un passatempo innocente. Ma dove sono le donne coraggiose che vorranno lavorare tra le spose bambine e tra le vedove bambine, che non si concederanno riposo e non lo consentiranno agli uomini fino a che i matrimoni infantili non saranno diventati impossibili?<sup>2</sup>.

E tra gli uomini con una carica pubblica troviamo il giudice Nanavutty, presidente della corte di Oudh a Lucknow il quale ha dichiarato: “fino a che le donne del paese non assumeranno su di sé con convinzione la causa [dei matrimoni precoci], la generalità degli uomini, che le considerano come i loro giocattoli, non si daranno da fare seriamente<sup>3</sup>. In passato ci sono state donne indiane, come Rani

<sup>2</sup> “Young India”, 7 ottobre 1926 (N.d.A.)

<sup>3</sup> Joshi Committee, vol. IX, p. 243 (N.d.A.).

Jhansi al tempo dell'ammutinamento e Pandita Ramabai della passata generazione, che hanno dimostrato grande forza di ispirazione, capaci di trascinare gli altri con il proprio esempio di coraggio e dedizione. In anni recenti le donne indiane dallo spirito più audace (o forse più emotivo) sono state incluse nel movimento del Congresso sia come attiviste che come simpatizzanti. Migliaia di donne, alcune delle quali uscivano dal *purdah* per la prima volta, sono affluite nel movimento; hanno fatto la loro parte nei picchetti ai negozi di alcolici e di abiti di provenienza straniera, hanno condotto manifestazioni, parlato alle assemblee, affrontato cariche della polizia, processi e carcere. Solo nel 1932 le donne condannate per ragioni politiche o imprigionate sono state 3.196. [...]

Qualsiasi cosa si pensi del movimento del Congresso, dei suoi obiettivi e dell'utilità dei suoi metodi, non possiamo meravigliarci né rammaricarci del fatto che le donne indiane abbiamo fatto causa comune con i loro uomini in un grande movimento di risveglio della coscienza nazionale. Le alternative – passività o conflitto di obiettivi – sarebbe stato di cattivo augurio per la futura collaborazione di uomini e donne nella cittadinanza e nelle comuni cose della vita. E tuttavia, che esempio di strana incongruenza tra attività e bisogni umani il fatto che ciò che ha rotto il silenzio secolare delle donne indiane e le ha condotte alla rivolta non è stato il senso dell'ingiustizia delle leggi o la crudeltà delle tradizioni che le tormentano, ma la richiesta dell'autodeterminazione, dello "status di Dominion", della "completa indipendenza". La spiegazione, forse, sta nel fatto che le donne che si sono ribellate non sono state quelle che hanno sofferto. [...]

Le tattiche e l'etica dei grandi movimenti riformatori sollevano sempre questioni difficili, la cui soluzione dipende da considerazioni, materiali e psicologiche, che possono essere correttamente valutate solo da chi è in stretto e costante contatto con coloro per i quali e con i quali deve lavorare. Tuttavia, dopo una seria riflessione sul tema, alla luce di una lunga esperienza nel movimento femminile nel mio paese, mi permetto di sottoporre alcune riflessioni all'attenzione delle donne indiane [...].

Ci sono numerosi possibili metodi. Quelli che sto per suggerire non sono originali. Alcuni sono tratti dall'esperienza delle campagne delle donne per il suffragio e da altri movimenti riformatori di questo paese. Alcuni sono già stati adottati in India per altri fini e non sono per questo, spero, da considerarsi peggiori. Il movimento delle donne è sempre stato ampiamente internazionale e ovunque i riformatori imparano gli uni dagli altri. [...]

Supponiamo dunque che invece di approvare mozioni stereotipate e occasionali in qualche congresso e di promuovere qui è là un procedimento giudiziario che si conclude con un'ammenda, considerata – almeno così mi è stato detto – come una piccola aggiunta ai costi normali di un matrimonio, le associazioni femminili indiane organizzino imponenti dimostrazioni e cortei e illustrino in modo suggestivo i mali dei matrimoni infantili. Supponiamo che esse organizzino pellegrinaggi, a piedi o su carri attraverso i villaggi, diffondendo il proprio vangelo con la parola, le canzoni, il cinema e le rappresentazioni. Supponiamo che qualche

---

Amy Johnson<sup>4</sup> indiana si offrì volontaria per raggiungere i luoghi più inaccessibili e, sorvolandoli, spargere una pioggia di volantini sui villaggi e scrivere qualche slogan nel cielo. Questi appelli non mancherebbero di avere successo perché sarebbero rafforzati dalla legge, dall'interesse individuale, dalla compassione e dall'affetto familiare. Gli uomini e le donne dei villaggi, come tutti coloro che li conoscono ci assicurano, possono essere analfabeti, ma non sono sciocchi o maldisposti; perspicaci e gentili, attaccati alla loro casa e ai bambini e non sono cattivi giudici della sincerità dei propositi altrui. Se sono caduti sotto l'influenza di preti e di prestatori di denaro è perché coloro che li governano e anche i più illuminati dei loro connazionali non hanno mai deliberatamente tentato di mettere in atto quei cambiamenti nel loro modo di pensare e nelle loro consuetudini sociali e personali senza le quali le loro condizioni materiali non possono migliorare.

Passando dai governati ai governanti, supponiamo ancora che le donne organizzino petizioni e delegazioni ad ogni organismo eletto e a coloro il cui dovere è quello di amministrare la legge, e che chiedano da ciascuno il servizio che è in loro potere rendere: la stretta osservanza della legge, l'uso del sistema educativo per spiegarne le disposizioni, la proibizione attraverso l'ingiunzione dei matrimoni illegali e l'azione giudiziaria contro i trasgressori della legge che regola l'età del consenso. Supponiamo che venga loro a mancare il sostegno dell'autorità, esse potrebbero sempre ricorrere al metodo familiare del picchetto pacifico nei confronti di chi ha programmato un matrimonio infantile, evitando qualsiasi forma di violenza fisica, ma sollecitando il trasgressore a desistere dai suoi propositi. Supponiamo che ci sia una regola nelle associazioni femminili per la quale ogni membro che dovesse assistere ad un matrimonio illegale perderebbe la sua appartenenza all'associazione. Supponiamo che le iscritte si impegnino a non assumere un servitore o a non fare acquisti da un commerciante o ad astenersi da qualsiasi rapporto sociale con coloro che hanno infranto la legge. Supponiamo che in tempo di elezioni si chieda ad ogni candidato di inserire il rafforzamento del *Sarda Act* nel suo programma. Supponiamo che divenga impossibile per un qualsiasi uomo politico parlare in qualsiasi luogo e di qualsiasi argomento in India senza sentire il grido delle donne: "Cosa stai facendo a proposito dei matrimoni infantili?"

Campagne di questo genere possono, e normalmente devono, iniziare su scala ridotta, ma per essere efficaci alla fine devono essere organizzate su vasta scala ed hanno bisogno di notevoli fondi. Noi donne occidentali potremmo aiutare nella raccolta del denaro e trovare il modo di pagare parte del nostro debito con l'Oriente. Ma l'attività di raccolta di fondi può essere in se stessa parte di una dimostrazione efficace. I Piagnoni di Savonarola sollecitavano le persone a bruciare i loro monili e i loro ricchi abiti. Le riformatrici odierne in questa società materialista potrebbero vendere i loro gioielli e i loro abiti per raccogliere fondi e fare di questa azione un simbolo dello spirito di sacrificio delle donne per le loro sorelle. [...]

---

<sup>4</sup> Amy Johnson (1903-1941) fu una aviatrice che stabilì numerosi record coprendo lunghe distanze. Nel 1930 volò dall'Inghilterra all'Australia. Morì in seguito ad un incidente aereo mentre serviva nella *Royal Air Force* (N.d.T.).

Le stesse donne indiane potrebbero obiettare che i tempi per queste campagne non sono ancora maturi, che esse hanno un compito più immediato da svolgere aiutando i loro uomini a liberare l'India dal dominio straniero. Anche in questo caso posso solo dire la verità come io la vedo, e confido che le mie amiche indiane mi possano perdonare se dirò qualcosa che le addolora. Gli amici più veri degli indiani sono quelli che dicono loro in faccia quello che altri dicono solo dietro le loro spalle. Credo che una generale rivolta delle donne indiane contro i matrimoni precoci e i suoi mali contribuirebbe più di ogni altra cosa che le donne hanno il potere di compiere per far avanzare la causa dell'indipendenza ed elevare la reputazione dell'India agli occhi del mondo. In una misura molto maggiore di quanto gli indiani sembrano rendersi conto, il progresso della Costituzione indiana è considerata con apprensione anche da coloro che la considerano inevitabile a causa dell'orrore profondamente radicato per i mali sociali che sono tollerati in India e a causa delle conclusioni che traggono dall'apparente indifferenza di molti indiani illuminati. La parte più ampia di questo volume è stata dedicata a illustrare quella che io credo sia la parte di responsabilità della Gran Bretagna – la responsabilità di governanti che avrebbero potuto fare di più per porre fine a questi mali se se ne fossero preoccupati di più e avessero osato di più. Ma conosco bene la risposta perché mi è stata data centinaia di volte e che mi sarà data ancora, non solo da quei cavernicoli che seguono il Signor Churchill, ma da molti che hanno prestato servizio in India come pubblici ufficiali, medici, infermiere, missionari, commercianti e che annoverano molti indiani tra i loro amici. Sarà qualcosa del genere: “Se abbiamo fatto poco è perché l'opinione pubblica indiana non ci ha sostenuto, e gli indiani sapranno fare ancor meno. L'educazione e i servizi sanitari sono stati trasferiti da oltre 10 anni e il loro personale è indiano. Sotto molti aspetti essi non sono migliorati, ma peggiorati. Che cosa hanno fatto gli amministratori indiani per migliorare i servizi sociali? Non spenderanno niente di quello che potranno evitare per la salute, tanto meno per quella delle donne. Devolveranno i finanziamenti all'istruzione secondaria e superiore perché la desiderano per i propri figli (e più di malavoglia) per le proprie figlie, come un vantaggio per ottenere un'occupazione per i figli e mariti per le figlie. Ma all'educazione primaria non arrivano finanziamenti, in parte per la riluttanza a investire denaro, in parte perché i giovani istruiti non vogliono insegnare nei villaggi e le insegnanti donne non possono viverci da sole in condizioni di sicurezza. Sarebbero considerate naturale preda dei membri delle amministrazioni locali da cui hanno ottenuto l'incarico. Si permette che a decidere dell'assegnazione degli incarichi sia l'affarismo e il nepotismo. I peggiori abusi sono taciuti, ad eccezione dei casi in cui possano essere usati per fustigare i britannici. Gli indiani sopportano le sofferenze ad eccezione di quelle che li riguardano o quando l'attenzione portata su di esse ferisce la loro autostima. Si consideri il *Sarda Act*, quanto clamore è stato fatto per ottenerlo per poi lasciarlo lettera morta”.

Conosco anche le risposte a queste accuse: “una responsabilità limitata, da cui è esclusa la maggioranza vuoi a causa della povertà, vuoi perché l'opinione politica impedisce di prendervi parte, l'assorbimento delle donne e degli uomini migliori nella lotta politica, la povertà del paese, il peso dell'amministrazione e delle forze armate, la timidezza e l'eccessiva cautela degli pubblici ufficiali britannici,

determinati e decisi solo quando sono in gioco gli interessi britannici”. Che sia la storia a decidere di queste due posizioni, ma una cosa almeno è certa, che né la storia né la coscienza individuale pronuncerà mai alcuna assoluzione per le sofferenze inflitte in modo crudele ad innumerevoli persone innocenti sulla base della considerazione che la responsabilità nell’infliggerle o nel permetterle è condivisa da altri.

Nel frattempo, mentre britannici e indiani continuano a lanciarsi accuse, mentre l’India sta attendendo la sola cosa che può porre fine a grandi mali – l’emergere di leaders sufficientemente grandi e sufficientemente vicini a chi soffre da cimentarsi con il mostro e ucciderlo – le cose di cui ho scritto senza dubbio andranno avanti.

I matrimoni di milioni di bambine saranno celebrati nel corso delle festività, in aperta sfida alla legge senza che si levi la voce o il braccio dell’autorità o di un solo uomo o di una sola donna per impedirlo. Molte di loro perderanno niente di meno che la giovinezza e la libertà. Ma molte soffriranno delle condizioni che “conducono ad una morte prematura...con la forza silenziosa di una marea nella notte”<sup>5</sup>. E continueranno quelle morti di parto, morti lente, agonie innaturali di donne dai 10 ai 20 anni, alcune di età ancora inferiore, al tasso di 200.000 ogni anno, ovvero 20 ad ogni ora del giorno e della notte<sup>6</sup>. [...]

Perché, ci si chiede, il loro destino solleva un così scarso interesse, perché si agisce così poco, a livello ufficiale e non? Non certo perché ci siano dubbi sulla realtà dei fatti. Raramente la denuncia di un male sociale si è fondata su basi più solide dei volumi della Commissione Joshi e del censimento, da cui ho tratto alcuni esempi. Non perché i fatti non siano ampiamente noti. Essi sono conosciuti, più o meno, da ogni indiano e dalla maggior parte dei britannici che hanno prestato servizio in qualsiasi ambito della società civile in India, conosciuti nello stesso senso in cui si conosce l’aria che ci avvolge e che non sentiamo. Non perché le persone sono consapevolmente indifferenti o vili di fronte alla sofferenza e al dolore [...]. Non c’è forse un uomo che lascerebbe una bestia feroce fare a pezzi una bambina davanti ai suoi occhi senza alzare un dito a meno che non venga egli stesso azzannato. Eppure, questa sarebbe una morte rapida e meno straziante di quella che si abbatte su tante vittime dei matrimoni precoci. “Spesso muoiono senza aver partorito dopo giorni di agonia”. “Una ragazzina di 12 anni e mezzo ha patito per le doglie sette giorni”. “Ho visto una bambina di 12 anni così gravemente ferita e dalle condizioni mentali così deteriorate da essere diventata una demente... Per inciso il marito ha fatto ricorso per avere la restituzione dei “diritti maritali” e, a quanto mi hanno detto, ha vinto”. “Aveva solo 20 anni, ma aveva avuto sette bambini. Le ho detto che non faceva niente per cercare di star meglio. Rispose: tanto è inutile, la gravidanza arriva ogni anno”. Morì di sfinito pochi mesi dopo”. “Cento ragazze su 1.000 sono destinate a morire di parto nel pieno dell’età fertile”. “Quando accompagnano una donna all’ospedale, alle volte portano con sé una fune per legare il cadavere al letto quando la portano alla sepoltura. Gli uomini

<sup>5</sup> Giudice Nanavutty, presidente della corte di Oudh a Lucknow, testimonianza resa alla Commissione sull’età del consenso, si veda a p. 32 (N.d.A.).

<sup>6</sup> Stima dell’ultimo direttore dei Servizi sanitari in India, Sir John Megaw (N.d.A.).

ci chiedono aiuto, ma rammentano a se stessi che questo è il normale destino delle donne”.

“Il normale destino delle donne!” Se fossi un’estremista penso che dovrei credere che sia parte della maledizione di Eva il fatto che gli uomini nascano ciechi, sordi e muti di fronte alle sofferenze della maternità maltrattata. Altrimenti, come sarebbe possibile di fronte a fatti come questi il “generale consenso di opinione” tra le autorità britanniche e indiane in India, a livello centrale e locale, sulla assoluta impossibilità di agire, impossibilità anche di spiegare e difendere una legge che loro stessi hanno fatto? La loro mente non è mai assalita dal dubbio? “A mezzanotte, nel silenzio del tempo del riposo, quando lasciano libera l’immaginazione, non sono mai ossessionati dagli spiriti di queste donne morte senza nome, più numerose di tutte le croci del fronte occidentale che potrebbero, almeno alcune di loro, essere ancora vive sotto il sole se i loro governanti e i loro amministratori avessero dimostrato maggior fiducia, energia, inventiva, coraggio?”

---

# Anime strappate al corpo, corpi senza più l'anima.

Abuso, violenza e dolore pelvico cronico

---

*di*

*Antonella Debora Turchetto*

## **Danni carnali**

Il dolore, nella vita di una donna, si ripresenta con inquietante frequenza. Infatti la fisiologia prevede per la donna fenomeni in cui la componente di dolore fisico costituisce quasi la norma, cioè il parto e le mestruazioni. Anche nella patologia che colpisce più di frequente il genere femminile troviamo un ricorrere o il persistere di sintomatologia dolorosa come la cefalea catameniale e il dolore pelvico cronico (Polehshuck 2005).

Che cosa è il dolore pelvico cronico? Non è un dolore ricorrente, non è specificamente correlato alle mestruazioni o all'ovulazione o in relazione con i rapporti sessuali. È spesso "sine materia" (non flogosi, non endometriosi e così via) anche agli esami più approfonditi come la laparoscopia. La donna lamenta un perdurare di algie pelviche e un sintomo diventa così entità nosologica. Nell'analisi del fenomeno, alla ricerca di possibili spiegazioni, è stato rilevato con grande evidenza scientifica la correlazione fra dolore pelvico cronico e una storia personale di abuso sessuale e violenza fisica (Lampe 2000). La letteratura scientifica ormai da più di un decennio riporta dati altamente significativi attestando un fenomeno inquietante che definirei "la memoria carnale del dolore" (Latthe 2006). Sembra che il ricordo dell'abuso rimanga impresso nei luoghi del corpo più violati (Walker 2005; Walling 1994).

In termini divulgativi si può quindi affermare che "i brutti ricordi addolorano la pancia".

## **Senza voce**

Quando non si trova la voce ci si esprime con il corpo.

Si potrebbe infatti definire il disagio psicosomatico come: "i nodi della psiche al pettine del corpo".

L'opera di Zeami Motokiyo del teatro *Nô* "Il tamburo di panno" racconta di un valletto innamorato della principessa che però è condannato al silenzio a causa del suo basso rango. Percorre notte e giorno i giardini del palazzo percuotendo un



tamburo di panno, che ovviamente non emette suono. Soffre e si dispera ripiegato a percuotere il suo sordo tamburo/ventre “E batte e batte il suo tamburo di panno”. Estenuante.

Potrebbe essere una buona metafora per l’infante abusato che non sa parlare e, se non verrà aiutato a “trovare la voce” per esprimere il suo dolore, questo rimarrà sempre dentro di lui come una potenza mortificante e mortifera. E il dolore percuoterà il suo ventre nel disperato tentativo di farsi sentire. Tutti i lavori scientifici sull’abuso, oltre a studiare la frequenza, le cause e le conseguenze del fenomeno, indicano la fondamentale valenza terapeutica del “portare alla coscienza, raccontare e rielaborare con l’aiuto psicoterapico le violenze subite” (Thomas 2006).

Però la raccomandazione di ricercare attivamente mediante l’anamnesi nella storia della paziente ricordi di abusi sessuali o violenze ha in pratica la debolezza di un vagito, perché sono veramente patrimonio di pochi gli strumenti atti a far emergere il ricordo cosciente di una memoria antichissima, negata dalla mente e gridata solo dal corpo.

### **Ascoltare e non lasciar cadere**

In Consultorio Adolescenti, come ginecologa e psicoterapeuta, ho avuto modo di cogliere dei “varchi” nel sipario nero che la memoria cala sul passato abusato.

In queste giovani donne i primi agiti sessuali causano inquietudine, disagio e senso di inadeguatezza (Daigneault 2006). Talora uno sconvolgente disgusto (Rahm 2006). È per questo che l’OMS suggerisce per questi centri dedicati agli adolescenti dei medici donna, che devono essere formate per poter rilevare e saper ascoltare questi specifici segnali di disagio. Altrimenti il rischio è quello di aggiungere danno a danno e dolore a dolore derivante da uno svelamento rifiutato.

Le reazioni di negazione da parte dell’adulto di riferimento costituiscono infatti delle forme di abuso secondario. Rifiutare il proprio ascolto e aiuto aumenta il peso che grava sulla pietra tombale del segreto, chiude l’ultima speranza di via di fuga “fisiologica” per il bambino che è stato abusato. Durante i percorsi di psicoterapia i ricordi relativi al non ascolto sono rivissuti e riferiti con un dolore e una disperazione paragonabile al momento, ben descritto nei film dell’orrore, in cui la vittima capisce che proprio non c’è scampo e diviene certo che dovrà soccombere.

Rispetto al racconto di esperienze di abuso e violenza, devastanti anche per l’operatore, bisogna avere l’onestà intellettuale e la forza morale di Sandokan che, dal cassero del suo praho, scruta l’orizzonte con occhio fermo. Sa vedere il pericolo perché non lo teme ed è così pronto ad affrontarlo. La psicoterapeuta Alice Miller nel suo volume *Riprendersi la vita* (2009) parla di testimoni consapevoli per l’adulto che conosce le conseguenze dell’abuso e dei maltrattamenti e può offrire assistenza con l’ascolto empatico e la possibilità di scelte di percorsi terapeutici. Sono definiti testimoni soccorrevoli quegli adulti, veramente troppo pochi, che riescono ad intervenire in tempo per impedire il danno, cioè la violenza e l’abuso. Dovrebbero essere le madri...ma non è sempre così.

La natura benevola provvede a far sopravvivere “nell’oblio” le vittime di violenza e abuso, ma è un oblio della coscienza superficiale e sicuramente non del

corpo. Spesso è quindi un disturbo psicosomatico o sessuologico l'unico emergere della punta dell'iceberg del disagio. Il processo per cui una persona giunge a ricordare e rivelare i traumi subiti può durare molti anni e richiedere un grandissimo investimento psichico (Bosio 2006). Nella pratica clinica una rivelazione più o meno spontanea deve essere considerata un dono, e non una dannata meteorite verde proveniente da Krypton (o castagna bollente per coloro che non leggevano Superman), da lasciar cadere a terra sussultando per l'orrore (Turchetto 2010).

### **La Babele delle lingue**

La mia personale definizione di abuso sessuale è: "Agire relazioni personali in cui vi sia squilibrio di potere tale da permettere che l'uno ricavi soddisfazione (sessuale), mentre l'altro, il minore, subisca una confusione di senso e di linguaggio fra mondo adulto/sexuato e mondo infantile/affettivo".

Il bimbo non capisce cosa gli stia succedendo, e sicuramente non vuole capire. L'aggressione sessuale travestita da gioco segreto ed esclusivo, ovvero il papà che si trasforma in violento picchiatore non può entrare impunemente nella comprensione del mondo di un bambino.

La confusione del linguaggio tra sesso e affetto scardina la realtà interiore e causa un danno permanente nella sua capacità di "essere nel mondo" e di entrare in relazione autentica con sé stesso e con gli altri.

### **Senza Fine**

Esiste anche una memoria storica della vittimizzazione che sembra ri-attuare come un destino ineluttabile, l'esperienza di violenza all'interno della famiglia e il suo perpetrarsi anche nella generazione successiva.

La definizione di famiglia "sana" è quella di un luogo psichico in cui circola una diffusa reciproca affidabilità. La violenza e l'abuso rovesciano completamente questo vissuto.

Ho lavorato per 30 anni nella stessa sede periferica di Consultorio Familiare e ho avuto modo di conoscere e seguire nel tempo la storia di mamme e figlie. Lisa vede la mamma (a sua volta, "invano", mia paziente) venir picchiata dal padre fin da quando è bambina. Da adolescente sembra trovare la forza di difenderla ribellandosi contro il padre che però comincia a picchiare anche lei. L'esito psichico gravissimo è questo: Lisa, a sedici anni, ritorna in Consultorio Adolescenti e le noto un livido sullo zigomo. Interrogata, la sua risposta è già una menzogna classica del repertorio delle donne che subiscono violenza domestica: "Ho sbattuto contro lo sportello del mobile in cucina". Io insisto, chiedo se è stato il padre, ma lei risponde: "No, è stato mio moroso".

Lisa ha una storia/gabbia che, se non affrontata e rielaborata, si ripeterà per tutta la sua vita (Holt 2008).

Nella maggioranza dei casi gli abusatori hanno subito a loro volta violenza, abbandono, abuso sessuale durante l'infanzia. L'importanza della terapia delle persone abusate non mira solo al fenomeno subito qui ed ora, ma anche alla

prevenzione delle ri-vittimizzazioni personali e/o del rischio di contribuire a creare nel futuro una famiglia abusante, costituire cioè un anello della catena dell'abuso.

Un problema a parte, molto interessante e delicato per le sue implicazioni, è quello della terapia dell'abusante. Un genitore abusante "guarito", che sa chiedere scusa, è altamente terapeutico per il bambino (Salter 1995). La vittima di violenza, anche adulta, chiederà sempre "ragione" (nel doppio significato di spiegazione e scusa) al suo carnefice. Sironi riporta molte testimonianze in questo senso di persone che hanno subito tortura e che si sono poi rivolte al "Centro Primo Levi" di Parigi (Sironi 2001).

### **Tre uguali terrori**

Può essere utile riflettere sulla qualità particolare del trauma dell'abuso rispetto ad altri dolori dell'esistenza.

Dal punto di vista psicologico del singolo individuo l'abuso è difficilmente affrontabile e reintegrabile nella propria storia personale, perché attraverso l'abuso viene superato e invaso ogni spazio intimo del proprio "essere nel mondo". Vi è un annichilimento del sé, l'esproprio dell'essere spezza la struttura dell'esistere. I meccanismi psichici che scardinano l'individuo sono simili per il bambino abusato, per il singolo adulto torturato (Sironi 2001) o inchiodato in trincea (Bianchi 2001) e parallelamente, dal punto di vista storico e filosofico, l'evento dell'abuso di massa dell'olocausto di un intero popolo. Io penso che Primo Levi e Bruno Bettelheim non abbiano potuto superare tutto il dolore e il terrore vissuto nei campi di sterminio e per questo alla fine si siano suicidati. In quella situazione si impazziva proprio per il terrore e i sopravvissuti (i "salvati" per usare un termine utilizzato da Levi) in seguito si saranno sentiti ulteriormente mortificati ad aver provato questo sentimento "ultimo", disumano.

Il terrore assoluto è il nucleo profondo del sentimento della persona che subisce violenza o abuso, la quidditas che rende definitivamente mortale lo shock. A meno che non si segua l'insegnamento del Vangelo dove il terrore viene riconosciuto e gridato: "Allontana da me questo calice". Anche se non è sufficiente gridare se poi se non c'è ascolto e cura.

Le psicoterapie devono saper affrontare e sciogliere il nodo del terrore che nell'abusato, nel torturato, nella vittima dell'olocausto è talmente devastante da venire riconosciuto e affrontato raramente. Rispetto al dramma della tortura, della guerra e dei campi di sterminio durante la psicoerapia i "salvati" debbono riuscire a rivivere e rielaborare la temuta esperienza dell'essere sommerso per arrivare veramente in salvo.

Altrimenti si resta imprigionati dentro l'incubo, ad aspettare che la morte tocchi anche a noi in uno stato di grande fragilità e con il senso di colpa e di indegnità che perseguita quelli che resistono, ancora vivi in mezzo ad un mare di cadaveri. Rispetto alla terapia nei casi di abuso sessuale infantile, si tratta di riaprire una stanza dove "neanche gli angeli osano entrare" (Bosio 2002).

### **Riflessioni sul fenomeno**

L'abuso, la violenza, l'annichilimento di un popolo sono fenomeni che inducono importanti riflessioni di ordine religioso sul "problema del male" in questo mondo.

Un grande ateo della letteratura è Ivan Karamazov, che sceglie di restare senza Dio per le lacrime di un bambino maltrattato. Fa una descrizione atroce della violenza sui bambini inconsapevoli. Jonas si interroga sulle caratteristiche teologiche del Dio ha permesso Auschwitz.

Oggi il fenomeno della violenza e l'abuso sessuale coinvolge il 20% della popolazione. I dati riportati dai vari autori riguardano l'Europa, gli Stati Uniti e sono da considerarsi valori sottostimati (Jacobi 2010).

In un'ottica fenomenologica esistenzialista il dolore è un'esperienza dell'esistenza.

Può essere negato (nevrosi) rifiutato (suicidio) subito (depressione) accettato (un esempio forse nel dottor Rieux ne *La peste* di Camus). L'incontro con i propri limiti, l'esperienza del proprio tempo che passa in maniera irreversibile e la rielaborazione di questo dolore esistenziale, vissuto e integrato nella propria esistenza, costituisce il respiro della vita. Questo vale anche per l'esperienza del dolore e del terrore vissuta nello status di inermi infanti inconsapevoli se, dopo lungo percorso psicoterapico, si riesce a svelarla a se stessi e ad integrarla nella propria esistenza, smontando la costruzione nevrotica dell' "adattamento all'abuso" e de-somatizzando le memorie traumatiche (Laserman 2005).

### **Esiliati da se stessi**

Se non si riceve aiuto, ascolto e terapia, il bimbo violentemente sradicato, esiliato per sempre dal nucleo centrale della sua esperienza fondante, impensabile/invivibile/indicibile perché incommensurabile, vagherà nella vita come animula vagula blandula. Sarà vittima di disturbi e dolori psicosomatici sordi, indecifrabili.

Ci vorrà molto, troppo coraggio, per rientrare ad occhi aperti nella *waste land* che è la sua terra, l'unica che gli appartiene veramente e che autentica la sua vita.

### **Bibliografia**

Bianchi B, *La Follia e la Fuga*, Bulzoni, Roma 2001.

Bosio M, *Un percorso di psicoterapia "...alla fine della storia ringrazierai i tuoi nemici e amerai la tua storia". Come chiudere ferite, dolori e paure della propria storia*, Terrazzi, Firenze 2006.

Camus A., *La peste*, Bompiani, Milano 1962.

Daigneault I., *Self attributions of blame in sexually abused adolescents: a mediation model*, in "Journal of Trauma Stress", vol. 19, 2006, 1, pp. 153-157.

Dostojewskij F., *I fratelli Karamazov*, Sansoni, Firenze 1966.

Holt S., *The impact of exposure to domestic violence on children and young people: a review of the literature*, in "Child Abuse & Neglect", vol. 32, 2008, 8, pp. 797-810.

Jacobi G., *Child Abuse and Neglect: Diagnosis and Management*, in "Deutsches Arzteblatt International", vol. 107, 2010, 13, pp. 231-240.

Jonas H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005.

Lampe A. et alii, *Chronic pelvic pain and previous sexual abuse*, in "Obstetrics and Gynecology", vol. 26, 2000, 6, pp. 929-933.

Laserman J., *Sexual abuse history: prevalence, health effects, mediators, and psychological treatment*, in "Psychosomatic Medicine", vol. 67, 2005, 6, pp. 906-915.

Latthe P. et alii., *Factors predisposing women to chronic pelvic pain: systematic review*, in "BMJ", vol. 332, 2006, pp. 749-755.

Levi P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986.

Miller A., *Riprendersi la vita*, Bollati Boringhieri, Milano 2009.

Polehshuck E. L., *Contributions of physical and sexual abuse to women's experiences with chronic pelvic pain*, in "JRM", vol. 50, 2005, 2, pp. 91-100.

Rahm G.B., *Disgust, disgust beyond description . Shame cues to detect shame in disguise, in interviews with women who were sexually abused during childhood*, in "Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing", vol. 13, 2006, 1, pp. 100-109.

Salter A., *Transforming Trauma: a guide to understand and treating adult survivors of child sexual abuse*, Sage, Thousand Oaks, 1995.

Sironi F., *Persecutori e vittime. Strategie di violenza*, Feltrinelli, Milano 2001.

Thomas E., *Coping with emotions and abuse history in women with chronic pelvic pain*, in "Journal of Psychosomatic Research", vol. 60, 2006,1, pp. 109-112.

Turchetto A.D., *The mine of Kryptonitis*, in Atti Congresso ISPOG, Venezia, 2010, reperibile al sito: <http://www.gynendone.com/fissi/ipsog2010.html>.

Walker E.A., *Chronic pelvic pain and gynecological symptoms in women with irritable bowel syndrome*, "JRM", vol. 84, 2005, 2, pp. 91-100.

Walling M.K. Et alii, *Abuse history and chronic pain in women:I. Prevalences of sexual abuse and physical abuse*, in "Obstetrics and Gynecology", vol. 84, 1994, 2, pp. 193-199.

Zeami Motokiyo, *Il tamburo di panno*, Casini, Firenze 1962.

## The History of Rape: Bibliography and Blog

Il panorama sulla violenza di genere si è arricchito di nuove risorse bibliografiche ed elettroniche. Stefan Blaschke ha creato una vasta bibliografia dedicata alle violenze sessuali nella storia, intitolata *A History of Rape: Bibliography*, e, sviluppando questo progetto iniziale, ha successivamente realizzato un blog tematico *The History of Rape Blog*.

I due strumenti sono complementari. La bibliografia (scaricabile all'indirizzo [http://de.geocities.com/history\\_guide/horb/index.html](http://de.geocities.com/history_guide/horb/index.html)) fornisce informazioni su articoli, saggi, materiali documentari incentrati sulla violenza sessuale, le molestie, la prostituzione minorile, gli abusi sessuali sui minori, la prostituzione forzata, la schiavitù sessuale. Si tratta di una sorta di bibliografia "globale", caratterizzata da una sostanziale assenza di limiti cronologici, geografici e linguistici; la bibliografia si incentra non solo sugli aspetti storici della violenza sessuale, ma include anche la letteratura che affronta queste tematiche attraverso la prospettiva delle scienze sociali: dalla filosofia alla sociologia, dalla psicologia alla letteratura, dalla medicina alla criminologia, dall'arte alle forme di rappresentazione della violenza nei mass media. Come risulta da una rapida osservazione delle opere ivi raccolte, la riflessione sulla violenza di genere nella storia abbraccia e si estende quindi tematiche più generali: corpo/corporeità, genere e militarismo, la violenza sessuale in tempo di pace e in guerra, mentre l'analisi della condizione delle donne diventa anche una riflessione teorica sulla mascolinità, sul rapporto tra maschile e femminile, sulle metafore, i simboli e le costruzioni sociali relativi ai generi.

Proprio per il suo carattere sistematico, la bibliografia è stata progettata come una sorta di work in progress; vengono prese in considerazione non solo le fonti a stampa ma anche le risorse elettroniche presenti nella rete, infatti, vi sono anche links di rimando alle fonti disponibili online, ad esempio abstracts o full-text di articoli stampati su riviste. Al momento è aggiornata al 2009 e può essere scaricata dalla rete come file RTF. La bibliografia segue una struttura essenzialmente cronologica, con una prima sezione generale e una successiva suddivisione in sottoperiodi storici o singoli secoli; I. Prehistory; II. Ancient History<sup>1</sup>; III. Medieval History<sup>2</sup>; IV. Modern History; Early Modern History (General); 16th Century; 17th Century; 18Th Century; 19th Century; 20th Century; 21st Century. Le ricerche possono essere inoltre condotte attraverso alcune griglie d'indagine: 1) per ordine alfabetico dei testi; 2) per periodo cronologico (secondo la struttura cronologica precedentemente citata); 3) per località geografica (continenti e stati); 3) per soggetto/tematica specifica<sup>3</sup>; 4) per tipologia delle fonti (bibliografie;

<sup>1</sup> Poi suddivisa in: Biblical Studies; Ancient Egypt; Ancient Near East; Ancient Greece; Ancient Rome; Byzantine History.

<sup>2</sup> Suddivisa in: Byzantine History; Early Middle Ages; High Middle Ages; Late Middle Ages.

<sup>3</sup> I testi vengono indicizzati secondo questa liste-soggetto: Art History; Historical Statistics; History of Child Abuse; History of False Accusations; History of Feminism; History of Gang Rape; History of Lynching; History of Marital Rape; History of Sexual Harassment; History of Sociology; Islamic History; Legal History; Media History; Music History; Rape as Metaphor; Rape in Mythology; Teaching History; Theatre History; War History; Film History; History of Castration; History of

convegni; corsi, letture, seminari; documentari; mostre; fonti primarie; tesi e altri progetti; rassegne storiografiche e articoli di enciclopedie; risorse informatiche).

Superando la tradizionale impostazione bibliografica precedentemente seguita e con l'intento di proseguire il cammino ricognitivo sul tema della profanazione del corpo femminile, dal 2009 Blaschke ha inoltre dato vita a *History of Rape Blog*, (consultabile all'indirizzo <http://history-of-rape.blogspot.com/>), che viene aggiornato con cadenza mensile. Il blog si contraddistingue per la struttura interna agile che ne consente un'immediata consultabilità e per la ricchezza e varietà delle informazioni fornite che lo rendono un prezioso "serbatoio" e "barometro" di quanto veicolato dalla rete in materia di riflessione sulla violenza alle donne e ai minori; articolato in quattordici sezioni, il database spazia infatti dalla rassegna delle ultime novità letterarie edite e non – monografie, saggi, articoli, bibliografie, tesi di laurea – alla segnalazione di *call for paper*, convegni, progetti di ricerca, *podcast*, portali internet, premi, bandi di finanziamento e concorsi. Il tutto, accompagnato da brevi sinossi e, ove possibile, da link a siti web di riferimento. La bibliografia e ancor più il blog, attraverso il suo costante aggiornamento, dimostrano come queste tematiche, per lungo tempo relegate ai margini ed oggi alla ribalta nel mondo contemporaneo, siano una delle nuove frontiere di indagine delle scienze sociali.

Matteo Ermacora, Serena Tiepolato

---

Death Penalty; History of Female Rapists; History of Forced Prostitution; History of Interracial Rape; History of Male Victims; History of Prison Rape; History of Slave Rape; History of Work-Related Rape; Jewish History; Literary History; Medical History; Police History; Rape Cases; Religious History; Testimony Studies; Theories of Rape.

***Il Festival della memoria. Io sono voce della memoria e corpo della libertà,  
Chimaltenango, Guatemala, 24-27 febbraio 2011. Resoconto a cura di  
Marianita De Ambrogio***

A Chimaltenango, regione del Guatemala con popolazione in prevalenza maya, si è svolto il *Festival della memoria* per ricordare le centinaia di donne vittime di stupri ai tempi della guerra civile che ha insanguinato il paese per quasi 40 anni. I militari usavano la violenza sessuale come strumento di controllo delle donne guatemalteche che ancor oggi continuano a vivere in una società violenta e machista. Il Festival, a cui hanno partecipato donne di Serbia, India, Colombia, Perù ed Ecuador, è stato un momento senz'altro doloroso ma al tempo stesso ha svolto un ruolo catartico: parlare del passato per sanare i traumi, a livello personale e collettivo, dare voce alla sofferenza per continuare a vivere da donne libere.



Il II Festival della Memoria, *Resistenza delle donne di fronte alla violenza sessuale durante il conflitto armato*<sup>1</sup>, ha visto riunite più di 150 guatemalteche, accompagnate da attiviste internazionali di Serbia, Perù, Ecuador e Colombia che lottano perché le donne che hanno subito violenza sessuale durante i conflitti e le guerre nei loro paesi ottengano giustizia. Tra il 24 e il 27 febbraio si sono trovate insieme nella Escuela Pedro Molina, convertita dall'esercito 30 anni or sono in Distaccamento Militare e tornata al popolo 8 anni fa, grazie agli accordi di pace.

“Trenta anni fa, lì si stabilì la Zona Militare 302. Per oltre 20 anni, l'esercito ha preso possesso di queste installazioni, infliggendo innumerevoli e terribili danni

<sup>1</sup> Il resoconto è tratto dal sito di Red feminista Internacional: <http://www.radiofeminista.net>. Traduzione e riduzione di Marianita De Ambrogio.



alla vita di bambine e bambini, donne e uomini di Chimaltenango. Oggi recuperiamo gli spazi che appartengono alle donne e quindi a tutto il popolo di Chimaltenango. Quel che ci è stato strappato, ci è stato restituito. Certo, hanno restituito le installazioni, ma la dignità non l'abbiamo mai perduta". Così ha detto Yolanda Aguilar di "Actoras de cambios", il gruppo che ha organizzato il Festival, all'apertura dell'evento. Le donne dei diversi popoli indigeni del Guatemala si sono date appuntamento, tra i ritratti di quante hanno rotto il silenzio sulle violenze subite in guerra. Hanno suonato con le marimbas la loro musica ancestrale che rende omaggio alle antenate che prima di loro hanno piantato il seme della resistenza delle donne contro la violenza per "contribuire a costruire una società che non accetti, legittimi o giustifichi mai la violenza sessuale contro le donne".

"Siamo tutte protagoniste del cambiamento", ha continuato. "Tutte e ciascuna di noi che siamo qui in carne ed ossa e viva voce, ricordiamo e rendiamo memoria di quanto vissuto da migliaia di donne di questo paese, di questo continente e di molte altre zone; tutte e ciascuna incarniamo storie di libertà per quel che abbiamo raggiunto nelle nostre vite. Oggi, durante questi tre giorni di Festival, quelle che si ritengono "Actoras de cambios", cioè, tutte noi che siamo qui, parteciperemo al recupero della memoria, per sanare le ferite e riprendere il nostro potere collettivo per sradicare la violenza sessuale dalle nostre vite, dalle nostre comunità, dalle nostre società. Parlare di quanto è successo, da tempo non basta più. Abbiamo fatto indagini e continuiamo a farle, cercando strade alternative per ottenere giustizia per tutto ciò che è accaduto. È iniziato da poco il nuovo anno Maya. Nel nostro calendario continua il 2011, ma molte di quelle che sono qui sanno che è cominciato un anno di cambiamenti fondamentali nel pianeta, un anno di solidarietà, rispetto e amore per noi stesse, per noi e per gli esseri dell'universo che ci circondano. Oggi è Ish, il giorno che rappresenta la vitalità, un giorno propizio per ringraziare le donne per tutto ciò che hanno realizzato, un giorno per meditare, per cambiare ogni aspetto negativo delle nostre vite, per cambiare il modo in cui abbiamo vissuto, per riformulare nuovi modi di intendere la vita, per risolvere i problemi e sviluppare la forza interiore che abbiamo tutte. Quando abbiamo cominciato qualche anno fa con Amandine Actoras de Cambio, non pensavamo che questo giorno sarebbe arrivato, ed è arrivato, come molti altri giorni che devono arrivare per le donne. Perciò siamo qui. E proclamiamo, da questa tribuna, da questo II Festival, che noi donne abbiamo bisogno che si risanino una volta per tutte le nostre ferite, che ci si prenda cura delle nostre storie, che centinaia, decine, migliaia di donne come noi trovino il coraggio di parlare, che non si taccia mai più e che non si ripeta mai la violenza sessuale contro di noi. Né nelle guerre, né nei conflitti, né nelle società apparentemente pacifiche. Il patriarcato è il sistema più perverso da quando esiste l'umanità. E questa è la nostra grande sfida, eliminare la violenza sessuale una volta e per sempre. Uniamoci in una sola voce e in un solo corpo affinché sia così. Benvenute e benvenuti a questo II Festival per la Memoria per sradicare la violenza sessuale e per costituirci in "Actoras de cambios" per sempre".

L'agenda dell'evento includeva varie attività in strada, nei luoghi istituzionali e nelle scuole di Chimaltenango.

Il festival ha rivendicato l'emancipazione delle donne con lo slogan "Io sono voce della memoria e corpo della libertà", un passo avanti nel processo di costruzione della giustizia per le donne, perché siano risarcite e sia riconosciuta la loro dignità. Tra i temi trattati ricordo: "recuperare la memoria dalle voci della memoria", "recuperare il nostro potere collettivo per sradicare la violenza sessuale", "donne e guerra"; tra le relatrici: Lepa Mladjenovic delle Donne in Nero di Serbia, Jessenia Casani di DEMUS, Perú, Génica Mazzoli di Humanas, Colombia, Karina Sarmiento di Asylum Access, Ecuador.

Il I Festival per la Memoria si era svolto con successo nel 2008 in Huehuetenango, con uno slogan che affermava la resistenza delle donne: "Sono sopravvissuta, sono viva, sono qui".

Liduvina Méndez di "Actoras de Cambios" ha parlato della composizione del gruppo che ha dato impulso al lavoro dell'organizzazione. "Siamo un collettivo femminista di 8 donne che dal 2004 lavorano con donne vittime di violenza". Per Liduvina l'area di formazione/guarigione è la parte più importante di "Actoras": "Lavoriamo direttamente con 78 donne, però, se contiamo tutte quelle con cui lavorano le promotrici, il numero si moltiplica. Le donne che vivevano nelle Comunità in Resistenza (CPR) scese dalle montagne dopo gli Accordi di Pace, ora vogliono impegnarsi su questo tema. Il numero cresce secondo le necessità delle donne nelle comunità. Rompere il silenzio non è facile, però, quando si sentono appoggiate e sostenute, le donne lo fanno più facilmente. Ora esse non esprimono solo il dolore, ma parlano anche della loro vita, si esprimono col teatro, con la danza e in altri modi, non più con un nodo in gola, ma più liberamente. Ridare significato alla storia non solo attraverso le parole, ma con tutto il corpo, dove fa male...Le parti addormentate del corpo sono i nostri poteri addormentati. Convertirci in "Actoras de cambios" è lavorare, non solo a partire dalla sofferenza, ma con tutte le forme di espressione".



Liduvina Méndez di "Actoras de Cambios"

Cris è spagnola, ma attualmente vive in Messico. "Siamo venute da un collettivo di autodifesa in Messico. Io sono una sopravvissuta del caso Atenco in Messico". Cris porta avanti una denuncia dal 2007 in Spagna, in Messico e presso la Corte Interamericana e non crede in questa giustizia, ma sostiene che è uno strumento da utilizzare come un precedente affinché non accadano più violenze. "Il

caso Atenco si verificò in maggio 2006 quando la repressione si abbatté su coloro che protestavano contro un mega progetto per un aeroporto. Noi sostenemmo l'appello della popolazione. Noi eravamo 300, i militari 3.500. Noi donne fummo violentate. Non tacemmo. Io fui condannata alla deportazione in Spagna per 5 anni, ma sono tornata prima. Due poliziotti furono perseguiti per atti di libidine, ma vennero assolti, al contrario, tra le donne ci fu chi rimase in prigione per 2 anni; 2 furono assassinate, 40 violentate, 22 presentarono denuncia e 11 si rivolsero alla Corte Interamericana. Vogliamo che si riconosca la violenza sessuale come tortura pianificata dall'alto. Crediamo nell'autodifesa femminista perché dobbiamo imparare a resistere, a mettere in fuga gli aggressori, a condividere le nostre conoscenze e le nostre tecniche, che sono molte. Rompere il silenzio è importante. A me è costato pronunciare la parola "stupro", ma vedo che qui le donne ne parlano così apertamente che ne sono colpita".

Il Teatro dell'Oppresso, la terapia del riso, la musica e l'arte in generale sono strategie per la guarigione. Ne è convinta Sandy Hernández, argentina, che ha lavorato in Argentina e in Perù in ospedali e comunità. Attualmente lavora con le donne di Chimaltenango in 8 villaggi e CPR in San Juan Zacatepequez. "È divertimento, ma è anche denuncia; da qui nascono questi processi attraverso giochi per dare soluzione simbolica ad esperienze di vita".



Sandy Hernández e il gruppo di donne artiste indigene

Ha lavorato con le partecipanti per creare rappresentazioni (come quella messa in scena in apertura del Festival, dal titolo "Rompendo il silenzio"), che hanno deciso di allestire per denunciare i crimini. "L'arte è un modo di esprimere le nostre realtà e cercare soluzioni simboliche, cambiare la storia". Con l'aiuto di Josefa Lorenzo, una delle traduttrici in Mam, Clara María Gerónimo García ha raccontato che, dopo aver subito violenza nel 1980, si ammalò gravemente, dovette chiedere un prestito per curarsi e ancora non sta bene. "Quando arrivarono i militari per ammazzare mio marito, afferrai un bastone per picchiarli, ma lo ammazzarono ugualmente e poi mi violentarono...Ora quando sto con altre donne, sono felice e mi sento meglio; ho superato il trauma e so che non è stata colpa mia, ma degli stupratori. Ora ballo durante le attività, prima non lo facevo".

Le giovani Maya, Karina Matzir di Radio "La Voz" di San Pedro en Chimaltenango e Rosa Tecún Macario di "Radio comunitaria Stereo San Francisco", hanno seguito il Festival mandandolo in onda sulle loro radio. "Le

radio comunitarie indigene del Consejo Nacional de Radios Indígenas del Guatemala stanno tentando di far approvare l'iniziativa di legge 4087 che vuol rendere legali le radio comunitarie". Karina produce notiziari, benché sia maestra; Rosa Micaela è contadina, ma lavora anche in radio. Entrambe curano i controlli tecnici oltre a dirigere i loro programmi. "Attraverso le radio comunichiamo tra noi e ci informiamo".



Karina Matzir e Rosa Tecún Macario

Nei loro programmi trattano il tema di questo Festival perchè molte donne dei loro municipi furono violentate, alcune assassinate, altre scomparse. "Esse devono sentirsi importanti perché la loro autostima è stata colpita, ma quando le loro voci sono trasmesse alla radio la loro autostima cresce", dice Karina. Rosa Micaela aggiunge che queste donne che hanno rotto il silenzio devono sentire che qualcuno sta lavorando per la loro dignità. "Ci hanno raccontato cosa accadde durante la guerra, ed ora torniamo ad ascoltarlo direttamente". Esse sostengono che il messaggio dà coraggio, che le donne che rompono il silenzio devono sapere che non sono sole.

"Intrecciare le speranze affinché tutte possiamo andare avanti". Questo ha affermato Rosalinda Tuyuc, coordinatrice della Comisión Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), rendendo omaggio a quante le hanno precedute anonimamente nella lotta contro la violenza alle donne: "Quando parliamo delle donne, dobbiamo ricordare la Madre Terra; la sua energia è la nostra miglior alleata durante il conflitto armato. Salutiamo la memoria delle grandi donne e delle belle ragazze, delle donne incinte, offese dalla crudeltà dei militari. Queste grandi donne anonime: levatrici, guaritrici e leader, con il loro lavoro hanno nutrito le loro famiglie e le comunità. Possiamo conoscere i loro nomi solo dalla relazione della *Comisión de esclarecimiento histórico* e da quelle della chiesa cattolica, o dai murales alla memoria. Esse sono la ragione per cui molte di noi hanno iniziato questo cammino affinché la dignità delle donne non resti appannata, ma ciascuna di noi sia spinta a proseguire in questo cammino di lotta per la verità, la giustizia, non solo nei processi penali, ma affinché lo stato riconosca la sua responsabilità e risarcisca i danni. Il nostro plauso va alle donne che si sono decise a rompere il silenzio, per ricordare tutte le donne torturate, scomparse, massaccate, violentate, per conservare la memoria della lotta di tutte noi. Grazie. Voglio dire che quando

una donna è in cammino per la libertà, ce ne sono altre 20, 100 o 1000. Tutto è possibile. Grazie alla decisione di rompere il silenzio della famiglia, di farsi carico di un futuro per le donne, molte hanno deciso di parlare: “Io non sono colpevole, la violenza sessuale non è responsabilità né vergogna delle donne. Forse in qualche momento gli aggressori hanno pensato che le donne avrebbero taciuto, maya, zutujiles, mames e tutte le donne dei diversi idiomi. Tutte noi sappiamo che la violenza sessuale ha voluto lasciare il segno su di loro affinché non si rialzassero più. Non sono stati inutili la vita e il sangue di queste grandi donne, i cui nomi noi conosciamo dai murali e da pochi libri. Io penso che dal dolore possa nascere l'allegria. Sì, abbiamo pianto, sofferto; c'è stata oscurità, paura, terrore e a volte abbiamo detto: “Non voglio vivere, mangiare, sognare”. In molte abbiamo pensato che non saremmo riuscite a parlare. Invece no. Grazie a tutti gli uomini e alle donne di mais che ci hanno preceduto, grazie a questa forza, noi donne ci siamo rialzate. In tante possiamo dire che il nostro cammino è molto lungo e che ognuna ha dato il suo grano di mais e che altre seguiranno. Molti di questi cambiamenti non dipendono solo da noi. Se dipendesse da noi, già li avremmo realizzati. Essi dipendono da trasformazioni politiche, economiche e culturali. Dipendono dal potere militare perché tutti i governi sostengono la militarizzazione. Ma noi donne siamo messaggere di pace, lotta, giustizia e continuiamo a pensare che per lo meno la solidarietà tra donne non deve mancare. Salutiamo le grandi donne e antenate che senza sapere lo spagnolo, fanno la storia e continueremo a fare la storia anche noi; storia per la vita, la libertà e la buona armonizzazione dei nostri popoli”.

### **La memoria è nei nostri corpi. Sta lì il potere delle donne**

La giornata del 26 febbraio è stata dedicata a “Recuperare la Memoria per Sanare e Trasformare” con una tavola rotonda intitolata “Recuperare la memoria dalle voci delle donne” nella Escuela Pedro Molina in Chimaltenango. Un'opera teatrale, rituali maya di guarigione, marimbas, canti e allegria hanno preceduto la tavola rotonda a cui hanno partecipato Amandine Fulchiron e Angélica López di “Actoras de Cambio” e Lepa Mladjenovic di Serbia.

Angélica ha affermato che la trama della memoria non nominata dà la voce a migliaia di donne; apre il cuore, la testa e lo stomaco. Hanno turbato il nostro corpo e la sessualità. “Non abbiamo mai parlato del corpo di ciascuna: come si ama un fratello, così pure si deve amare il proprio corpo”. Quando le donne dicono di essere un'ombra, stanno dicendo che c'è stata una morte sociale perché veniamo dal potere patriarcale. Perciò, recuperare il nostro corpo e la memoria è recuperare la vita.

Amandine Fulchiron ha aggiunto che, quando non menzioniamo quel che ci accade, le nostre esperienze spariscono dalla memoria collettiva. “Molti dossier sui Diritti umani ignorano la violenza”. Per 25 anni le donne maya sopravvissute hanno detto di sentirsi terrorizzate. Qual è il codice del terrore? Attaccare l'integrità della vita con la violenza sessuale: “Dopo la violenza, io non ero io, ero l'ombra di me stessa...La violenza segna un prima e un poi e limita la possibilità di avere sostegno e reti solidali perché ci accusano di essere “puttane”. Per sanare e ricostruire un luogo nel cosmo è importante nominare quel che ci è accaduto. Non

parlare della violenza sessuale non la fa scomparire; bisogna parlare per poter sanare e chiudere il cerchio affinché non si riapra. È la nostra storia, su cui pesa però un segreto enorme che non ci permette di guarire e vivere. Come educare le bambine se non conoscono la storia? Per cambiare la storia bisogna conoscerla e sapere perché le cose sono andate così. La rendiamo politica, non destino; la togliamo dalla colpa e le diamo un altro senso”. Recuperare e sanare questa memoria è un processo profondo e vitale che crea la forza collettiva trasformatrice per costruire la libertà.

Lepa Mladjenovic ha dichiarato che questo Festival è unico al mondo, come lo è “Actoras de Cambios”: non aveva mai visto niente del genere. “Vengo dalla ex Jugoslavia, un paese di 22 milioni di abitanti e 20 lingue, formato da 7 repubbliche; nel 1991 entrò in una guerra che finì nel 1999. Il paese si divise in 7 stati, 130.000 persone morirono, ci furono milioni di profughi e 20.000 stupri nella guerra. Nel 1992 dalla Bosnia arrivarono notizie delle prime violenze contro le donne. Questo ci spinse a lavorare in un’ottica femminista. Una conseguenza di questo lavoro è che ora la legislazione internazionale riconosce la violenza sessuale come un crimine.



Lepa Mladjenovic

Nel 1993 fu istituito il Tribunale Internazionale per i Crimini in Jugoslavia il quale aveva anche il compito di giudicare e punire i crimini di violenza sessuale. I primi paesi ad essere giudicati furono la Jugoslavia e il Ruanda. Per la prima volta la violenza in guerra fu condannata e gli uomini che la commisero furono puniti. Certo, ci furono 20.000 donne violentate e solo 20 uomini condannati. È importante che esista questo Tribunale, perché certifica e rende visibili i crimini, d’altra parte, però, i colpevoli, dopo la pena sono tornati e vivono negli stessi luoghi dove vivono le donne che si sentono vulnerabili e insicure. Le donne di Bosnia non sono soddisfatte di questo Tribunale, la sua attività è insufficiente. Esse hanno dovuto andarsene dai luoghi dove furono violentate. Per questo bisogna continuare a chiedersi: cos’è la giustizia?”. Riferendosi alle donne del Guatemala, ha affermato: “Abbiamo storie simili nei nostri corpi, ieri l’abbiamo visto nel teatro; è importante che si sappia che le donne di Bosnia furono violentate da soldati di Serbia, paese da dove vengo io, io sono una donna che viene dalla Serbia. Faccio parte delle Donne in Nero e lotto contro il mio governo perché riconosca le sue responsabilità, e diciamo alle donne che siamo addolte che simili crimini

siano stati compiuti in nostro nome”. Ha aggiunto infine che le donne di Bosnia devono sapere che ci sono persone del paese aggressore che sono con loro, dalla loro parte.

### **La danza della vita continua**

“Bisogna raccontare quel che è accaduto. Questa non è la storia di un giorno, in un giorno si può solo sintetizzare la terribile esperienza vissuta da donne di diverse culture e in diverse regioni del paese, che nel mezzo della guerra, furono prese con la forza, quasi sempre dai soldati, che abusarono dei loro corpi. E tuttavia sono sopravvissute. Sono qui. Sono vive. Partecipano a un festival per la memoria, nel quale parlano, ascoltano, ballano. Ed ora quasi non piangono”.

Il primo giorno del festival inizia con una cerimonia spirituale maya, guidata dalla Ajq'ij maya kiche Angélica Lopez insieme ad altre compagne presenti al festival. “Questa cerimonia è rivolta al corpo, fatta con il corpo, sentita nel corpo, vissuta dal corpo. In molte delle nostre culture il nostro corpo continua ad esserci estraneo. Persistono i tabú, le paure e queste emozioni perverse che ci ingannano, ci bloccano. Con questa cerimonia, si convocano le mani, le gambe, i piedi, la testa, il cuore, la vagina, la gola, lo stomaco, la lingua, la voce... Con candele, incensi, suoni, fronde e petali di fiori, abbiamo cominciato a suonare, cantare, ballare, muovere il corpo e tirar fuori i dolori corporali, mentali e spirituali. Anche il fuoco ha ballato, cantato e parlato insieme a noi. Anche le donne sopravvissute, presenti al festival, hanno iniziato a far suonare il corpo, rompere il silenzio attraverso la parola, cosa tanto importante per tante di noi”.

Le donne, organizzate in gruppi regionali, hanno anche vissuto un processo di elaborazione che trascende il puro condividere la storia con la parola, per rielaborare questa storia e convertirla in un'espressione artistica. Il gruppo qeqchi ha deciso che le anziane ballassero al suono di una musica eseguita da arpa e violino, con cui si recupera la presenza delle antenate e si rende loro omaggio. Il gruppo de Huehuetenango ha elaborato una danza-teatro, nella quale si ricrea la storia prima, durante e dopo la guerra. E il gruppo qakchiqel, utilizzando le risorse del teatro-immagine e della terapia del riso, ha ricostruito in una pièce teatrale un giorno nella vita di Margarita, una delle sopravvissute, precisamente il giorno in cui lei e la sua famiglia furono vittime della violenza della guerra e lei fu presa, come molte altre donne, come bottino di guerra. Questa capacità di trasformare le storie personali e collettive in creazioni artistiche, ci rivela come le donne siano riuscite a trascendere il dolore. Ed è questo che le “Actoras de Cambios”, organizzatrici di questo festival, ricercano con il loro lavoro di accompagnamento di questi gruppi.

Il primo giorno del festival è terminato con un ballo. E, come ha detto Eluvia, una partecipante a questo evento, “con il loro lavoro, la loro presenza e le loro creazioni queste donne ci stanno dicendo che il ballo della vita continua”.

La seconda parte della giornata del 26 febbraio ha riguardato strategie e azioni per “Sanare e recuperare il nostro potere collettivo per sradicare la violenza sessuale”. Hanno partecipato alla tavola rotonda attiviste e attrici da Colombia, India e Guatemala.

Luz Estela Espina Murillo di Vamos Mujer in Colombia, per “passare dall’indegnità all’indignazione”, ha presentato una canzone di Petrona Martínez della Costa Atlantica, attivista colombiana, autrice di “La vida vale la pena”. Sulla tonalità caratteristica della negritudine caribegna, con tamburi afro e ritmo colombiano, la plenaria del Festival ha mosso il corpo all’unisono. “Vamos mujeres” è un’organizzazione che lavora con donne colpite dal conflitto armato e nelle famiglie colombiane. Ha citato un lavoro recente della Casa de Mujer in cui si riportano i seguenti dati: tra il 2001 e il 2009 in 407 municipi, migliaia di donne furono vittime di violenza sessuale durante il conflitto armato, ovvero una media di 54.410 donne all’anno, 149 al giorno e 6 ogni ora. “Facciamo parte della Ruta Pacífica de Mujeres dal 1996, un’organizzazione che è nata in seguito alle violenze sulle donne indigene in una zona di Urrabá. È una strategia quella di andare ad ascoltare direttamente le donne colpite nelle loro comunità”. Ogni 25 novembre la Ruta si reca in massa nelle comunità in cui le donne sono intrappolate in mezzo al conflitto armato, per accompagnarle, rendere visibili le loro lotte e rivendicare le loro richieste. Esse non parlano di sanare, ma di ricostruire l’identità come decisione autonoma individuale, da farsi però collettivamente. Ruta Pacífica ritiene che la vita libera da violenza non riguardi solo le donne, ma uomini e donne. “Che tipo di società è quella che è indifferente al danno e alla sofferenza subita da tutte e tutti? Cosa ci rivela della società e della cultura, l’accettazione della distruzione del corpo delle donne?”.

Miriam Cardona della “Red de Mujeres por la Justicia Económica y Social”, lavora sul nesso tra potere, razzismo e violenza sessuale. “Una donna, coinvolta in uno di questi processi, ci diceva di non sentire nulla, ma il suo corpo si induriva. Chiedere tre volte sveglia la memoria perché l’oblio è pieno di memoria. Il trauma, come ogni dolore rimasto nella dimenticanza, (incoscienza), disintegra il vincolo del benessere. Il corpo parla di quel che la mente, abituata a controllare, decreta di non sentire e fa sì che la memoria resti impressa nel corpo, quando la mente afferma di non sentire nulla. L’impatto del trauma comporta che si mettano a tacere i segnali del corpo, ma il corpo continua a parlare. Decretiamo l’oblio, che è il silenzio del corpo. Stiamo dimenticando la nostra vita e la nostra storia. Quando raccontiamo le storie che ci sono accadute, senza badare a quel che dice il corpo, rimaniamo nel silenzio, nell’oblio. L’obiettivo è non sentire e separarci dall’agire. Perciò, a volte promuoviamo azioni politiche molto combattive per rompere il silenzio, ma non quello inciso nei nostri corpi... La frattura tra sentire e agire significa vivere nella non coscienza della propria storia. Poiché il trauma si esprime nel corpo, se non lo si esprime, esso continua a riprodursi nel corpo. Ogni volta che un grido, un suono, un fatto o una relazione risveglia la memoria corporea del trauma, riviviamo emozioni intense come se accadessero nel presente. Ci obblighiamo a vincolarci allo stesso padrone da cui vogliamo liberarci. E lo ripetiamo in diverse forme: mi relaziono con rabbia, mantengo relazioni violente, racconto i miei traumi solo quando bevo. L’impatto dell’oblio è grande quanto la storia dimenticata, il suo impatto è sulla sopravvivenza e mi trasforma in sopravvissuta. Siamo tutte coinvolte nella costruzione della memoria storica e tutte abbiamo una storia da sanare. Sentire è rompere il silenzio del mio corpo e tendere



dei fili tra il corpo e l'azione. La garanzia che la violenza non si ripeta sta nel sanarla”.

Nell'ultimo dibattito al II Festival della Memoria, Lepa ha affermato che bisogna definire cos'è la “giustizia femminista”: “La cosa principale è assicurare che le comunità onorino le donne e trasformino la loro colpa e vergogna, trasferendole sugli aggressori”. Per l'attivista serba, i tribunali della coscienza svolgono un ruolo importante perché chiamano in causa i responsabili che non sono mai stati perseguiti per altre vie. Ma poi ha aggiunto: “il tema della guarigione è nuovo nel movimento europeo: l'ottica femminista della giustizia comincia con la guarigione. Bisogna raccogliere la vostra esperienza. Giustizia femminista è partire dalle donne mentre quella della tradizione parte dagli aggressori”. Una compagna guatemalteca che non si è presentata ha affermato di essere stata triste ed essersi sentita malata fino a quando Angelica e Amandone non l'hanno sostenuta. Ora si sente sicura. “Qualsiasi cosa mi accada nella comunità, so che loro mi sosterranno”. Gélica Mazoli della Corporación Humanas in Colombia ha sottolineato la giusta relazione tra giustizia e verità. Non sempre la giustizia arriva alla verità. Quella dei colpevoli non è la verità delle vittime. Non c'è la voce delle donne.

### **Ritrovare le ali per volare**

Durante il conflitto armato in Guatemala tra il 1960 e il 1996, si stima che più di 5.000 donne siano state violentate, l'80% di esse erano indigene, originarie principalmente da Quiché, Huehuetenango e Las Verapaces, i dipartimenti dove si registrò il maggior numero di massacri e operazioni di terra bruciata. La relazione della Comisión para el Esclarecimiento Histórico, “Memoria del Silencio”, ha rivelato che, nonostante alcuni casi verificatisi nella guerriglia, per l'89% di questi crimini fu responsabile l'Esercito, con il sostegno dello Stato.

Le voci delle donne che subirono queste violazioni dei diritti umani non furono ascoltate quando avvennero i fatti. Solo recentemente, dopo 25 anni, esse sono entrate con forza nell'agenda pubblica con le loro voci, rompendo il silenzio e passando da vittime a sopravvissute a “Actoras de cambio”. “Le donne che hanno rotto il silenzio sulle violenze sessuali durante la guerra – ha concluso Liduvina Méndez – si sono rafforzate e sono sempre più indipendenti e autonome nel lavoro perché si sono appropriate delle risorse del processo...La nostra proposta metodologica lega il femminismo alla cosmovisione Maya. Discutiamo come sanare e costruire il nostro potere collettivo per una società che non accetti né giustifichi la violenza sessuale e tutto ciò che essa implica nella vita delle donne. Siamo convinte che tutte le persone nascono con la possibilità di vivere una vita piena, e anche quando ci tocca vivere in condizioni avverse, come ci è toccato nel patriarcato, abbiamo tutte le condizioni per sanare e recuperare l'equilibrio e l'armonia. Ci hanno fatto credere che siamo indifese e che non possiamo farcela. Mettendoci in contatto con la nostra interiorità, possiamo scoprire tutte queste possibilità con cui veniamo al mondo. La paura e il terrore inibiscono e per questo bisogna rompere con immaginari, modi di vivere, credenze che non ci permettono di risvegliarci ad una vita piena. La segregazione subita dalle donne e dalle

sopravvissute alla violenza sessuale limita le possibilità. Rompere il silenzio in solitudine è più difficile. È stato importante che ciascuna credesse in se stessa e nelle sue capacità per andare avanti ed essere responsabile di sé, del suo processo di guarigione. Tutte abbiamo la forza, dobbiamo solo risvegliarla. È complesso, ma possiamo risvegliare questa capacità. Il costo della libertà è meraviglioso. Il costo di rompere le catene è prezioso. La sofferenza non è una condizione femminile, la libertà è la nostra condizione. Riconoscere il malessere e abbandonarlo. Rompere il silenzio non è solo parlare di quanto accaduto, è capirlo e risignificarlo. Curare il nostro corpo. Respirare è prendere coscienza piena dell'impulso vitale che c'è in tutto il nostro corpo. Ballare, danzare, muoverci con scioltezza. Il femminismo per recuperare le ali per volare”.

**Cristiana Fioravanti, *La protezione delle donne dalle mutilazioni genitali in Europa. Dagli interventi tenuti ai seminari organizzati dal CIRDU nel 2008 e 2009 in occasione della Giornata internazionale a sostegno delle vittime della tortura***

**Premessa**

Le riflessioni che seguono traggono spunto da un seminario organizzato dal CIRDU (Centro interdipartimentale di ricerca sui Diritti dell'Uomo dell'Università Ca' Foscari di Venezia) il 26 giugno 2008 nella *Giornata internazionale a sostegno delle vittime della tortura*. In quell'occasione, ragionando del "ritorno della tortura" all'inizio del nuovo millennio, ci era parso per così dire "naturale" occuparci del tema della violenza nei confronti delle donne: nelle sue molteplici forme e, fra queste, anche delle mutilazioni genitali femminili. Una pratica, questa, con cui anche l'Europa si è confrontata e si confronta, con sempre maggiore frequenza, specie per effetto dei flussi migratori che l'attraversano. Da qui lo spunto per verificare quali siano le posizioni che si sono venute consolidando in seno all'Unione europea, al Consiglio d'Europa e alla Corte europea di Strasburgo.

**La posizione del Parlamento europeo**

La Risoluzione del Parlamento europeo del 2001 (Ris. 2035 del 2001) sulle mutilazioni genitali femminili racchiude – nel suo lungo *Considerando* – l'elenco delle Convenzioni e dei documenti internazionali su cui si fonda il ripudio da parte della comunità internazionale delle pratiche di mutilazione genitale. Si tratta di un lunghissimo elenco – dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione – da cui il Parlamento europeo muove per assegnare alle *istituzioni dell'Unione* (Commissione e Consiglio in particolare) e agli Stati membri dell'Unione compiti specifici nel contrasto delle mutilazioni genitali. Così, se da un lato si invitano gli Stati a dotarsi di una adeguata normativa sanzionatoria (punto 11 e ss.), dall'altro lato è forte il richiamo alla necessità di diffondere adeguate informazioni anche in ordine alle conseguenze penali derivanti dalla pratica di mutilazione.

Di particolare interesse, nel quadro dell'azione dell'Unione europea, è poi la previsione secondo cui le mutilazioni sono considerate quali "gravissime violazioni dei diritti fondamentali nella politica di sviluppo dell'Unione" (punto 17), al punto che la prevenzione delle mutilazioni genitali femminili diviene una priorità dei programmi di cooperazione con i paesi terzi interessati dal fenomeno. In quest'ottica, la Risoluzione prevede allora che si debba ricorrere alla clausola dei diritti dell'uomo "per fare della lotta contro le mutilazioni genitali femminili una priorità di azione nelle relazioni con i paesi terzi, soprattutto con i paesi che hanno relazioni preferenziali con l'Unione europea ai sensi dell'Accordo di Cotonou, al fine di esercitare pressioni su questi ultimi affinché adottino le misure necessarie per porre fine a dette pratiche" (punto 26).

È questa – in sintesi – la posizione che ha assunto il Parlamento europeo già nel 2001: nella considerazione che le mutilazioni genitali costituiscono una violazione dei diritti delle donne sanciti da varie convenzioni internazionali e perciò contrarie ai valori fondanti dell'Unione europea, il Parlamento *richiama* gli Stati membri alla necessità di dotarsi di adeguati e incisivi strumenti di contrasto (penali ma anche, e preventivamente, di carattere educativo); nel contempo, il Parlamento afferma con decisione la necessità di perseguire una adeguata strategia di contrasto nel quadro dei programmi di cooperazione e di sviluppo con i paesi terzi nei quali si praticano mutilazioni genitali.

Alla risoluzione appena citata ha fatto seguito nel 2009 una nuova Risoluzione del Parlamento europeo del 24 marzo sulla lotta contro le mutilazioni sessuali femminili praticate nell'U.E. (Ris. 2008/2071). Si tratta di una importante presa di posizione in cui il Parlamento europeo, sulla base di dati statistici dell'Organizzazione mondiale della Sanità che confermano l'ancora imponente fenomeno delle mutilazioni femminili nel mondo e in Europa, richiama nuovamente gli Stati membri e le istituzioni dell'Unione ad azioni mirate di contrasto del fenomeno. Ai primi, oltre a ribadire la necessità di dotarsi di normative di contrasto e di specifici programmi di sensibilizzazione, si richiede di esaminare “caso per caso ogni domanda di asilo” con adeguata attenzione e di sottoporre a controlli successivi le donne e le bambine “al fine di proteggerle dal rischio che le mutilazioni vengano effettuate in un secondo tempo nell'Unione europea” (punti 1 e 3). Alle istituzioni, Commissione e Consiglio, il Parlamento europeo rammenta la necessità di continuare ad inserire negli accordi di cooperazione con i paesi interessati dal fenomeno la clausola di eradicazione delle mutilazioni genitali femminili e, sul piano interno, di promuovere il rafforzamento dei programmi e dei progetti finanziati dall'Unione volti alla prevenzione del fenomeno.

### **L'apporto del Consiglio d'Europa**

La protezione delle donne dalle mutilazioni genitali è questione che – da tempo – coinvolge anche il Consiglio d'Europa. È nel quadro di tale organizzazione che l'Assemblea parlamentare e la Corte europea dei diritti dell'uomo sono andate in effetti consolidando un approccio che qualifica le mutilazioni genitali quali ipotesi di trattamenti inumani e degradanti riconducibili a quelli vietati dalla Convenzione europea ai sensi del suo art. 3.

In particolare, se è vero che l'Assemblea parlamentare – come il Parlamento europeo – nelle sue risoluzioni in materia (v. la Ris. 1247 del 2001) e, da ultimo la Ris. 1547 del 2007), invita anzitutto gli Stati europei a dotarsi di adeguate misure di contrasto, essa non manca peraltro di “premere” affinché gli Stati, nel rispetto della Convenzione europea, vietino l'allontanamento statale (espulsioni e rimpatri) nei confronti di donne che si trovino esposte al rischio di mutilazioni genitali (punto 11 della Ris. 1247: “The Assembly calls on the governments of member state to adopt more flexible measures for granting the right of asylum to mothers and their children who fear being subjected to such measures”).

È in tale cornice che va dunque collocata non solo la normativa italiana in materia (su cui si veda G. Brunelli, *Prevenzione e divieto delle mutilazioni genitali femminili: genealogia (e limiti di una legge)*, in “Quaderni costituzionali”, 2007, pp. 567-590), ma anche il riflesso, per l’ordinamento, del divieto di espulsione e di allontanamento per le donne richiedenti la concessione asilo o altre forme di tutela umanitaria in Italia.

### **La giurisprudenza della Corte europea fra esigenze di tutela e necessità processuali**

Fra le ipotesi che limitano, anche per l’ordinamento italiano, l’allontanamento a qualunque titolo – espulsione o rimpatrio – è il caso che la persona, per effetto dell’allontanamento, possa trovarsi esposta a tortura e ai trattamenti inumani e degradanti, in violazione del divieto previsto dalla Convenzione europea e dagli altri strumenti utili a protezione dei diritti umani. Fra questi trattamenti v’è pure il caso in cui la violazione si determini per effetto dell’espulsione di donne verso Stati in cui si praticano mutilazioni genitali. In particolare se già l’Assemblea parlamentare con la Risoluzione 1247 del 2001 si era orientata a raccomandare agli Stati l’adozione di un adeguato quadro normativo di contrasto, la Corte europea si è confrontata con la specifica questione degli obblighi posti agli Stati per il rispetto dell’art.3 della Convenzione europea.

È da considerarsi infatti un consolidato orientamento della Corte europea – già a partire dal caso *Lunguli vs. Svezia* del 2003 (Application no. 33692/02, in [www.coe.int](http://www.coe.int)) – quello secondo cui le mutilazioni genitali femminili sono da considerarsi un trattamento inumano contrario all’art. 3 della convenzione europea e, pertanto, al fine di proteggere la richiedente asilo o di altra forma di tutela, tali da impedirne l’allontanamento o l’espulsione da parte dello Stato cui la persona coinvolta fatta domanda d’asilo o chiedo protezione equivalente.

Nel caso appena citato la Corte si era confrontata con la vicenda che aveva riguardato una donna della Tanzania che, entrata illegalmente in Svezia per il timore che il padre la costringesse a sottoporsi a un intervento di mutilazione genitale, aveva inoltrato richiesta di asilo o di soggiorno. Le sue richieste, inizialmente respinte, furono successivamente accolte e, a seguito della concessione del permesso permanente di soggiorno, il procedimento iniziato davanti alla Corte europea venne pertanto chiuso (cfr. Decisione della Corte europea del 1 luglio 2003, Sez. IV, *ibidem*).

Successivamente, un’altra vicenda aveva coinvolto la Svezia con riferimento ad una analoga situazione, conclusasi peraltro, come nel caso appena citato, con la chiusura del procedimento avviato avanti alla Corte europea per intervenuta concessione del permesso permanente di soggiorno. La vicenda aveva riguardato una giovane donna e la figlia, entrambe cittadine nigeriane, illegalmente giunte in Svezia per sfuggire al rischio di un intervento di mutilazione genitale (Application no. 26834/05, *Agbotain vs. Svezia, ibidem*). La richiesta di soggiorno era stata inizialmente respinta dal Governo svedese sulla base della considerazione che in Nigeria, pur non essendo proibita dal governo centrale la pratica delle mutilazioni genitali, molti Stati avevano peraltro introdotto il divieto. La successiva

concessione da parte del governo svedese del permesso permanente di soggiorno aveva peraltro impedito alla Corte di pronunciarsi nel merito (Decisione della Corte europea del 1 febbraio 2007, Sez. III, *ibidem*).

Altri casi si profilano avanti alla Corte europea: si tratta dei procedimenti che, ancora pendenti, coinvolgono cittadine nigeriane (Application no. 43408/08, *Izevbekhai vs. Irlanda* dell'11 settembre 2008 e, da ultimo, Application no. 8969/2010, *Omeredo vs. Austria* dell'8 febbraio 2010, *ibidem*), una cittadina del Kenya (Application no. 53960/08 *Mungai vs. United Kingdom* del 10 novembre 2008, *ibidem*) e una cittadina sudanese che, congiuntamente alle figlie, si opponevano al rifiuto delle autorità olandesi di concessione dell'asilo (Application no. 7211/06, *Bushara and Others vs. Paesi Bassi* del 20 febbraio 2006, *ibidem*).

A fronte dei casi appena citati su cui la Corte non si è ancora espressa, sta l'unica importante pronuncia che, scendendo nel merito, ha consentito alla Corte di pronunciarsi. Si tratta – come è evidente – di una pronuncia particolarmente importate per il riflesso che essa è destinata ad avere sulla futura giurisprudenza di Strasburgo.

La vicenda ha riguardato una cittadina nigeriana che, in attesa di dare alla luce una figlia, si era recata illegalmente in Svezia per sfuggire al rischio di subire e di far subire alla propria figlia un intervento di mutilazione genitale (Application no. 23944/05 *Collins and Akaziebie vs. Svezia*, *ibidem*). Le autorità svedesi avevano però respinto, anche in sede d'appello, la richiesta di asilo e di permesso di soggiorno sulla base della considerazione che le mutilazioni genitali sono vietate in almeno sei Stati della Nigeria. A giudizio delle autorità statali, anziché muovere verso la Svezia, la richiedente asilo avrebbe potuto – stante, *inter alia*, la disponibilità economica e il grado di indipendenza – recarsi in uno degli Stati della Nigeria ove le mutilazioni sono vietate.

Investita della questione, ad esito dei ricorsi interni, la Corte europea, pur muovendo dalla premessa che le mutilazioni genitali costituiscono un trattamento vietato dalla Convenzione europea ai sensi del suo art.3, procede peraltro alla verifica della sussistenza, nel caso in esame, dell'*effettivo e reale rischio* per le ricorrenti di incorrere in trattamenti di mutilazione se costrette a ritornare in Nigeria. La ricostruzione della Corte, che si affida anche ai rapporti di numerose ONG operanti in Nigeria, è perciò tesa a verificare se *effettivamente* alla ricorrente non restasse *altra e unica* scelta se non quella di muovere verso uno Stato europeo. Si misura, in tale pronuncia, il rigore della Corte nel verificare – anche *motu proprio* sulla base dei rapporti del Comitato della Convenzione dei diritti dei minori e di Amnesty International – la situazione in Nigeria e le prove addotte dalla ricorrente. Ed ecco il punto: in mancanza di sufficienti prove, la Corte conclude nel senso che “the first applicant’s story had been rather vague and lacking details and substantiation”, poiché occorre dare prova dell'*effettivo e reale rischio* di subire un trattamento vietato dall’art. 3 della Convenzione europea e non solo di trovarsi in condizioni disagiate o solo potenzialmente rischiose, considerato che – per costante giurisprudenza della Corte di Strasburgo – “the applicants circumstances in Nigeria would be less favourable than in Sweden cannot be regarded as decisive from the point of view of Article 3”.

Si tratta, al dunque, di una pronuncia con cui la Corte, pur considerando indubbia l'applicazione della protezione della Convenzione europea nei casi in cui si profili il rischio di mutilazioni femminili, riafferma la necessità, per la ricorrente, di dare prova del rischio; una pronuncia da cui traspare pure l'esigenza di salvaguardare la competenza degli Stati nel controllo dei flussi migratori di chi, sfuggendo dal proprio paese, rincorre una vita migliore o, più semplicemente, meno difficile.

E il cerchio si chiude, allora, sia pure in modo del tutto imperfetto, sul versante della politica dell'Unione europea in tema di cooperazione e sviluppo con i Paesi terzi, volta a favorire condizioni di vita *favourable* anche fuori dall'Europa.

Cristiana Fioravanti

***Dopo l'Unione Sovietica: i diritti delle minoranze in Europa Orientale e nell'ex-URSS, Torino, 7-9 aprile 2011, resoconto a cura di Liza Candidi***

Se negli ultimi anni non sono certo mancati convegni e ricerche finalizzate all'analisi della cesura storica del 1989, un'attenzione marginale è stata invece rivolta agli effetti che la fine del secolo breve ha sortito sui diritti e sulle definizioni delle minoranze in Europa Orientale e nell'ex territorio Sovietico. È su questo tema, affrontato da diversi punti di vista nazionali e disciplinari, che si sono incentrati i lavori delle tre giornate di studio, ospitate a Torino – dal 7 al 9 aprile – nell'evocativa sede del “Museo Diffuso della Resistenza, della Deportazione, della Guerra, dei Diritti e della Libertà”.

Il convegno è stato promosso da Memorial-Italia e dal gruppo di ricerca Prin (MIUR 2008) “Diritti di cittadinanza e minoranze nella formazione degli Stati nazionali dai Baltici all'Asia centrale nel XX secolo”, coordinato, per l'unità torinese, da Marco Buttino e a livello nazionale da Andrea Graziosi.

La prima giornata ha visto, fra gli altri, il gruppo italiano, russo, ucraino e ceceno di Memorial, le cui attività sono volte a tutelare le fonti storiche e la memoria relativa ai totalitarismi e alle repressioni politiche in Russia, nonché a monitorare la situazione dei diritti civili dopo il crollo dell'URSS. Gli interventi presentati hanno affrontato gli aspetti di continuità e discontinuità delle politiche imperiali dall'epoca zarista (Alberto Masoero) a quella sovietica (Alexis Berelowitch) e post-sovietica (Boris Dubin, Nikita Okhotin), in particolare rispetto a territori come la Cecenia (Milana Bakhaeva), Georgia (Charles Urjewicz), Ucraina e Bielorussia (Andriy Portnov). Le diverse chiavi di lettura hanno dato efficace prova del confronto di discordanti immagini del passato che Memorial intende promuovere nel “Forum storico internazionale”, una piattaforma permanente che fa dialogare molteplici prospettive storiografiche e memoriali relative agli avvenimenti traumatici del ventesimo secolo.

La seconda e la terza giornata di studi hanno visto ricercatori di diverse discipline e provenienze istituzionali affrontare il tema delle minoranze e migrazioni, in rapporto alla giurisdizione, all'accesso alle risorse, alla proprietà e al territorio. Gli interventi hanno preso in esame i criteri di cittadinanza, le politiche di inclusione ed esclusione sociale, le dinamiche di creazione di nuove minoranze, gli spostamenti di massa, le crisi economiche ed occupazionali, gli abusi del potere e le violenze etnico-nazionali. Si è spaziato dall'ex Jugoslavia – il diritto alla casa a Sarajevo (Tiziana Zaira Lofranco) e le minoranze dell'Istria (Vanni D'Alessio) – alla Polonia, i gruppi minoritari e di opposizione (Davide Artico) e gli ebrei di Varsavia (Carla Tonini), fino al riemergere della memoria post-89 dei *Vertriebenen* tedeschi (Brunello Mantelli) e ai “migranti sedentari” della ex-DDR (Liza Candidi). Sono stati poi presentati i casi degli ungheresi della Transilvania (Stefano Bottoni) e dei rom e romeni del Banato (Pietro Cingolani), fino ai greci di Albania (Francesco Vietti) e ai russi nella Tallin post-sovietica (Matteo Varani).

Sulle minoranze in alcune realtà urbane della Russia e dell'Asia centrale sono intervenuti Abel Polese (Odessa fra russi e ucraini), Giulia Panicciari (la kazakizzazione di Almaty), Marco Buttino (gli ebrei e i coreani di Samarcanda) e



Matteo Fumagalli (gli uzbeki di Osh e Jalalabad). Infine, l'intervento di Raya Cohen ha messo in luce i caratteri di urbanizzazione ed etnicizzazione di Gerusalemme, una città che solo apparentemente non è stata influenzata dagli sviluppi successivi al 1989.

È stata proprio la diversità di prospettive geografiche e metodologie che, assecondando il vero spirito degli *urban studies*, ha rappresentato il punto di forza del convegno, stimolando un dialogo non privo di attriti ma certo non meno proficuo. Strumento per continuare questo dibattito, allargandolo anche all'esterno, è il sito web del gruppo di ricerca ([www.urbanchangesafter1989.wordpress.com](http://www.urbanchangesafter1989.wordpress.com)), su cui è possibile seguire lo stato degli studi e contribuire con interventi, segnalazioni e documenti audio-visivi.

Liza Candidi

***Vita in comunità traumatizzate. Conversazioni con Irfanka Pašagić, Venezia, 9 maggio 2011, a cura di Milovan Pisarri e Azra Fetahović***

Srebrenica, Bosnia. Sono passati ormai sedici anni dall'ultimo atto del genocidio dei bosgnacchi, da quel massacro messo razionalmente in atto dalle forze armate di Ratko Mladić e Radovan Karadžić che causò la fredda eliminazione di oltre 8.000 uomini e ragazzi che si trovavano nell'allora enclave sotto protezione delle Nazioni Unite.

Diverse le iniziative intraprese nel dopoguerra per ricordare l'avvenimento. Il più importante, la costruzione del Centro memoriale di Potočari, dove ogni anno i familiari degli uccisi si riuniscono insieme a numerosissimi civili provenienti da ogni parte della Bosnia e dall'estero.

Ma come vivono i sopravvissuti? Come vivono le donne, mogli, madri e figlie che in quei giorni del luglio 1995 persero in alcuni casi tutti gli uomini delle proprie famiglie, rimanendo spesso anche loro vittime di violenze, innanzitutto sessuali? Quali sono i problemi che devono affrontare quotidianamente queste persone?

A parlarne è Irfanka Pašagić, neuropsichiatra direttrice dell'associazione "Tuzlanska Amica", durante l'incontro organizzato dal Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali Comparati dell'Università Ca' Foscari di Venezia, tenutosi il 9 maggio nella prestigiosa Aula Baratto ed intitolato *Vita in comunità traumatizzate. Conversazioni con Irfanka Pašagić*.

Irfanka, nativa di Srebrenica, fu nel 1992 insieme ad altre migliaia di persone tra le prime ad essere cacciata dalla sua città natale. Seppure già esperta nel campo della psichiatria, nel momento in cui giunse a Tuzla dove trovò riparo, non possedeva ancora conoscenze approfondite sui traumi di guerra. "Durante l'assedio di Srebrenica", ha detto la relatrice all'esordio del suo intervento, "non avevamo nemmeno dei manuali di psichiatria sull'argomento. Vivevamo direttamente ciò che accadeva". Vedendo le condizioni in cui si trovavano in particolare le donne e i bambini che come lei erano state costrette ad abbandonare le proprie case nel vortice della violenza della guerra, cominciò subito a darsi da fare per offrire un aiuto psicologico alle vittime che in gran numero si trovavano già concentrate a Tuzla. Tra i numerosi aiuti umanitari destinati a fornire un sostentamento materiale dei civili, mancava infatti totalmente un sostegno in grado perlomeno di alleviare la terribile situazione in cui si trovavano migliaia di persone vittime di gravi traumi: la morte dei propri cari, la devastazione provocata dalla guerra, ma anche la detenzione in campi di concentramento e le violenze sessuali subite.

Grazie all'aiuto di alcune organizzazioni italiane, in primo luogo dello "Spazio Pubblico di Donne" di Bologna, l'iniziativa di "Tuzlanska Amica" si estese e riuscì a proporsi come un importante punto di riferimento per molte persone. Non solo, ma divenne una sorta di laboratorio in corso: i casi presi in esame divennero numerosi e molteplici, e il lavoro delle specialiste cominciò ad essere un importante riferimento anche a livello internazionale, trasformandosi in un vero e proprio centro di ricerche sui traumi di guerra.

Un lavoro che è continuato intensamente anche dopo la fine del conflitto e che ancora oggi continua ad essere di grande importanza, concentrandosi su quelle realtà come Srebrenica dove, a detta della relatrice, l'intera comunità è stata distrutta: non solo per le 8.000 vittime, ma perché l'intera popolazione dei sopravvissuti presenta ancora gravi problemi dovuti alle sofferenze vissute. Non a caso quando i membri di "Tuzlanska Amica" decisero di cominciare a lavorare nelle scuole per aiutare i bambini traumatizzati si accorsero che ad essere traumatizzati erano gli stessi insegnanti e il resto del personale.

Una situazione questa confermata da una ricerca condotta dalla stessa "Tuzlanska Amica", secondo cui, su un totale di sedici differenti traumi individuati, le donne di Srebrenica ne presentano in media dieci, tra i quali è il più grave l'onnipresente sindrome post-traumatica da stress; similmente, oltre il 50% dei bambini sfollati mostra sintomi depressivi.

Basandosi semplicemente su questi dati è evidente che la realtà in cui operare non è affatto facile: "nessuno infatti", ha commentato Irfanka Pašagić, "si è ancora bene reso conto di come sia difficile il processo di adattamento delle persone traumatizzate alla vita nel nuovo paese, nella Bosnia-Erzegovina nata dagli accordi di Dayton, ma anche il ristabilimento di quei rapporti di fiducia basilari per l'esistenza stessa di una comunità", lacerati continuamente dalla divisione etnica che spesso durante il conflitto ha portato i vicini di casa ad abbracciare le armi e a usarle gli uni contro gli altri.

"Srebrenica oggi è una città in cui le persone traumatizzate segnalano la propria incapacità a provare emozioni, sia di felicità che di infelicità, sprofondando in un'apatia generale che causa la mancanza di ogni iniziativa e di desideri, accettando passivamente tutto ciò che viene loro proposto e rinunciando a qualsiasi idea del futuro. Tra loro non riescono a parlare delle sofferenze subite, ma nella città simbolo del genocidio dei bosgnacchi non sono in grado nemmeno di trovare una persona specializzata a cui rivolgersi": responsabilità questa, del fatto cioè che a differenza del periodo antecedente la guerra oggi a Srebrenica non si possa trovare nemmeno uno psichiatra, che Irfanka Pašagić ha attribuito anche alla categoria a cui appartiene, per non essere riuscita a sensibilizzare a sufficienza le autorità bosniache e la comunità internazionale sulla necessità del lavoro psichiatrico.

"In queste condizioni", è sembrata la triste conclusione della neuropsichiatra, "una guarigione dai traumi sembra impossibile, mentre sempre più diffusa appare la convinzione secondo cui l'unica via d'uscita sia trovare un modo per convivere con quanto vissuto".

"Eppure", ha aggiunto, "nonostante cerchino di evitare qualsiasi cosa possa ricordare loro quanto subito, avviene in loro una sorta di continua ripetizione del trauma, poiché per la strada possono incontrare i loro carnefici che passeggiano liberamente e spesso si trovano costretti ad ascoltare nei mass media tesi negazioniste o a constatare una sempre maggiore cospirazione del silenzio".

Un trauma che viene rivissuto intensamente anche quando i familiari di una persona uccisa possono, dopo così tanto tempo, procedere alla sepoltura di ciò che rimane del proprio caro nel momento in cui ne vengono ritrovati i resti in una delle moltissime fosse comuni da poco ritrovate; un trauma la cui gravità è superata

forse soltanto dalla sofferenza di tutte quelle persone che ancora oggi aspettano il ritrovamento dei propri cari ufficialmente “scomparsi”, il cui numero ammonta in tutta la Bosnia a circa 17.000.

Si tratta di questioni che si intrecciano ad un'emergenza umanitaria non ancora terminata – in Bosnia-Erzegovina i campi profughi attivi sono ancora sedici –, e soprattutto al manifestarsi di nuovi problemi collegati ai traumi vissuti: i suicidi (ancora purtroppo attuali) di donne vittime di stupri nei campi di concentramento, o il desiderio di verità di quei bambini nati da violenze sessuali e poi adottati che pretendono di conoscere la propria storia.

La testimonianza molto intensa di Irfanka Pašagić è riuscita a mettere ancora una volta in evidenza la lontananza ipocrita del mondo occidentale nei confronti di quella che ritiene una guerra finita e di una situazione che ritiene pacificata; un elemento, questo, ripreso anche nel corso degli interventi dei presenti.

Tra gli interventi ricordo quello di Donatella Cozzi, docente di antropologia della salute, che ha posto la questione della sindrome post traumatica da stress a cui oggi si tende a far riferimento per tutte le situazioni di crisi, dall'incidente stradale al terremoto, dalla tortura agli eccidi di massa. Con il rischio di occultare i contesti politici in azione e le relative responsabilità storiche e che le narrazioni di memoria presentino unicamente la versione più legittimata dal potere. Antonella Debora Turchetto, psicoterapeuta e ginecologa, dopo aver ricordato la sua esperienza con i bambini abusati, ha sottolineato l'importanza della terapia degli abusatori, indispensabile perché essi possano chiedere delle vere scuse alle loro vittime e consentire loro di iniziare il processo di recupero. Serena Forlati, come studiosa e docente di Diritti umani, è intervenuta sul tema del tribunale per la ex Jugoslavia ed ha posto la questione dell'efficacia della sua azione, quello del suo imminente scioglimento e delle capacità e volontà delle autorità politiche di punire i colpevoli.

L'incontro si è chiuso con l'intervento di Giuseppe Goisis, docente di Razzismi e logiche del riconoscimento, il quale ha riportato la discussione sul tema centrale della guerra e sulla necessità di contrastare con ogni mezzo a nostra disposizione tutto ciò che la alimenta. Le parole della relatrice, la forza che emanava dalla sua personalità, il dolore e la rabbia di una comunità che ella ha preso di sé, hanno trasmesso il coraggio e il forte senso della dignità di tutte le donne che, pur essendo state vittime di crimini atroci, sanno farsi interpreti del desiderio di giustizia e allo stesso tempo trasmettono ai loro figli l'assurdità delle contrapposizioni etniche.

Azra Fetahović, Milovan Pisarri

**Martina Bristot, resoconto del ciclo di conferenze: “Cina: trasformazioni sociali, migrazioni interne e internazionali” di Qiao Xiaochun (Peking University). Master sull’Immigrazione, Venezia, 10-11 giugno 2011.**

Su iniziativa del Master sull’immigrazione dell’Università Ca’ Foscari di Venezia, nelle giornate del 10 e 11 giugno, il professor Qiao Xiaochun, docente presso l’Istituto di ricerca sulla popolazione della Peking University, ha tenuto un ciclo di conferenze dal titolo “Cina: trasformazioni sociali, migrazioni interne e internazionali”. Il professor Qiao ha introdotto alcune fra le maggiori trasformazioni sociali e demografiche avvenute in Cina negli ultimi trent’anni, dedicando particolare attenzione al tema delle migrazioni interne. Nelle pagine che seguono mi propongo di sintetizzare il contenuto degli interventi, integrandolo con le osservazioni sviluppate a margine delle conferenze, nel corso di una discussione che ho intrattenuto con il professor Qiao.

La prima giornata di conferenza è stata dedicata a una dettagliata descrizione delle divisioni amministrative del territorio cinese, nonché a considerazioni sui profondi squilibri esistenti fra diverse aree geografiche in termini di sviluppo socio-economico. È stato altresì analizzato l’andamento dei principali indicatori demografici, ponendolo in relazione con le politiche di pianificazione della popolazione introdotte in Cina su scala nazionale a partire dalla fine degli anni Settanta. Nonostante la Cina sia sempre più spesso associata a una straordinaria crescita economica, che le ha permesso di divenire in tempi recenti la seconda potenza economica mondiale, sostituendo il Giappone alle spalle degli Stati Uniti, larga parte della popolazione cinese vive ancora in condizioni precarie. Per utilizzare un’espressione usata dallo stesso Qiao, “il popolo cinese è ancora povero”. Se si osservano i dati disaggregati della ricchezza e dei redditi pro capite delle diverse province cinesi, così come quelli delle aree urbane e rurali, è ravvisabile innanzitutto l’esistenza di enormi divari all’interno del Paese. Secondo i dati presentati nel corso delle conferenze, nel 2010 il reddito medio pro capite annuo dei residenti delle aree urbane era di 2.949 dollari americani, a fronte di 913 dollari<sup>1</sup> nelle aree rurali. Anche il divario inter-provinciale è elevato: nel 2010, nella municipalità di Shanghai il reddito medio pro capite annuo era di 11.868 dollari americani, mentre nella provincia del Guizhou di appena 1.735 dollari<sup>2</sup>. A prescindere dalle disparità regionale e provinciale dei redditi, i livelli di reddito rimangono a livello assoluto ancora bassi. Il reddito medio di un cittadino di Shanghai ha valori molto simili a quelli dell’Uruguay, mentre il reddito di un residente della provincia del Guizhou è simile a quello di un sudanese.

Tra le determinanti principali delle disparità economiche in Cina, il professor Qiao ha anzitutto sottolineato la presenza di aree geografiche con caratteristiche naturali diverse, e diversamente adattabili alle necessità dell’agricoltura. Tracciando una linea diagonale che parte dalla provincia nord-orientale dello

<sup>1</sup> Dati forniti dal professor Qiao, tratti dal National Bureau of Statistics of China (NBS).

<sup>2</sup> *Ibidem*.

Heilongjiang e termina nella provincia meridionale dello Yunnan, è possibile suddividere la Cina in due macro-aree: a est le province il cui terreno è largamente coltivabile; a ovest quelle a prevalenza desertica o a terreno non arabile.

Oltre che tali fattori naturali, i quali hanno storicamente determinato disuguaglianze notevoli nella distribuzione della ricchezza in un Paese vasto come la Cina, è necessario considerare, per comprendere le origine di tali differenze, le politiche intraprese dal governo a partire dalla fondazione della Repubblica Popolare Cinese nel 1949. Negli anni Cinquanta, la concentrazione di attività industriali e burocratiche nelle città offriva alle popolazioni urbane occasioni di impiego e accesso ai servizi essenziali (quali educazione, sanità, previdenza sociale), forniti dalle unità di lavoro (*danwei*) in cui i singoli individui erano inquadrati. Per contro, la situazione nelle campagne era caratterizzata da un continuo drenaggio di risorse (i cereali venivano acquistati a prezzi mantenuti artificialmente bassi dallo Stato a favore dei lavoratori urbani), dalla scarsità dei trasferimenti di fondi governativi per lo sviluppo agricolo, mentre i servizi di welfare erano in larga misura inaccessibili, o finanziati attraverso le magre entrate delle cooperative agricole. Ciò provocò in breve un consistente esodo dalle campagne verso le città cui il governo decise di porre fine modificando il già esistente sistema di registrazione familiare (*hukou*). Il sistema di monitoraggio della popolazione, che sino a quel momento si limitava a classificare i cinesi in due gruppi sulla base dell'impiego (lavoratori agricoli e non-agricoli), divenne uno strumento per limitare gli spostamenti dalle aree rurali a quelle urbane. Infatti, i possessori di *hukou* agricolo erano vincolati al proprio luogo natale in quanto, se avessero intrapreso uno spostamento nelle aree urbane, si sarebbero trovati privati dell'accesso a servizi, alloggi e lavoro. A prescindere dalle prerogative associate all'essere un residente urbano, la natura dualistica (campagna e città) del sistema cinese negli anni del maoismo non impedì che esso si rivelasse un sistema decisamente egualitario. Nel 1983, alla vigilia dello smantellamento delle comuni popolari, che per alcuni segna la fine dell'esperienza maoista, sei anni dopo la morte del grande timoniere, l'indice di Gini era attestato su un livello pari a 0,28<sup>3</sup>, ponendo la Cina ai primi posti della classifica dei Paesi più equi.

Tuttavia, a partire dalla metà degli anni Ottanta, il crescente interesse dedicato allo sviluppo delle attività produttive, la spinta agli investimenti stranieri (che si concentrarono nelle aree costiere del Paese), gli incentivi all'imprenditoria privata, il sistema di registrazione familiare e i vincoli a esso legati, generarono in breve condizioni in grado di produrre un aumento drastico della disparità di reddito tra campagne e città, così come tra province diverse e addirittura all'interno delle stesse aree. In tal senso, la Cina è oggi uno dei Paesi più disuguali al mondo, con un valore del coefficiente di Gini che nel 2001 era di 0,447<sup>4</sup>.

Un altro argomento dibattuto nel corso della prima giornata di conferenza tenuta dal professor Qiao è stato quello della pianificazione familiare e dei suoi effetti

<sup>3</sup> B. Naughton, *The Chinese Economy. Transitions and Growth*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 2007, p. 217.

<sup>4</sup> *Ivi*, p.218.

demografici. Ad oggi la Cina è il Paese più popolato del pianeta, 1.341.000.000<sup>5</sup> abitanti che corrispondono a quasi il 20% della popolazione mondiale. Già nei primi anni Settanta, la rapida crescita della popolazione fu considerata dal governo cinese un ostacolo allo sviluppo economico e sociale del Paese. Nella prima fase dell'implementazione delle politiche di pianificazione familiare (1973-1980), come sottolinea l'accademico cinese, le autorità si concentrarono su una riduzione del tasso di fecondità totale, diffondendo lo slogan "più tardi, con più lunghi intervalli e meno" (*wan xi shao*). In tal senso, il governo incoraggiava il matrimonio in età più avanzata, ad attendere un periodo di tempo maggiore tra una nascita e l'altra, infine a ridurre il numero dei figli. In questo primo periodo, le politiche segnarono un successo notevole, infatti il tasso di fecondità totale che nel 1958 era di 6,28 figli per donna, si ridusse sino a 2,63 nel 1981<sup>6</sup>.

Secondo il professor Qiao, il governo, che sino a quel momento aveva cercato di incoraggiare la popolazione ad adottare le linee guida relative al controllo delle nascite senza l'uso di metodi coercitivi, ritenne che politiche più severe avrebbero portato a risultati ancora più rimarchevoli<sup>7</sup>. Pertanto, dal 1980 al 1984, la politica di pianificazione familiare divenne a tutti gli effetti la "politica del figlio unico". In quel periodo, contestualmente allo smantellamento delle comuni popolari nelle aree rurali, i contadini si trovavano per la prima volta dopo trent'anni a poter coltivare in modo autonomo i piccoli appezzamenti di terra, che erano stati loro ridistribuiti nei primi anni di riforme. In tal senso, la politica del figlio unico era per essi un ostacolo al lavoro nei campi e al tentativo di uscire dalla povertà. Va da sé, che in queste aree l'implementazione della politica fu difficile e nella maggior parte dei casi, secondo lo studioso, impossibile. Accadeva che molti bambini non venissero registrati agli uffici locali e che alcuni genitori scegliessero di pagare le multe pur di avere una nascita in più. Inoltre, poiché i governi locali ricevevano premi dal governo centrale qualora fossero riusciti a implementare con successo la politica del figlio unico, non vi era da parte loro alcun interesse a registrare le infrazioni. A questa relativa tolleranza faceva tuttavia da contraltare la diffusione in molte aree delle pratiche degli aborti forzati, della sterilizzazione delle coppie che avevano già avuto un figlio e dell'infanticidio.

La politica del figlio unico si lega in modo inscindibile alla preferenza tipica della cultura cinese per il figlio maschio. Educazione e propaganda governativa (il cui simbolo negli anni Ottanta erano grandi manifesti che ritraevano famiglie composte dai genitori e da una figlia femmina) non bastarono a impedire un rapido aumento dello sbilanciamento del rapporto tra i due sessi alla nascita. Sebbene la politica del figlio unico, a partire dal 1984, subisse un certo allentamento, con la

<sup>5</sup> Il numero è tratto dai primi dati del Censimento 2010, aggiustato secondo l'andamento di crescita della popolazione al dicembre 2010.

<sup>6</sup> Dati forniti dal professor Qiao, tratti dal National Bureau of Statistics of China (NBS).

<sup>7</sup> Il governo decise di intensificare la politica di pianificazione familiare nonostante il livello del tasso di fecondità nel 1981 si avvicinasse molto al tasso di sostituzione (2,1 figli per donna). In questo modo, dimostrò di sottovalutare i problemi legati alla mancata garanzia di ricambio generazionale. In particolare, nel XXI secolo la Cina si troverà a dover gestire l'invecchiamento rapido della sua enorme popolazione e il conseguente aumento dell'indice di dipendenza degli anziani, problema aggravato dal carente sistema di previdenza sociale.

possibilità di prevedere politiche meno restrittive su base locale, lo squilibrio della sex ratio alla nascita (numero di nati maschi ogni 100 femmine) è un problema che si è andato aggravando anno dopo anno. Questo squilibrio, e non la crescita della popolazione o il tasso di fecondità, dovrebbe essere, secondo il professor Qiao, la maggiore preoccupazione in ambito demografico del governo cinese: nel 1978, alla vigilia dell'adozione su scala nazionale della politica del figlio unico, il rapporto tra i due sessi era pari a 105,9, un valore di 0,9 punti superiore al livello considerato fisiologico, mentre nel 2010 questo rapporto era aumentato sino a raggiungere i 118,1<sup>8</sup>. In altre parole, ogni 100 femmine nascono in Cina 118 maschi.

Squilibri socio-economici, effetti della pianificazione familiare (in particolare la sex ratio sbilanciata, con la necessità di spostarsi per cercare moglie), allentamento delle politiche di registrazione familiare (*hukou*) sono i maggiori fattori alla base della decisione di 261.400.000<sup>9</sup> cinesi di lasciare il proprio luogo natale in cerca di fortuna in un'area diversa del Paese. Secondo i primi dati del censimento del 2010, il 19,51% della popolazione cinese vive in un luogo diverso da quello di origine. Poiché non sono ancora stati pubblicati i dati dettagliati del censimento del 2010, il professor Qiao ha utilizzato quelli del precedente censimento (2000) come base dell'analisi proposta durante il secondo giorno di conferenza.

Dopo una lunga digressione sulle difficoltà nella comparazione dei dati dei diversi censimenti cinesi (a causa delle discordanti definizioni adottate in anni diversi nel definire la popolazione migrante), l'accademico ha illustrato le principali direzioni dei flussi interni al Paese. In termini generali, pur evidenziando come un numero considerevole di cinesi lasci le aree rurali per trasferirsi in città, i dati mostrano altresì l'esistenza di un consistente flusso migratorio intra-rurale.

La migrazione dalla campagna alla città rappresenta spesso la principale scelta degli individui che hanno valutato in termini positivi, dal punto di vista economico, il rapporto costi/benefici dello spostamento. Questi migranti lasciano il povero villaggio dell'entroterra e si stabiliscono nei centri urbani delle città costiere, dove trovano impiego prevalentemente nelle manifatture (qualora si tratti di donne) e nei cantieri edili (nel caso degli uomini). La meta preferita dei migranti è il Guangdong, provincia a spiccata vocazione manifatturiera situata nel sud-est del Paese, la quale accoglieva nel 2000 oltre 15 milioni di persone provenienti da altre province cinesi.

Se il tema della migrazione dalle aree rurali a quelle urbane in Cina è stato molto dibattuto e ampiamente trattato, quello degli spostamenti all'interno delle aree rurali resta ancora in ombra. Questo tipo di migrazione, come ha spiegato il professor Qiao, nella maggior parte delle province cinesi (tra cui Xinjiang, Jiangsu, Guanxi, Guizhou e Sichuan) interessa soprattutto le giovani donne, le quali cambiano il luogo della propria residenza in seguito al matrimonio. La necessità di cercare un marito o una moglie al di fuori del proprio villaggio natale si lega in Cina a diversi fattori sociali, culturali ed economici.

---

<sup>8</sup> Dati forniti dal professor Qiao, tratti dal National Bureau of Statistics of China (NBS).

<sup>9</sup> Censimento 2010.



Dal punto di vista culturale l'uomo cinese ha la tendenza a cercare una moglie meno istruita e più povera rispetto a lui, in modo tale da preservare un rapporto gerarchico che gli attribuisca superiorità sulla donna. Pertanto, qualora egli appartenga a uno strato sociale particolarmente basso, e trovi difficoltà nel trovare moglie presso il proprio luogo di residenza, sarà dunque incentivato a perseguire altrove, probabilmente in aree più povere e remote, la ricerca di una moglie. Al contempo, la donna cinese cercherà attraverso il matrimonio di innalzare il proprio status economico e sociale, cercando un uomo più ricco e possibilmente più colto di lei.

Altro fattore, di natura più generale, capace di spingere alla migrazione per ragioni legate alla necessità di trovare un partner, deriva dal fatto che pianificazione familiare e preferenza tradizionale per il figlio maschio hanno portato la Cina, come già abbiamo avuto modo di considerare, ad avere un rapporto tra i due sessi talmente sbilanciato che entro pochi anni vi saranno circa 30 milioni di maschi in più rispetto alle femmine. In un contesto simile, è evidente che gli uomini non sempre possono trovare una moglie nel proprio villaggio, poiché l'offerta di fatto non è numericamente sufficiente a soddisfare la domanda.

A questo proposito è inoltre opportuno aggiungere che in Cina è pratica diffusa l'*acquistare* moglie nel mercato delle spose. Benché la legge sul matrimonio<sup>10</sup>, la prima a entrare in vigore dopo la conquista del potere da parte di Mao Zedong nel 1949, vieti le unioni combinate e la compravendita di donne e bambini, ancora oggi nelle aree rurali della Cina queste pratiche sono frequenti. In anni recenti, contestualmente all'aumento del costo degli sposalizi e della dote da offrire alla famiglia della ragazza, molti uomini possono solamente permettersi il prezzo più basso di una sposa, di fatto oggetto di una compravendita<sup>11</sup>. I fattori che concorrono al persistere di queste pratiche sono molteplici. Da una parte vi è l'ignoranza dei genitori poveri che lasciano le figlie in mano a sconosciuti dalle mille promesse di radiosì futuri nei centri urbani. Dall'altra vi sono le numerose bande di trafficanti che rapiscono e rivendono al mercato delle spose o del sesso bambini e giovani donne. A fare da cornice vi sono poi la corruzione dei funzionari locali, i quali non denunciano i matrimoni sospetti, ma addirittura li ufficializzano, così come la povertà e l'arretratezza della maggior parte delle aree rurali, che unendosi a un retaggio culturale antico rendono possibile che la donna cinese sia ancora considerata, in talune circostanze, una merce di scambio.

In termini di proiezioni future, il professor Qiao ha spiegato come lo sbilanciamento della sex ratio complessiva (calcolata sul totale della popolazione) potrebbe aggravarsi nel prossimo futuro come conseguenza del diverso modo di concepire la migrazione degli uomini e delle donne cinesi. A suo parere, quando una ragazza lascia il villaggio natale per lo più non cerca l'indipendenza che potrebbe offrirle una città, ma piuttosto "una persona *da cui dipendere* in futuro".

<sup>10</sup> Legge sul matrimonio (1950). Si veda in merito: G. Samarani, *La Cina del Novecento. Dalla Fine dell'Impero a Oggi*, Einaudi, Torino 2004, p. 201.

<sup>11</sup> Secondo il rapporto 2002 dell'Organizzazione internazionale del lavoro (OIL), nella provincia meridionale dello Yunnan nel 2000 sono stati salvati 312 bambini e 2.747 donne, altresì sono stati arrestati 3.533 trafficanti di esseri umani.

Infatti, anche qualora una donna migri per ragioni lavorative – ha spiegato lo studioso – avrà sempre come obiettivo primario quello di trovare un uomo che le consenta una vita più agiata e una elevazione sociale ed economica. Una volta che sarà riuscita a “togliersi di dosso l’immagine di ragazza di campagna”, non vorrà più fare ritorno al villaggio natale. In senso opposto, gli uomini considerano la migrazione come momentaneo strumento per arricchirsi economicamente e tornare al villaggio, dopo un periodo più o meno prolungato. In tal senso, Qiao ritiene che la migrazione possa condurre a un aggravarsi dello sbilanciamento del rapporto tra i due sessi nelle aree rurali, spingendo gli uomini a cercare una moglie all’estero. Come è già accaduto a Taiwan e in Corea del Sud, i cinesi potrebbero sposarsi in misura crescente con donne straniere, soprattutto nelle aree meridionali e nelle province confinanti con i Paesi del Sud-est Asiatico (Vietnam, Birmania, Cambogia, Laos ecc.). È ragionevole ritenere che anche al fine di quantificare e analizzare questo fenomeno il governo abbia deciso di registrare per la prima volta nel Censimento 2010 anche la popolazione straniera residente in Cina. Sarà dunque interessante attendere i risultati del Censimento per comprendere le scelte migratorie delle donne straniere, soprattutto per quante provenienti dalle nazioni povere confinanti con la Cina.

Il ciclo di conferenze tenute dal professor Qiao ha affrontato numerosi temi di particolare interesse per la comprensione della Cina contemporanea, offrendo altresì molteplici spunti per ulteriori approfondimenti. La pubblicazione dei dati del nuovo Censimento sarà fondamentale per comprendere come la Cina sia cambiata, dal punto di vista demografico ed economico, negli ultimi dieci anni. Un periodo di tempo che per molte nazioni non comporta mutamenti significativi nella composizione e distribuzione della popolazione, ma che nel contesto cinese potrebbe aver portato notevoli trasformazioni. In particolare, alla luce di quanto detto dall’accademico cinese, sarà interessante osservare come siano cambiati i tassi di fecondità, l’indice di vecchiaia, il rapporto tra i due sessi nella popolazione migrante, così come leggere per la prima volta il numero, la provenienza, la sex ratio e la distribuzione degli stranieri presenti in Cina.

Martina Bristot

**Linda Gordon-Gary Y. Okihiro (eds.), *Impounded. Dorothea Lange and the Censored Images of Japanese American Internment*, Norton, New York-London 2006, pp. 205.**

Nelle settimane immediatamente successive all'emanazione dell'*Executive Order* 9066 con cui il presidente Roosevelt, dopo l'attacco a Pearl Harbor, imponeva il trasferimento forzato dalla costa occidentale di tutti gli abitanti di origine giapponese, la fotografa Dorothea Lange fu incaricata dalla *War Relocation Authority* di documentare il programma di evacuazione che coinvolse 120.000 persone (di cui oltre due terzi cittadini americani).

Il volume curato da Linda Gordon e da Gary Y. Okihiro raccoglie oltre cento immagini, scattate da Lange tra l'aprile e il maggio 1942, un'opera che arricchisce il panorama degli studi sul tema della carcerazione dei cittadini di origine giapponese e sul percorso artistico di una fotografa nota soprattutto per i suoi reportage sui lavoratori migranti negli anni della Depressione.

I saggi introduttivi dei curatori – di Linda Gordon, *Dorothea Lange Photographs the Japanese American Internment* e di Gary Y. Okihiro, *An American History* – tracciano un profilo biografico e artistico di Lange, ripercorrono le vicende che condussero all'internamento e, attraverso le testimonianze orali, affrontano il tema della memoria.

Ricostruendo le fasi della biografia della fotografa americana, Linda Gordon si sofferma su quelle esperienze che la avvicinarono alla vita degli immigrati e che concorsero a rafforzare la sua avversione per il razzismo.

Dorothea Nutzhorn (1895-1965) nacque a Hoboken, nel New Jersey nel 1895, da madre americana e da padre di origine tedesca. La sua infanzia fu funestata dalla poliomielite che le lasciò una menomazione permanente. Dopo la separazione dal marito, la madre trovò occupazione come "investigator" presso il tribunale dei minorenni e fu proprio attraverso le esperienze materne che Dorothea, allora dodicenne, conobbe i problemi della povertà e della discriminazione razziale. Trasferitasi a New York, seguì un corso di fotografia alla Wadleigh High School e lavorò nel laboratorio Arnold Genthe, il fotografo di origini tedesche noto per il suo volume *Pictures of Old Chinatown* (1908) in cui documentava le condizioni di vita degli immigrati cinesi a San Francisco.

Dal 1917 andò a vivere a San Francisco dove trascorrerà gran parte della vita e assunse il cognome della madre: Lange, in parte per un senso di risentimento verso il padre, in parte per sfuggire alle misure repressive adottate dal governo nei confronti dei cittadini stranieri di nazionalità nemica. Nella città californiana aprì il suo primo studio e si unì in matrimonio con Maynard Dixon, un artista con cui si recò più volte in Messico.

Ma fu con il secondo marito, Paul Schuster Taylor, etnografo ed economista, che negli anni Venti condurrà un'inchiesta a vasto raggio sui lavoratori messicani negli Stati Uniti. Taylor, inoltre, la introdusse presso il Ministero dell'Agricoltura dal quale venne assunta per un reportage per conto della *Farm Security Administration* che la impegnò dal 1934 al 1939. In quegli anni la fotografia documentaristica negli Stati Uniti aveva ormai una tradizione consolidata: Jacob

Riis, e soprattutto Lewis Hine, negli anni che precedettero la Grande guerra, avevano documentato le condizioni di vita degli immigrati e della classe operaia e si erano impegnati nel movimento riformatore.

Alla National Conference of Charities and Correction del 1909 Hine si era rivolto ai lavoratori sociali perché facessero uso della fotografia ricordandone l'importanza nel promuovere il mutamento sociale:

La fotografia racconta una storia in forma concentrata e viva al massimo grado. Infatti, spesso essa è più efficace della realtà perché nella fotografia tutto ciò che non è essenziale è stato eliminato<sup>1</sup>.

Dorothea Lange non condivideva una tale concezione del rapporto tra fotografia e mutamento sociale; in un'intervista a Minor White il 2 maggio 1961, affermò:

I fotografi documentaristi non sono *social workers*. La riforma sociale non è l'obiettivo della fotografia documentaristica. Può essere una sua conseguenza perché rivela alcune situazioni che sono connesse al cambiamento. La sua forza risiede nelle prove che presenta, non nelle sue conclusioni perché il fotografo è testimone di una situazione, non un propagandista o un pubblicitario (p. 12).

Eppure, come dichiarò nel corso di un'altra intervista a Suzanne Riess, sempre nel 1961, non poteva fare a meno di sentirsi anche una propagandista.

Tutto è propaganda per ciò in cui si crede, non è vero? [...] Convinzione, propaganda, fede, non ho mai potuto convincermi che siano brutte parole (ibidem).

E il lavoro di Dorothea Lange è saturo di convinzione. I valori che, a parere di Linda Gordon, caratterizzano la sua fotografia sono quelli di un "nazionalismo democratico-populista", ovvero una democrazia inclusiva che consentisse l'accesso alla partecipazione politica delle persone semplici indipendentemente dalla nazionalità e dalla razza. In anni in cui anche i programmi del New Deal escludevano le minoranze non bianche e si formulavano programmi di rimpatrio di Filippini e Messicani, Lange stigmatizzò il razzismo attraverso la forza della rappresentazione, con il senso di rispetto che emanava dai suoi ritratti.

Durante la Seconda guerra mondiale, dal marzo al giugno 1942, lavorò per la *War Relocation Authority* (WRA), scattando centinaia di fotografie<sup>2</sup>, in parte riprodotte nel volume e divise in quattro gruppi: la vita prima dell'*Executive Order*, l'evacuazione, i centri di smistamento e la vita al campo di Manzanar, il campo ai piedi della Sierra Nevada in cui furono internate oltre 10.000 persone. Depositata nel 1946 presso gli U.S National Archives, le immagini non furono esposte al pubblico fino al 1972.

<sup>1</sup> L. Hine, *Social Photography: How the Camera May Help in the Social Uplift*, in *Proceedings of the National Conference of Charities and Correction*, Buffalo, N.Y., June 9-11, 1909, p. 356.

<sup>2</sup> L'intera collezione è disponibile on line presso National Archives, Archival Research Catalog (ARC), [http://www.archives.gov/research\\_room/arc/](http://www.archives.gov/research_room/arc/). Oltre 800 immagini si possono ammirare in internet presso il sito OAC, Online Archives of California, <http://www.oac.cdlib.org/>. Una documentazione particolarmente preziosa se si pensa che nei campi erano proibite le macchine fotografiche benché non si debba dimenticare il caso del fotografo Toyo Miyatake che riuscì a far entrare nel campo alcune lenti e a costruirsi clandestinamente un apparecchio fotografico.

Se negli anni della Depressione Lange aveva collaborato ad un progetto statale volto ad alleviare disoccupazione e povertà, ora doveva documentare una sofferenza causata dal governo, osservare rigide limitazioni al suo lavoro. Le fu imposto, infatti, di consegnare tutti i negativi che furono posti sotto sequestro per la durata della guerra. Strettamente sorvegliata, le fu proibito di fotografare recinzioni di filo spinato, soldati e sentinelle armate, di parlare con gli internati, di documentare episodi di ribellione. Non poté tenere per sé neppure alcune immagini che aveva stampato autonomamente e nel corso della sua vita nessuna delle sue fotografie dell'internamento fu resa pubblica.

Lange aveva accolto con entusiasmo l'incarico della WRA per la possibilità di documentazione che le offriva, tuttavia, la collaborazione con il governo le divenne sempre più penosa e le causava un acuto senso di colpa, come confessò al quacchero Caleb Foote, leader della *Fellowship of Reconciliation*. A lui affidò un'immagine che comparve in un opuscolo di denuncia dell'internamento e fu solo grazie al fatto che la fotografia era già stata pubblicata da un'altra agenzia governativa che Dorothea Lange poté conservare il suo incarico.

Nonostante limitazioni e divieti, le immagini della fotografa americana ci restituiscono tutto il dolore dello sradicamento, il senso dell'ingiustizia, il costo umano ed economico dell'abbandono della casa, dei campi, della chiusura dei negozi, i trattamenti umilianti, tra cui le lunghe attese: per la distribuzione dei cartellini di riconoscimento, per le vaccinazioni, per pullman e treni, per i pasti. Lange rappresenta il mondo della razionalizzazione e del controllo, le forme del dominio in una società industriale. I giapponesi erano raggruppati, numerati, segregati, sorvegliati, ispezionati. Ad essere sottratta era l'identità personale, non solo la casa e il lavoro.

Attraverso la compostezza delle pose e dei volti, le fotografie rappresentano la dignità, la volontà di resistenza, la rispettabilità, la laboriosità e sono una forma di protesta nei confronti del razzismo che la guerra andava rafforzando.

Nei campi, dove l'attività principale era l'attesa, dove non c'erano bagni, dove le latrine collettive mancavano di pannelli divisorii, Lange non ritrae mai la degradazione, una forma di autocensura che caratterizza tutta la sua fotografia. La mancanza di intimità nelle baracche, lo squallore delle stanze che una volta erano stalle, la polvere che copriva ogni cosa, la forzata rinuncia all'intimità, la tristezza dei volti, sono atti di accusa nei confronti del governo e di un provvedimento iniquo, una contraddizione palese con le pretese democratiche.

Se le donne compaiono numerose nelle immagini che ritraggono la partenza, il viaggio e l'arrivo, all'interno dei campi sono quasi assenti. Esse per lo più trascorrevano le giornate all'interno delle baracche e gran parte delle fotografie, scattate all'esterno, ci restituiscono il senso l'umiliazione degli uomini: l'obbedienza, la passività, la privazione dell'autonomia e del lavoro.

Il saggio di Gary Y. Okihiro si sofferma sulle misure che condussero all'internamento, sul razzismo fomentato dalle autorità che si diffuse rapidamente tra la popolazione (nell'arco di pochi mesi l'opinione pubblica favorevole all'internamento passò dal 44% al 93% secondo un sondaggio del marzo 1942).

Ma è soprattutto alle forme di resistenza e alle esperienze individuali e famigliari degli internati che è dedicata gran parte del saggio<sup>3</sup>.

Nel volume, infatti, le immagini si intrecciano alle parole dei protagonisti. Sulla base delle ricerche recenti e delle raccolte di testimonianze – in particolare quella curata da John Tateishi, *And Justice for All: An Oral History of the Japanese American Detention Camps* (Random House, New York 1984) –, della memoria dell'artista Mine Okubo, *Citizen 13660* (1946), Gary Okihiro ripercorre l'esperienza dei cittadini di origine giapponese che vivevano nelle Hawaii e sulla costa occidentale: l'arresto dei sospettati nei giorni immediatamente successivi all'attacco, il disprezzo delle guardie, talvolta poco più che ragazzi, che si compiacevano nel puntare la baionetta contro persone anziane e autorevoli della comunità, il timore, nei treni dai finestrini oscurati, di essere destinati alla fucilazione, la disperazione degli uomini per il destino delle famiglie.

Numerose sono anche le testimonianze femminili in cui prevale la preoccupazione di mantenere l'autocontrollo e la dignità. Ricorda Misuyo Nakamura:

Ci hanno condotto al treno come greggi, come maiali. Partimmo in tranquillità e mantenendo la riservatezza. Sembrava che tutti volessero esprimere sentimenti positivi e non di amarezza. Naturalmente non ci piaceva quello che stava accadendo, ma cercammo di reprimere i nostri sentimenti e partire tranquilli e con una buona disposizione d'animo [...] Il mio bambino di 5 anni pensava all'eccitazione di un viaggio in treno, ma io e mio marito ci compatimmo a vicenda con i coniugi Tamura e piangemmo insieme sul nostro destino (p. 66).

L'esperienza più traumatica è forse quella dell'arrivo al campo. Così la ricorda l'artista Mine Okubo nelle sue memorie:

Il luogo era nella semioscurità; la luce penetrava a stento dalle finestre sporche o dalle porte d'ingresso. La stanza sul retro aveva ospitato un cavallo e quella sul davanti era stata usata per il fieno. Entrambe le stanze conservavano i segni di una dipintura frettolosa. Tele di ragno, crine di cavallo e fili fieno si erano incollati alle pareti insieme alla pittura. Dai muri sporgevano enormi chiodi e ragni. Sul pavimento c'erano cinque centimetri di polvere [...]. Dalla baracca accanto sentimmo piangere (p. 68).

“Eravamo confusi e nel profondo, arrabbiati”. Denudati, perquisiti, ricordano la sabbia che non si riusciva a togliere, il cattivo odore delle stanze, le latrine collettive, l'obbligo di cantare “God Bless America”, le punizioni (l'obbligo di stare ore sotto la pioggia), le vere e proprie torture, come le finte esecuzioni, le fughe, le uccisioni.

Per difendere la propria dignità, le donne appesero tendine alle finestre, piantarono arbusti di fronte alla baracca, costruirono ripari nelle latrine, trasformazioni che i propagandisti presentarono come segni di riconoscenza nei confronti del governo, come prove evidenti della fiducia in un nuovo inizio.

<sup>3</sup> Su questi temi si veda il saggio di Roger Daniels, *I casi giudiziari dei cittadini americani di origine giapponese* pubblicato nel numero 5/6 di questa rivista, pp. 121-136 [http://www.unive.it/nqcontent.cfm?a\\_id=30496](http://www.unive.it/nqcontent.cfm?a_id=30496) Si veda inoltre la recensione del suo volume: *Prisoners without Trial. Japanese Americans in World War II*, Hill and Wang, New York 2004, *ivi*, pp. 449-452 [http://www.unive.it/nqcontent.cfm?a\\_id=30436](http://www.unive.it/nqcontent.cfm?a_id=30436).

Nell'agosto 1945 gli internati erano ancora oltre 44.000. A persone che in molti casi avevano perso tutto fu consegnato un biglietto del treno, 25 dollari, 3 dollari per ogni giorno di viaggio e un opuscolo: *Quando lasci il relocation center*.

L'ultimo internato lasciò il campo nel marzo del 1946. Dal 1945 al 1968 5.776 giapponesi rinunciarono alla cittadinanza americana.

Bruna Bianchi

**Isabella Adinolfi (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Carocci, Roma 2001, pp. 327.**

“L’orrore! L’orrore!”. Sono le ultime parole pronunciate da Kurtz in punto di morte, nelle ultime pagine di *Cuore di tenebra* di Joseph Conrad. Risuonano come un monito, un appello disperato alla verità ultima dell’essere umano, tanto da riverberare come un’eco sinistra, agghiacciante, insostituibile. “Qualcosa bisogna che resti” – supplica la perduta amante di Kurtz raggiunta dalla notizia della scomparsa del suo caro – “le sue parole, almeno non sono morte”. C’è bisogno che Kurtz sia *testimone* – l’unico – di qualcosa che si colloca al di là dello spazio umano. Ma così come Conrad stesso, censurando e ritirando nell’oscurità, omette qualsiasi spiegazione, altrettanto le ultime parole di Kurtz non fanno che aprire la soglia di un abisso, dare misura della vertigine di un’esperienza che resta, di fatto, indicibile.

Kurtz è il testimone del buio; ha gettato lo sguardo oltre la Morte, il Male, la Solitudine, oltre tutti quei valori della cultura occidentale che ora vede crollare in frantumi. È il testimone muto, oltre la parola, perché la parola appartiene ancora a uno spazio umano, mentre la diversità – terribile – dell’esperienza lo supera.

Quali parole rimangono, allora, ai testimoni? E agli scrittori? Cosa è lecito *dire* sull’indicibile, e a *chi* è concesso farlo? Cosa si può pronunciare dopo aver raggiunto il cuore della tenebra? Che cosa, dunque, dopo la Shoah?

L’orrore del nostro secolo breve appena trascorso ha avuto dalla sua parte testimonianze più dirette e schiaccianti di quelle di Kurtz o di Conrad, e ciò anche grazie al potere amplificatore dell’industria della comunicazione. Eppure, lì dove il limite viene superato così irrimediabilmente, come ad Auschwitz, perfino il testimone oculare dell’inferno ammette la sua inadeguatezza.

Così, tra i “sommersi” e i “salvati”, stando a Primo Levi, solamente i primi possono essere considerati i veri testimoni dell’orrore della Shoah. I “musulmani” (tale era il soprannome di quei prigionieri allo stadio terminale, oltre il limite, non più umani, perché privi di volontà e indifferenti di fronte alla vita e alla morte): ecco chi, a detta di molti, dovrebbe rivestire il ruolo di vero testimone integrale di ciò che è avvenuto.

Intorno alla Shoah si è costruito un apparato letterario e celebrativo imperniato sulla *memoria*, come conseguenza diretta della *testimonianza*; mentre oggi, con la dovuta (eppur così vicina) distanza, è quanto mai vitale registrare che cosa sia avvenuto nel *pensiero*.

È il tempo, dunque, di *testimoniare* il cambiamento del pensiero, di capire quali rivoluzioni e quali scosse siano avvenute all’interno di quei recinti, i *lager*, dove non solo Dio era già morto, ma anche l’Uomo, con tutti suoi migliori valori e le sue migliori filosofie.

Possiamo allora considerare il volume *Dopo la Shoah*, edito oggi, come uno tra i migliori esempi di quella nuova etica che sorge sulle rovine di Auschwitz, *l’etica della testimonianza* – come scriveva più di un decennio fa Agamben nel suo *Quel che resta di Auschwitz*.



Solo che a testimoniare, qui, sono una ventina di studiosi – pensatori, docenti, letterati, filosofi e anche giovani ricercatori – chiamati a portare la loro parola e il loro pensiero.

*Dopo la Shoah* è la raccolta di queste *testimonianze del pensiero* e allo stesso tempo il frutto di più di un anno di incontri e conferenze, organizzati all'interno dell'Università Ca' Foscari di Venezia, fortemente voluti e sapientemente armonizzati da Isabella Adinolfi, curatrice, inoltre, del volume stesso.

Il testo si divide in due sezioni: la prima parte analizza, nelle parole introduttive della stessa Adinolfi, “alcuni nodi problematici sollevati dal fenomeno Auschwitz”, mentre la seconda è dedicata proprio all'esempio e al “pensiero di quegli uomini e donne che si sono opposti alla barbarie hitleriana, che con la loro riflessione, le loro opere o le loro azioni hanno contrastato il male che il totalitarismo nazista incarna in modo paradigmatico”, ed è intitolata, significativamente, *I testimoni*.

Nella prima parte, quindi, si registrano gli interventi di carattere più teorico, all'interno dei quali segnaliamo, tra gli altri: Pier Vincenzo Mengaldo, con l'analisi proprio del problema delle testimonianze (e dei tipi e delle varietà di quest'ultime), segnato dalla difficoltà di comprendere un'ineffabilità del sotto-umano (quando la nostra tradizione ha fatto i conti da sempre solo con quella del sovra-umano); Giorgio Brianese, con una lettura in chiave ontologica dell'enigma di Auschwitz (che affronta a viso scoperto il rischio della banalizzazione che precede ogni discorso sul tema); Umberto Galimberti, con la questione della “colpa metafisica” in Jaspers e della “inevitabilità della colpa” in Anders; Giuseppe Fulvio Maurilio Accardi, che si interroga, sulle orme di Nancy, intorno al complesso rapporto della “rappresentazione” nella Shoah e nel nazismo; Marco Fortunato, che pone con Adorno la domanda sull'innocenza della filosofia, lì dove esista un pensiero negativo capace di rivolgersi all'inesistente.

La seconda parte, invece, si apre con il saggio di Paolo Bettiolo sul *Fratello Hitler* di Thomas Mann – con quell'agghiacciante “*tutto resta possibile sulla terra*” scritto all'alba dello sterminio –, a inaugurare la serie di testimoni scelti dagli autori del libro. L'eroismo di Sophie Scholl (nel saggio di Marta Perrini), la lucidità di Hannah Arendt (Giuseppe Goisis), la forza di Simone Weil (Umberto Regina), il coraggio della verità di Irène Némirovsky (Rolando Damiani), sono solo alcuni degli episodi che rendono la lettura del volume avvincente ed evitano che la raccolta di saggi si mimetizzi nell'insieme delle numerosissime pubblicazioni sul tema dell'olocausto.

Un posto d'onore spetta alla “testimone” Etty Hillesum, la cui figura viene presa in esame in ben tre saggi, rispettivamente ad opera di Giancarlo Gaeta, Silvia Piccolotto e della stessa Isabella Adinolfi. Proprio la potenza della “cronaca poetica” della Hillesum ha rappresentato, per la curatrice del volume, la scintilla in grado di destare un interesse vivissimo per la tragedia della Shoah, attraverso le pagine del *Diario*, scritto a soli ventisette anni, che è «insieme testimonianza storica e giornale intimo di altissimo valore letterario».

Risulta ad ogni modo arduo condensare in poche righe la molteplicità dei temi di *Dopo la Shoah*, tentare di restituirne la complessità prospettica e quella ricchezza di contenuti che, pagina dopo pagina, emerge sempre più decisiva.

Allo stesso tempo, risulta altrettanto difficile esplicitare i motivi per cui il legittimo dubbio espresso nella prefazione – se “in quest’ambito ogni nuova riflessione sia in partenza condannata alla ripetizione di quanto si è già innumerevoli altre volte detto” – si dissolva del tutto nel corso della lettura.

Eppure, così come è naturale subire il fascino del testimone diretto, lasciarsi toccare e contagiare dall’esperienza autobiografica dei “salvati”, qui risulta altrettanto spontaneo essere avvinti da questo particolare metodo di testimonianza, sentire la necessità impellente di mettere il proprio pensiero di fronte alla voragine che si è aperta in quei campi di sterminio, meno di un secolo fa.

È stato detto più volte e da voci diverse che non vi è modo più adeguato di sorreggere la Shoah se non mantenendo il silenzio. Eppure l’*orrore* non è qualcosa che si riesca a tacere. Può divenire un’implorazione, un attimo prima di spirare, ma – come per Kurtz – si fa subito parola che *resta*. E di fronte a questa incombenza la via più semplice è di sicuro distogliere lo sguardo; l’altra passa inevitabilmente attraverso il pensiero.

Quali parole rimangono, allora, ai testimoni? Sono le parole che depongono le prove di questo pensiero. Abbiamo usato, negli anni, ogni strumento in nostro possesso per cercare di decifrare l’accaduto, ma è prima di tutto necessario chiedersi se quegli strumenti siano ancora validi, ed è necessario cercarne di nuovi.

In questo senso, dunque, e in questa precisa direzione, *Dopo la Shoah* è il segno di un’esperienza didattica, letteraria e divulgativa assai più urgente di molte iniziative contemporanee incentrate esclusivamente sulla memoria, nelle quali con la ritualità del gesto si è andata via via affievolendo l’estensione – anche culturale e intellettuale – della catastrofe.

Ed è in questo senso, infine, che *Dopo la Shoah* non pretende affatto di esaurire o abbracciare interamente il campo d’indagine, ma porta con sé il desiderio – questo sì – di far riflettere davvero su quanto vi sia bisogno di un nuovo inizio per il pensiero.

Marcello Battelli

**Norma Victoria Berti, *Donne ai tempi dell'oscurità. Voci di detenute politiche nell'Argentina della dittatura militare*, SEB 27, Torino, 2009, pp. 212.**

Norma Victoria Berti a conclusione del suo libro si chiede: “queste sofferenze sono di carattere psicologico o fisico?” È la domanda che percorre tutta la narrazione, che tra le testimonianze e le analisi di carattere sociologico, psicologico e antropologico, l'autrice pone e si pone, formulandola compiutamente al termine. Un termine che è l'inizio della riflessione, dopo una lettura agitata da quesiti esistenziali (e se ero io? che avrei fatto? come avrei reagito?) che hanno ridestato fantasmi mai sopiti sulle dolorose esperienze di estrema sofferenza.

Norma Victoria Berti riesce a inquietare attraverso la voce delle sue compagne di prigionia. Ripropone ciò che ogni privazione di libertà, ogni oppressione, ogni crudeltà conferma: destrutturare e annientare coloro che sono considerati nemici. Memoria, resistenza, tempo vissuto, confini, sono i concetti chiave che prepotentemente esalano spire di considerazioni. Ne esce un libro *politico*, che non lascia spazio ad evanescenze e rivendicazioni destoricizzate. Tutto è avvenuto nelle menti, nei corpi, nelle storie di persone reali, eventi che la cronaca interna ed internazionale del tempo hanno cercato in tutti i modi di negare e rimuovere. Ostinatamente le detenute politiche degli anni della dittatura argentina hanno opposto se stesse, per sopravvivere e far sopravvivere le idee. L'esibizione machista della forza ha denudato le vite di quelle donne e le nove testimoni del libro ripercorrono, attraverso la propria esperienza, la soppressione di un'intera generazione. Non usano metafore, ma crude immagini che portano sulla via della comprensione di un'epoca e soprattutto di una mentalità: quella dell'eliminazione dei dissidenti.

Norma Victoria Berti ci introduce alle vicende argentine attraverso la narrazione del secolo appena trascorso. Un Paese di immigrazione europea, di gente che emigrava per miseria e per esilio. Le braccia servivano per costruire una nazione fondata sulle vestigia di un'imitazione della borghesia industriale e fondiaria europea, che non si fermava di fronte a nulla, macinando persone, nativi, animali, territori, ambiente. L'idea di progresso illuminava tutte le aspirazioni, procurando però grandi discriminazioni tra chi possedeva e chi no. Ma con le braccia, gli emigranti portarono anche gli ideali nascenti di società più egualitarie e libere dall'oppressione. Purtroppo incapparono in meccanismi e strategie finanziarie ed economiche che sopravanzavano ogni più illuminata prospettiva. Si riprodussero i meccanismi di sfruttamento e di potere lasciati ai porti di partenza dei bastimenti, carichi di aspettative.

In queste terre si innescarono laboratori politici di grande fermento, ma anche di grande preoccupazione per un occidente imperialista e liberista che non prevedeva l'emancipazione del popolo. Si susseguirono ininterrottamente colpi di stato e dittature, in tutto il continente sudamericano, per giungere in Argentina al fenomeno Perón, che come sottolinea Berti, è incomprensibile per la mentalità europea. Ma questo massimalismo di destra, fallisce, in realtà per la forte spinta autoritaria che comunque aveva al suo interno e per la previdente ingerenza statunitense.

Si instaurò così nel marzo del 1976 la dittatura che produrrà l'*argentinicidio*, ideando la *soluzione finale* dei dissidenti. I militanti e le militanti dei partiti e dei movimenti di opposizione, descritti in modo chiaro e preciso nel libro, saranno le vittime predestinate. Ma anche i loro familiari, gli amici, i conoscenti. Insomma il terrore che farà vivere un intero popolo nella paura e nella sottomissione per sette lunghi anni. Sequestri, sparizioni, torture inenarrabili, detenzioni illegali, furti di neonati e bambini, distruzione ed espropri, tutto divenne bottino di *guerra*, una *guerra sucia*, che non lasciò nulla al caso, ma che fu programmata nei minimi dettagli.

Le nove testimoni raccontano proprio questo, con una narrazione serrata, anche se a volte un po' artificiosa, probabilmente dovuta alla correzione dei testi parlati, che non lascia spazio alla comprensione razionale. Un pugno nello stomaco, anche a chi qualcosa aveva letto, visto, sentito degli anni bui dell'Argentina. Il buio, l'oscurità che calò e che tutto coprì. Una cortina che isolò il Paese dal resto del mondo, per lasciar trasparire la propaganda di regime in sole due occasioni: il mondiale di calcio del 1978, vera apologia della dittatura, e la guerra delle Malvinas del 1983, che porterà al declino definitivo dei militari.

Il tempo che queste nove militanti vissero era tutto rinchiuso nelle loro anguste celle, in giornate ripetitive e mefitiche, in cui angoscia, paura, violenza ritmavano il passare delle ore. Ma gli aguzzini non riuscirono ad inficiare la grande creatività e le risorse vitali delle "politiche". Ci proveranno prima nei Centri di Detenzione Clandestina, poi nel Carcere di Córdoba e infine nel Carcere di Villa Devoto a Buenos Aires.

Alicia, Carmen, Celeste, Estela, Iris, Marité, Nidia, Patricia, Ruth erano appena ventenni quando furono gettate in un vortice spaventoso, e vissero per alcuni anni in un incubo che finì per alcune con l'esilio per altre con la fine della dittatura. Nessuna è passata indenne da quell'esperienza, ma tutte ne serbano un ricordo che mescola alle violenze, il calore delle compagne. Altre ragazze, altre donne che assieme a loro condivisero momenti durissimi, ma anche momenti di risa e solidarietà, di affetto e di amicizia, di politica e di resistenza, traspiono tutte nei racconti di queste testimoni. La loro forza fu la resistenza al logoramento, alla disumanizzazione, alla disgregazione.

I carnefici fecero di tutto per piegarle, ma loro orgogliosamente dimostrarono il vigore della loro voglia di vivere, a scapito di tutto e di tutti, anche degli stessi compagni, detenuti in altri bracci dello stesso carcere, o in altri luoghi di contenzione e tortura. Uomini e compagni che intimavano loro di non resistere, di assoggettarsi. Come loro stesse ripetutamente descrivono, non furono immerse in un clima di autocoscienza femminista, ma cominciarono ad interrogarsi sui ruoli sessuati, sul genere, sulla militanza, sul corpo, sui sentimenti. Temi che coinvolgevano le loro persone in primis, ma anche tutti coloro con cui erano in contatto. Corpi che fungeranno da veicolo di dissuasione e ferocia, corpi che rifiuteranno l'umiliazione dichiarando con viva forza la propria dignità. Donne che nella cultura machista latinoamericana non avevano scampo: dovevano ricalcare i modelli della figlia, della madre e della moglie, ogni altra possibilità era esclusa.

Quella generazione di donne fu invece la prima a riflettere su percorsi diversi ed alternativi, e successivamente divennero, e sono, donne che su questi temi sono

attive e consapevoli. Il carcere, ma anche l'ospedale psichiatrico, sono luoghi di contenzione in cui la personalità è annullata, resa remissiva, indebolita per assoggettarsi ad un potere assoluto e invadente. Nessuno scampo per chi si rifiuta e si ribella. Ma loro ce l'hanno fatta, nonostante le dolorose ferite che ancora portano dentro di sé.

Norma Victoria Berti ci regala pagine intensamente testimoniate, e le interiezioni saggistiche fanno da contrappunto alla melodica rappresentazione di una generazione di donne che non hanno abbassato la testa (come era invece previsto dalle regole carcerarie) e hanno sfidato il potere, gli uomini, la dittatura. Hanno resistito perché hanno vissuto, nonostante tutto.

*Annalisa Zabonati*

**Jasvinder Sanghera, *Il sentiero dei sogni luminosi*, Edizioni piemme, Milano 2010, pp. 320.**

*Il sentiero dei sogni luminosi* racconta una storia vera, la vicenda di Jasvinder Sanghera, una donna di origini indiane nata e cresciuta a Derby, in Inghilterra. Il libro apre una inquietante finestra sulla situazione delle donne di origine indiana e soprattutto sulla dolorosa ma quanto mai praticata usanza dei matrimoni combinati dalle famiglie tra ragazzine e uomini adulti indiani, una questione ancora purtroppo quasi sconosciuta a gran parte della società inglese e occidentale in generale, ma sempre più attuale nel panorama del multiculturalismo odierno.

La scena si apre su una cabina telefonica di Newcastle da dove la giovane autrice si accinge a telefonare ai genitori per cercare comprensione e perdono per il suo gesto estremo di scappare di casa, per sfuggire a un destino già definito e per lei insopportabile. “Che cos’hai combinato? Come hai potuto farci una cosa del genere? Ci hai disonorati. Perché dobbiamo sopportare questa disgrazia?” [...] “Ci hai disonorati ...” “Per noi è come se fossi morta ...” Questa la dura risposta della madre alla telefonata della figlia, parole che continueranno a riecheggiare nella mente e nel cuore della giovane Jasvinder per i lunghi anni che la terranno lontana dalla sua famiglia e che segneranno fortemente la sua vita e il suo futuro. Fuggire da un matrimonio combinato può essere un’azione così vergognosa da indurre una madre e un padre a ripudiare la figlia adolescente? Da spingere un genitore ad allontanare la propria figlia dai propri occhi e dal proprio cuore?

I primi capitoli del libro raccontano l’infanzia della protagonista, la sua numerosa famiglia, la cultura e gli usi del paese di origine dei genitori che emergono nei comportamenti quotidiani, nella rigida educazione che le viene impartita e nell’importanza del rispetto della lingua e delle tradizioni. Questa è anche una storia di immigrazione, una storia simile a quella di molti immigrati indiani in Inghilterra, attratti da luminose prospettive di benessere e lavoro, puntualmente deluse da una realtà fatta di episodi di razzismo, difficoltà di comunicazione e di integrazione. Questa mancata integrazione è una prospettiva in parte ricercata dagli immigrati stessi che, distanti dal loro paese d’origine, dalle famiglie, dai loro punti di riferimento, si rinchiudono nelle loro comunità, si aggrappano alla loro cultura, alle loro tradizioni, riscoprono i valori e i principi, in contrasto con la cultura del luogo di destinazione, molto spesso rifiutata e disprezzata.

“La cosa peggiore che si possa dire a una ragazza asiatica è che si sta comportando come una bianca. Noi non avevamo il permesso di mescolarci ai bianchi perché la mamma sosteneva che non avessero nessuna morale e nessun rispetto per se stessi. Diceva che i bianchi erano brutte persone con brutte abitudini” (p. 16). È proprio il rispetto per le tradizioni e i propri valori culturali che segna il destino della protagonista: come era già accaduto alle sue sorelle maggiori, tornata da scuola, a soli quattordici anni, viene accolta dalla madre con la foto di un uomo indiano che sarebbe diventato suo marito. Il destino era per lei già scritto, deciso, un destino al quale non era possibile opporsi, ma che andava accettato e rispettato perché quello era ciò che ci si aspettava da lei. Il forte spirito di libertà e indipendenza che avevano da sempre animato la giovane Jasvinder

l'hanno spinta a non piegarsi di fronte alla prospettiva di una vita pianificata da altri, una vita che non le avrebbe dato modo di realizzarsi come persona, di studiare, di laurearsi, i suoi progetti non erano compatibili con le decisioni dei suoi genitori e con il suo futuro ruolo di moglie devota e di madre. L'autrice descrive con linguaggio semplice ma toccante, aspro e a tratti duro, i suoi tentativi di ribellione al volere dei genitori, la ricerca di un aiuto da parte delle sorelle, già imprigionate in matrimoni infelici; solamente Jassey, fratello maggiore della sua migliore amica Avtar, aiuterà Jasvinder ad architettare la fuga e a raggiungere la libertà, una libertà che però sarà sempre segnata dalla distanza, dal ripudio della famiglia. È proprio quella vergogna, quel disonore, che danno il titolo al romanzo in lingua originale, *Shame*, a segnare profondamente l'animo della protagonista e i rapporti con la sua famiglia d'origine. La vergogna è quella di essersi ribellata ad un matrimonio ritenuto giusto secondo le regole sociali, un'azione che la famiglia non perdonerà mai alla giovane protagonista, tanto da considerarla morta.

Solo la tragica morte della sorella Robina, alla quale la Sanghera ha dedicato questo suo primo libro autobiografico, riuscirà a riavvicinarla un po' alla famiglia, con la quale però i rapporti rimarranno sempre difficili e freddi. Robina, dopo aver sposato giovanissima l'uomo che i suoi genitori avevano scelto per lei ed essere emigrata con lui in Canada, aveva sposato in seconde nozze un uomo indiano di cui si era innamorata. L'uomo si era rivelato una persona violenta ed irascibile e il matrimonio di Robina si era rapidamente trasformato in un incubo, fatto di violenza verbale e fisica. Intrappolata in una quotidianità di abusi e violenza, dopo aver chiesto aiuto alla famiglia e al capo della comunità indiana di Derby che le avevano ricordato che il suo posto era accanto al marito, sempre e comunque, la giovane donna si era cosparsa il corpo di paraffina e si era data fuoco. Sarà proprio questo terribile evento e la morte della madre a segnare profondamente l'animo della scrittrice che da allora inizia a prestare servizio di volontariato presso il centro femminile locale di Derby e si iscrive al college. Ottenuto il diploma, Jasvinder si iscrive all'università per realizzare il suo progetto e incomincia a dedicare il suo tempo ad ascoltare le donne gravate da barriere culturali e linguistiche creando un centro per ascoltarle e sostenerle. È così che nel 1993 nasce "Karma Nirvana", una associazione locale il cui scopo è quello di ascoltare i problemi delle donne immigrate, aiutandole ad integrarsi nella comunità di Derby e migliorare le loro vite. Il nome dell'associazione evoca una rinascita, quella rinascita che la sorella dell'autrice aveva cercato disperatamente ma non era riuscita a realizzare: "Karma Nirvana" significa infatti pace e illuminazione, obiettivi che l'associazione, attraverso l'ascolto e il sostegno cerca di realizzare nelle vite delle donne che vi si rivolgono. Con il tempo da realtà locale "Karma Nirvana", si è affermata a livello regionale, nazionale ed internazionale e Jasvinder Sanghera, dopo aver ricevuto molti riconoscimenti per il suo impegno a favore delle vittime dei matrimoni, dei delitti d'onore e abusi domestici, collabora con i tribunali fornendo prove, testimonianze e documentazione e dando così voce alle vittime, fino a poco tempo fa rinchiusi in un silenzio fatto di omertà e vergogna.

Questa donna di straordinaria umanità, semplicità e coraggio è riuscita con forza e determinazione a trasformare il suo dolore e la sua dura esperienza di vita in una concreta realtà di aiuto.

Il secondo libro di Jasvinder Sanghera, non ancora tradotto in italiano, *Daughters of shame* (Hodder & Stoughton, London 2009, pp. 304), raccoglie le storie dolorose e difficili delle donne che l'autrice stessa ha incontrato negli anni: con uno stile semplice ma diretto, denuncia gli abusi subiti da queste donne, con la speranza che il loro dolore possa diventare fonte di salvezza per molte altre. Grazie al suo operato e a quello di altri attivisti, anche il governo inglese ha iniziato ad agire nei confronti dei matrimoni forzati e dei crimini basati sull'onore, sebbene siano ancora molti i passi da compiere.

*Il sentiero dei sogni luminosi* è un libro che parla al cuore e alla mente, è un libro duro, a tratti difficile, è un libro che racconta la storia di una donna comune, ma al tempo stesso straordinaria, una donna che ha avuto il coraggio di decidere per se stessa, contro la famiglia e un sistema culturale omertoso e opprimente, una donna da ammirare ma dalla quale prendere esempio per cercare di aprire gli occhi su drammatiche realtà a noi più vicine di quanto non si pensi e per iniziare ad agire per cercare, nel nostro piccolo, di rendere il mondo un po' migliore.

Elisabetta Bernardi



**Susan Sontag, *Davanti al dolore degli altri*, Mondadori, Milano 2003, pp.124.**

Nella società mediatica, la spettacolarizzazione del dolore suscita avversione o incitamento nei confronti della violenza? Indignazione o indifferenza? È questa la domanda che sta al centro delle ultime riflessioni di Susan Sontag, cominciate, a dire il vero, già negli anni Settanta, con *Sulla Fotografia. Realtà e immagine nella nostra società* (Einaudi 1973), uno dei testi fondamentali per chi studia la fotografia. Allora scriveva: “Le fotografie non possono creare una posizione morale, ma possono rafforzarla”. E ancora: “Le fotografie possono essere ricordate più velocemente delle immagini in movimento [...]. La televisione è un susseguirsi ininterrotto di immagini, ognuna delle quali cancella quella che la precede [...] Immagini come quella che nel 1972 comparve sulle prime pagine di quasi tutti i quotidiani del mondo – il bambino sud vietnamita che, irrorato dal napalm americano, correva su una strada verso l’obiettivo, a braccia aperte e urlando di dolore – contribuì probabilmente ad accrescere l’avversione dell’opinione pubblica alla guerra, più di cento ore di atrocità viste alla televisione”. Ma, nello stesso testo, dichiarava anche che: “Una cosa è soffrire, un’altra vivere con le emozioni fotografate della sofferenza, che non rafforzano necessariamente la coscienza o la capacità di avere compassione”. Anzi la sovraesposizione dell’immagine finiva col renderla meno reale, col trasformarla in oggetto di consumo universale, si trovasse dentro una sala espositiva o in un foglio di giornale tratto da un barbone fuori dal bidone della spazzatura.

Ma proprio la fruibilità totale e incondizionata dell’immagine, quella per cui nessuno può dire “Quel fatto non l’ho visto”, le fa cambiare opinione, trent’anni dopo, in *Davanti al dolore degli altri*, tanto da concludere che non è la quantità delle immagini che assuefa a ciò che viene mostrato, ma “è la passività che ottunde i sentimenti”, perciò: “Lasciamoci ossessionare dalle immagini più atroci” perché “Quelle immagini dicono: ecco ciò che gli esseri umani sono capaci di fare, ciò che – entusiasti e convinti d’essere nel giusto – possono prestarsi a fare. Non dimentichiamolo”. Si evincono qui due punti fondamentali: il valore, o meglio, la forza comunicativa della fotografia che “possiede una sola lingua ed è potenzialmente destinata a tutti”, e la questione della memoria che attraverso di essa viene costruita e tramandata.

La fotografia serve non se ci fa commuovere (“Il sentimentalismo, come è tristemente noto, è del tutto compatibile con la propensione alla brutalità o ad atti ben peggiori”), e nemmeno se suscita compassione, nient’altro che un alibi, “un’ulteriore mistificazione del nostro rapporto con il potere”, per il quale “ci sembra di non essere complici di ciò che ha causato la sofferenza. La compassione ci proclama innocenti, oltre che impotenti”, ma se fornisce “una scintilla iniziale” a che riflettiamo “su come i nostri privilegi si collocano sulla carta geografica delle [...] sofferenze [degli altri] e possono – in modi che preferiremmo non immaginare – essere connessi a tali sofferenze, dal momento che la ricchezza di alcuni può implicare l’indigenza di altri.”

In altri termini, può un'immagine che rappresenta una scena di guerra suscitare in chi la guarda indignazione che si traduca, non solo intimamente ma anche sul piano politico, nel ripudio della guerra stessa? In altre parole può la rappresentazione entrare nella vita dei singoli, modificarne idee e atteggiamenti, indurre diversi comportamenti?

Certo è che il potere dell'immagine è legato alla sua potenza la quale è a sua volta condizionata da fattori molteplici e diversi. Nel primo capitolo, laddove rivisita il testo di Virginia Woolf, *Le tre ghinee*, comparso nel 1938 ma scritto nel bel mezzo della guerra di Spagna, Sontag si chiede se un uomo e una donna, entrambi appartenenti alla "classe colta", provino di fronte alle stesse fotografie "gli stessi sentimenti", posto che gli uomini fanno e amano la guerra perché vi trovano quelle soddisfazioni che le donne "non provano né gradiscono". Non c'è dubbio che l'ammasso di carne e pietra rappresentato, ovvero la raccapricciante indistinzione del soggetto faccia inorridire e pensare che se la guerra è una barbarie essa va impedita a ogni costo. Eppure, non tutti ne convengono. Chi nell'indistinto riconosce i suoi, sarà portato a fomentare l'odio per nemico. Il "noi" che pensa così non è perciò scontato, cioè inclusivo del "tutti" pensano così. Tant'è che: "Chi crede oggi che la guerra possa essere abolita? Nessuno, neppure i pacifisti. Speriamo soltanto (e finora invano) di fermare i genocidi, di consegnare alla giustizia chi commette gravi violazioni delle leggi di guerra (perché esistono leggi di guerra, a cui i combattenti dovrebbero attenersi) e di riuscire a fermare certe guerre imponendo alternative negoziali al conflitto armato". È già molto, comunque, che si arrivi a questo, perché l'immagine del dolore può indurre a non guardare più, a voltare le spalle, a non fare nostra quella realtà, perché ci manca, dice Sontag, l'immaginazione, l'empatia. Ciò che, altrimenti detto, ci fa andare al di là tanto degli appelli di pace, quanto dei proclami di vendetta, prigionieri entrambi delle categorie "guerra giusta", sacrificio, eroismo, piuttosto che enormità, insensatezza della guerra.

Dunque la comprensione della guerra, per chi non ne ha un'esperienza diretta, avviene attraverso l'impatto con l'immagine; non solo: un evento, per chi ne sia lontano, è reale se fotografato. Che la fotografia sia più reale della realtà che mostra è dovuto al fatto che mentre questa è irripetibile, quella la replica ogni qual volta la guardiamo. E qui nasce il problema del come rappresentare e del come guardare. Certo è, sottolinea Sontag, che l'arte antica possedeva una forza di rappresentazione per la quale orrore e compassione coesistevano: chi guardava la maschera del dolore degli altri vi riconosceva la possibilità del proprio. Avviene lo stesso con la fotografia? Il guardare foto è come guardare un quadro dell'arte antica? Si ha cioè a che fare ancora con il dolore degli esseri umani? Certo è che se anche queste fossero le intenzioni del fotografo, esse "non determinano il significato della fotografia, che avrà vita propria, sostenuta dalle fantasie e dalle convinzioni delle varie comunità che se ne serviranno", e per giustificare quella guerra e per ricordare la guerra, quella guerra, in cui si è vinto o si è stati sconfitti. Ecco allora la questione della memoria.

Alcune fotografie sono diventate, per la loro potenza evocativa e comunicativa, al di là o in grazia dei ritocchi dell'autore, icone laiche del reale. E questo perché "quando si tratta di ricordare la fotografia è più incisiva. La memoria ricorre al

fermo-immagine; la sua unità di base è l'immagine singola. In un'epoca di sovraccarico di informazioni, le fotografie forniscono un modo rapido per apprendere e una forma compatta per memorizzare". Ma un conto è la memoria, individuale, soggettiva e un conto quella collettiva, che in verità è una "finzione", nel senso di costruzione, che non si basa sul ricordo, bensì su un patto, "per cui ci si accorda su ciò che è importante e su come sono andate le cose, utilizzando le fotografie per fissare gli eventi nella nostra mente. Le ideologie creano archivi di immagini probatorie e rappresentative che incapsulano idee condivise, innescano pensieri e sentimenti facilmente prevedibili". Se così è, Sontag si chiede allora se ricordare sia sempre un atto etico. O se, per fare la pace, non occorra piuttosto dimenticare, se, per riconciliarsi, non occorra piuttosto che la memoria sia "difettosa e limitata". Ma perché questo avvenga, è necessario che la fotografia smascheri i conflitti, e a sua volta ciò è possibile solo se vi è una protesta per la quale la stessa fotografia non venga letta "come un'immagine che mostra il pathos, o l'eroismo, l'ammirabile eroismo", ma come ciò che scioccando può "denunciare e, se possibile, modificare un certo comportamento".

Per questo – dice Sontag - sarebbe utile avere uno spazio laico di riflessione. Perché oltre e più che ricordare è importante pensare. E allora davanti alla fotografia non dobbiamo essere spettatori cinici o inebetiti, ma pensare: "Non c'è nulla di male nel fare un passo indietro e pensare: nessuno può pensare e al tempo stesso colpire un altro". Pensare alle sofferenze di massa, a chi le ha prodotte, mettere in discussione uno stato di cose finora accettato significa capire che lo sdegno morale e la compassione non sono sufficienti a "dettare una linea di condotta". Ma come leggiamo nel capitolo nono, l'ultimo: "...è difficile imbattersi in uno spazio consacrato alla serietà nella società moderna, il cui principale modello di spazio pubblico è rappresentato dal centro commerciale (che può essere al tempo stesso un aeroporto o un museo)". Nei luoghi "impropri", anche la forte emozione diventerà fugace, il peso e la serietà delle fotografie sopravvivranno meglio dentro un libro e la denuncia di crimini specifici diventerà alla fine solo la denuncia della barbarie umana in quanto tale, mentre "le intenzioni del fotografo risulteranno del tutto irrilevanti". Allora se proprio non capiamo, se proprio non riusciamo a immaginare "quanto è terribile e terrificante la guerra", noi che non abbiamo vissuto nulla di simile, allora che le foto dell'orrore sommergano pure i media e le città.

Adriana Lotto

**Chiara Volpato, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Laterza, Bari-Roma 2011, pp. 180.**

“Per capire i fenomeni di deumanizzazione è necessario lo sforzo congiunto di tutte le discipline che si occupano dell’uomo”.

Questa frase, che chiude il bellissimo libro di Chiara Volpato, ne costituisce anche la cifra e uno dei meriti principali. Il libro offre infatti un’analisi delle ricerche più interessanti in psicologia sociale – la disciplina che Chiara Volpato insegna all’Università – relative alla questione della deumanizzazione, integrandole tuttavia in un contesto più ampio, quello degli studi storici, filosofici, giuridici e sociali. Questo allargamento della prospettiva dà ai risultati delle ricerche sperimentali uno spessore unico, mostrandone la pertinenza e l’utilità anche fuori dai confini del laboratorio e restituendo pienamente alla psicologia sociale quella dimensione politica, nel senso più nobile del termine, di interesse e preoccupazione dei e delle cittadini/e per la cosa pubblica e la vita in comune, che aveva caratterizzato la disciplina fin dai suoi inizi. Lo scopo del libro infatti non è solo di offrire una rassegna colta sui processi psico-sociali relativi alla deumanizzazione, ma anche di fornire strumenti per capire come questa strategia permetta di legittimare la violenza, e come la si possa contrastare.

Il libro è composto da cinque capitoli. Nel primo, *La lunga storia della deumanizzazione*, Volpato definisce i concetti e mostra la deumanizzazione all’opera fin dall’antichità classica. Fra i numerosi e ricchi spunti, mi ha colpito un riferimento all’analisi della schiavitù: secondo gli storici, la schiavitù precederebbe l’asserzione della semi-animalità degli uomini e delle donne di colore. Quindi le caratteristiche biologiche, ancorché salienti, come il colore della pelle, diventano marcatura di differenza dopo che la differenza è stata stabilita all’interno di rapporti di potere, non prima. È la stessa linea di pensiero seguita dalla sociologa francese Christine Delphy (1991), quando afferma che la salienza del genere come principio di categorizzazione degli umani è una conseguenza, e non certamente l’origine, dell’oppressione della classe delle donne da parte della classe degli uomini.

Nel secondo capitolo, *La deumanizzazione esplicita*, Volpato procede mostrando come la deumanizzazione dell’altro rappresenti il percorso obbligato per varcare la soglia che porta al massacro e allo sterminio di massa. Il primo passo avviene di solito attraverso il linguaggio. Per il piacere della contaminazione tra le discipline scientifiche e la letteratura, cito le parole di una grande artigiana del linguaggio, la scrittrice, Doris Lessing “Regimi, paesi interi sono stati travolti dal linguaggio che si diffondeva come un virus...Quando gli eserciti insegnano ai soldati ad uccidere, gli istruttori fanno bene attenzione a riempire la loro bocca con espressioni cariche di odio: è facile uccidere una scimmia nera o un indigeno degenerato. Quando i torturatori insegnano il mestiere agli apprendisti, questi ultimi imparano a farlo attraverso un lessico rivoltante. Quando i gruppi rivoluzionari preparano le azioni, i loro nemici sono ritenuti moralmente riprovevoli. Quando si bruciavano le streghe, lo si faceva con accompagnamento di una litania di calunnie” (Lessing, 1994, p. 323). Chiara Volpato analizza le varie

strategie di deumanizzazione, discutendo alcuni casi, tra cui lo sterminio degli ebrei, il Darfur, il massacro di Nanchino, le torture sui prigionieri ad Abu Ghraib. Ricorda inoltre come, in questo contesto, il diniego sia una parte costitutiva dell'atrocità: prima si uccidono le persone, poi si uccide o si cerca di uccidere la memoria di quanto accaduto. In un contesto già ricco di riflessioni storiche, filosofiche, sociali, a cui si aggiungono le testimonianze delle vittime – tra cui oggi le più note sono quelle dei sopravvissuti e delle sopravvissute dei campi di sterminio – la psicologia sociale porta il contributo specifico del metodo scientifico e fornisce evidenze empiriche a sostegno di ipotesi e teorie. Tra i contributi più interessanti e fecondi, quelli di Albert Bandura, sul disimpegno morale, e di Susan Opatow, sul ruolo del diniego nell'esclusione morale. Tra le ricerche più note, quella di Philip Zimbardo che, in un esperimento del 1971, ha ricreato una prigione, con guardie e detenuti, presso l'Università di Stanford, mostrando il ruolo delle determinanti ambientali nella deumanizzazione: infatti, gli studenti assegnati casualmente ai ruoli di guardie o di prigionieri, avevano aderito a tal punto a tali ruoli da costringere gli sperimentatori a interrompere l'esperienza ben prima del termine previsto. Da notare che questo esperimento – che mette in discussione altri costrutti psicologici, come quello di personalità – è ancora fonte, dopo quarant'anni, di riflessioni e discussioni sull'etica nella ricerca.

In questo capitolo, Volpato cita anche alcuni degli studi in cui, con le sue collaboratrici, ha analizzato le immagini apparse su una rivista fascista, "La difesa della razza", e un altro studio avente come oggetto il testo di Primo Levi, *Se questo è un uomo*. L'analisi della rivista "La difesa della razza" mostra come si è concretizzata la delegittimazione degli ebrei e dei popoli colonizzati. Gli ebrei, in particolare, sono stati visti contemporaneamente come bestie e come demoni (bestializzazione e demonizzazione), come se entrambe le strategie fossero necessarie per legittimare lo sfruttamento prima, e l'annientamento poi. Da notare che questa doppia attribuzione – contemporaneamente come entità subumana e superumana – ha caratterizzato anche le donne in molti contesti storici e religiosi. Tra le varie strategie di deumanizzazione analizzate da Volpato, mi ha colpito quella definita "enfaticizzazione della numerosità del gruppo delegittimato": se l'autrice l'ha identificata studiando il discorso fascista e razzista in "La difesa della razza", ognuno di noi può constatare il suo recente utilizzo, tra la fine del 2010 e l'inizio del 2011, assieme ad altre strategie linguistiche deumanizzanti, per raccontare l'arrivo a Lampedusa dei barconi di immigrati nord-africani: uomini politici e molta stampa hanno accreditato e fatto circolare la cifra di 300.000 persone, quando si è trattato, al più, di trentamila. La strategia sembra comunque aver funzionato per creare un'atmosfera di panico morale in parte della cittadinanza.

Il capitolo successivo, sulla "deumanizzazione sottile" analizza varie teorie, tra cui quella della infra-umanizzazione, che si basa sulla distinzione tra emozioni primarie ed emozioni secondarie, o unicamente umane. Qui Volpato attinge soprattutto alle ricerche più recenti nell'ambito della psicologia sociale di indirizzo cognitivista, con l'avvertenza di specificare in una nota, per il lettore non esperto, i costrutti e le tecniche specifiche utilizzate. I risultati di queste ricerche sono inquietanti perché mostrano come manipolazioni apparentemente molto sottili del

nostro ambiente sociale (a volte anche solo l'ordine di presentazione di determinati concetti o immagini) incidano sulla nostra disponibilità a considerare come "veramente umani" i nostri simili.

Il quarto capitolo analizza la strategia dell'oggettivazione, definita come la "frammentazione strumentale nella percezione sociale, la divisione della persona in parti che servono scopi e funzioni specifici dell'osservatore", focalizzandosi principalmente sull'oggettivazione delle donne. Volpato contestualizza la presentazione di teorie e di risultati empirici in psicologia con il lavoro di giuriste e filosofe femministe nord-americane, come Katharine MacKinnon e Susan Bartky: si tratta di studiosi di grandissimo rilievo, di cui purtroppo nulla è stato ancora tradotto in italiano. Sulla base dei risultati empirici, Volpato sostanzia la constatazione di MacKinnon, secondo cui "le donne vivono nell'oggettivazione sessuale come i pesci nell'acqua". Le numerose ricerche – svolte con strategie sia correlazionali sia sperimentali –, mostrano gli effetti devastanti di questa situazione: in sintesi, maggiore è l'esposizione di donne e ragazze a messaggi sessualizzanti e oggettivizzanti, minori saranno le loro aspirazioni e prestazioni, e maggiore il disagio psicologico, soprattutto sotto forma di disordini alimentari. Quando invece sono gli uomini ad essere esposti ad immagini di donne (o, ahimé, bambine) sessualizzate e oggettivizzate, come nella pornografia, aumenta la disistima per le donne e la violenza nei loro confronti viene ulteriormente legittimata. Constatando, una ricerca dopo l'altra, gli effetti dell'oggettivazione, viene spontaneo domandarsi come le ragazze e le donne riescano, nonostante tutto, almeno a volte, a realizzarsi, a vedersi, ed a imporre di essere viste, come persone, e non solo come parti anatomiche o come oggetti di consumo. Ed è altresì impossibile non domandarsi cosa le donne potrebbero fare, e quindi come sarebbe il mondo, se non fossero sistematicamente svilite, discriminate e oppresse da meccanismi così ben funzionanti e la cui esistenza è ormai così chiaramente dimostrata. Interessante anche il dato secondo cui, quando gli uomini sono esposti a simili tattiche di oggettivazione, soffrono conseguenze negative simili a quelle osservate nelle donne: quindi, se le donne presentano più spesso comportamenti poco adeguati o disturbi psicologici, questo non va attribuito ad una supposta "natura femminile" ma piuttosto ad una maggiore esposizione a circostanze oggettivamente avverse.

Nell'ultimo capitolo, intitolato opportunamente *Un cantiere aperto*, Chiara Volpato presenta alcune strategie di resistenza, strumenti indispensabili per opporsi alla deumanizzazione e quindi per prevenire la violenza; discute inoltre alcune possibili direzioni di ricerca, tra cui gli studi di neuropsicologia, in cui si analizzano i correlati neurali dei fenomeni psico-sociali.

Questo libro di Chiara Volpato è davvero bello, bello e prezioso: fa il punto sulle evidenze scientifiche relative ai processi di deumanizzazione, coniugando la precisione e il rigore con una costante preoccupazione per il significato sociale e politico di queste teorie, di questi risultati. Non dimentica mai che la deumanizzazione, lungi dall'esser solo un costrutto psicologico, è un passo necessario al compiersi di discriminazioni, violenze, massacri; nella parte finale, sottolinea giustamente la necessità che la ricerca scientifica sia volta anche ad individuare strategie di prevenzione e di contrasto, e non solo a studiarne gli effetti

nefasti. Un altro pregio del libro è la chiarezza espositiva e la limpidezza del linguaggio, che lo rende accessibile anche ai non specialisti. È un libro che fa un po' paura, perché ci mostra come possa bastare poco, pochissimo per indurre in noi, in maniera inconsapevole e a volte quasi automatica, dei processi di deumanizzazione; e proprio per questo è un libro che va letto e meditato perché, oltre ad aggiornarci sui percorsi e le conclusioni della psicologia sociale in tema di deumanizzazione, ci offre strumenti preziosi per capire il presente ed agire su di esso. Solo una piccola, piccolissima critica: in un libro sulla deumanizzazione, che dedica giustamente un intero capitolo all'oggettivazione soprattutto delle donne, mi sarei aspettata una maggiore attenzione all'uso del termine generico "uomo" per indicare uomini e donne. In conclusione, auguro al libro di essere molto diffuso e letto, e aspetto con impazienza le riflessioni di Chiara Volpato in proposito nelle prossime edizioni.

### **Riferimenti bibliografici**

Delphy C. (1991), *Penser le genre: quel problème?*, in Hurtig M. C.-Kail M.-Rouch H. (a cura di), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Editions du CNRSS, Paris, pp. 89-101.

Lessing D. (1994), *Under my Skin*. Traduzione italiana: *Sotto la pelle*, Feltrinelli, Milano 1997.

Patrizia Romito

**Lauso Zagato-Simona Pinton (a cura di), *La tortura nel nuovo millennio – la reazione del diritto*, Collana della Fondazione Venezia per la ricerca sulla pace, Volume 4, Cedam, Padova 2010, pp. XL-382.**

Il volume affronta da angolature diverse il tema della tortura: lato d'ombra dell'esercizio del potere che si sarebbe tentati di definire inestirpabile e che l'inizio del terzo millennio ha "fermato" nelle foto-simbolo dalla prigionia di Abu-Ghraib in Iraq. Il ventaglio degli studi raccolti offre il resoconto scientifico di fatti osservati attraverso una lente pluridisciplinare – storica, filosofica, antropologica – ma chiama in causa, per la lettura di quei fatti, soprattutto il diritto.

Certo, anche il diritto è fatto, ma fatto di particolare natura in quanto costituito dalla vigenza di proposizioni normative – "dover essere" in vigore da quando? Per durare quanto? – intese a qualificare comportamenti tenuti in passato o in corso e, soprattutto, intese a prevenire, nel caso della tortura anche attraverso uno stigma di marcata riprovazione sociale, comportamenti elettivi dei destinatari: comportamenti certo pregiudizievoli, in astratto, per gli interessi delle forze dominanti che in quelle proposizioni si esprimono, ma poi tenuti in concreto – magari in nome di una variamente strumentalizzata necessità – da singoli esponenti anche significativi di quelle forze. *Fatti* dunque, *norme* che li qualificano, *destinatari* chiamati ad applicarle (il che è quanto dire, candidati a violarle): destinatari che, nel diritto internazionale, sono gli stessi soggetti che quelle norme producono. Questi elementi costituiscono trama e ordito di buona parte della ricerca condotta.

La prima operazione che il volume ha il pregio di attivare è infatti quella di stanare nei più diversi scenari *comportamenti* per lo più diffusi che hanno costituito e tuttora costituiscono tortura. Questo compito si è assunto con asciutta quanto intensa partecipazione Bruna Bianchi, nel dar conto documenti alla mano delle barbarie subite dai serbi e, soprattutto, dalle donne serbe ad opera delle forze armate austro-ungariche e bulgare nel corso del Primo conflitto mondiale. L'approccio è quello proprio della storia, ma le sue conclusioni aprono su quella risposta mancata da parte del diritto che ebbe conseguenze drammatiche sui successivi decenni (p. 150). Alla dimensione del diritto ancora dal canto suo la ricostruzione puntigliosa del trattamento dei civili palestinesi nei territori occupati a tutt'oggi da Israele Alessandra Annoni, mentre tratteggia un quadro politico rigoroso e illuminante della situazione europea Palma (pp. 202-212). Nel contributo di chiusura (Cermel, pp. 297-323) la rassegna impietosa delle compromissioni con la tortura dei sistemi democratici: salvato almeno dal ruolo della stampa quello statunitense; squallido nella mancanza di reazioni adeguate, compresa quella parlamentare, il sistema italiano (come di fronte ai fatti della caserma di Bolzoneto, del 2001). Trattasi di giuristi che condividono con Bianchi quel compito di chiamare le cose con il loro nome che costituisce un primo passo tanto della qualificazione giuridica (il rapporto tra diritto e linguaggio insegna) quanto della rivoluzione (Goisis, p. 152).

Già *in limine*, peraltro, l'introduzione di Tarca costringe il lettore a "vedere", sulla scia di Orwell, addirittura l'inevitabilità del rapporto fra tortura e potere.



Questo contributo preliminare è cruciale data la preminenza attribuita, nell'economia dell'opera, al diritto internazionale e dunque all'ordinamento che come *Potenze* individua i suoi soggetti: soggetti che nella capacità di fatto di imporre dolore – ma anche di liberare dal medesimo – misurano la propria vitalità. Senza dire che il rapporto tra fatto e tortura è non solo quello esistente tra comportamento e categoria giuridica che lo qualifica, ma altresì quello intrinseco allo scopo della tortura, volta come questa è per lo più ad ottenere informazioni o una confessione su fatti presunti di cui si vuole conferma (v., in margine all'art. 1 della Convenzione delle Nazioni Unite contro la tortura e gli altri trattamenti o punizioni crudeli, inumani o degradanti del 1984, Marchesi, pp. 13-14).

Quale è dunque la reazione del diritto, o meglio dei diversi diritti e ordinamenti giuridici, a questa tendenziale inevitabilità?

Nel diritto internazionale uno degli strumenti tecnici più significativi della lotta alla tortura è la ricostruzione del divieto come portato sì del diritto generale, e dunque di origine consuetudinaria, ma anche a carattere imperativo: inderogabile dunque per accordo o per consuetudine internazionale non caratterizzata da uguale imperatività. Di qui la critica trasversale opposta dai nostri autori (si veda in particolare Marchesi e Pinton) alle sentenze di giudici inglesi e americani favorevoli all'esenzione degli Stati esteri dalla giurisdizione civile anche se accusati di tortura o di complicità con atti di tortura.

Altra dimensione qualificante della portata del divieto nel diritto internazionale è costituita dalla responsabilità dello Stato per il ricorso alla tortura da parti di privati che si trovino nella sua giurisdizione, a maggior ragione se ingaggiati dallo Stato medesimo, quando non addirittura destinatari di quello sciagurato *outsourcing* del lavoro sporco che si è visto praticato in anni recenti in direzione tanto di privati (Sossai), quanto di altri Stati adusi alla tortura come metodo di governo. Di qui la ricomprensione nel divieto internazionale di tortura di pratiche quali il *refoulement* o la consegna di persone che siano per ciò stesso esposte al rischio di tortura: aspetti, questi ultimi, così rilevanti per i flussi di immigrazione clandestine da meritare, da parte dei curatori del volume qui in esame, la promessa di nuova attenzione a breve (Premessa, p. XIII). Sin d'ora li affrontano comunque Palma (pp. 204-205), Cataldi (pp. 186 e 191-92), Zagato e, per la centralità che tali aspetti hanno per l'Unione europea e le sue relazioni esterne, specificamente Pistoia.

Della tortura non si occupano invece per il momento le Istituzioni sotto il profilo penalistico in senso proprio: mancherebbe al reato quel requisito della transnazionalità che il ravvicinamento delle legislazioni degli Stati membri ad opera delle Istituzioni presuppone a norma dell'art. 83 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea (ancora Pistoia, p. 269). In realtà, una volta configurato il divieto di tortura come di diritto internazionale cogente, la transnazionalità è *in re ipsa*: tutti gli Stati hanno l'obbligo di collaborare per farla cessare (v. art. 41 del Progetto di articoli sulla responsabilità degli Stati fatto proprio dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nella sessione del 2001). È quanto gli Stati membri e le Istituzioni dell'Unione sembrano aver ben compreso viste le iniziative adottate in materia di lotta alla tortura in collaborazione con Stati terzi...e con organizzazioni internazionali quali il Consiglio d'Europa e la Corte

europea dei diritti umani. Senza dire che, proprio per l'intrinseca transnazionalità (e non certo solo intra-europea) del crimine di tortura, lo studio approfondito e multidimensionale che il volume offre supera nei contenuti la divisione in due Parti. Felicamente invero i contributi alla prima parte abbondano di riferimenti alla giurisprudenza europea e alla prassi degli Stati del Continente, mentre i contributi più centrati sull'Europa della seconda guardano costantemente alle sorti della tortura nelle più diverse aree del mondo: specchio di quel cosmopolitismo che intrinsecamente si attaglia allo studio dei rapporti internazionali e che addirittura s'impone nello studio di una norma di diritto internazionale imperativo come il divieto di tortura. È quanto dimostrano le finestre aperte dal volume in esame sul ruolo della giurisprudenza, in particolare della Corte interamericana per i diritti umani, nella lotta alla tortura e alle sparizioni forzate (Venturini, Pinton) ma più direttamente sulla stessa esperienza costituzionale dei Paesi latino-americani, con quella loro specifica attenzione alla contiguità fra condizione carceraria e tortura, ed al problema dei rimedi rispetto al rischio di abusi ad opera delle forze di polizia, che è il riflesso doloroso di un passato da esorcizzare (Blengio Valdez, pp.289-295). Da esorcizzare, verrebbe da aggiungere come suggerisce Palma, "attraverso l'applicazione ordinata della legge", perché "è il pieno esercizio dell'ordinarietà a offrire gli strumenti più efficaci di risposta a situazioni ritenute eccezionali" (p. 197).

Dal punto di vista giuridico il cuore della risposta all'intollerabilità della tortura viene più precisamente individuato dai contributi al volume nell'obbligo degli Stati di introdurre nel loro ordinamento la tortura come fattispecie criminosa specifica: reato complesso, i cui singoli elementi costitutivi sono a loro volta reati, ma non riducibile a mera somma di questi. Purtroppo l'impegno assunto in tal senso dall'Italia con la partecipazione alla Convenzione del 1984 è rimasto a tutt'oggi inadempito, né soccorre a evitare la sua responsabilità il perseguimento penale ad altro titolo di comportamenti che integrano aspetti del reato di tortura internazionalmente previsto, ma ancora non vigente nell'ordinamento italiano (Cataldi, pp. 173-175; Cermel, pp. 319-321). La lotta alla tortura a livello internazionale è affidata tra l'altro, oltre che alla sua previsione obbligatoria come reato specifico, a caratteristiche quali: l'eventuale imprescrittibilità, il carattere universale o meno della giurisdizione statale al riguardo (Pinton, specie pp. 118-119), l'inutilizzabilità nei processi delle prove estorte con la tortura (Zagato, nt. 66 a p. 235). Ed ancora: l'obbligo di riparazione da intendere nel senso più largo come risarcimento restituzione riabilitazione – fisica, economica e morale – delle vittime (Pinton); *last but not least*, l'esclusione di qualsiasi possibilità di eccezione o bilanciamento con esigenze diverse, come quelle della sicurezza, e ciò anche a fronte della minaccia del cosiddetto terrorismo globale e di emergenze nazionali o internazionali in genere. Trattasi di esigenze tanto meno come cause di giustificazione ove addotte a titolo precauzionale o di emergenza potenziale (critico dell'avallo assicurato alla prassi in tal senso dalla Corte europea dei diritti umani ancora Zagato, p. 225 ss.).

Il volume conduce in definitiva un esame a 360 gradi sulla tortura, decantandolo attraverso quel ricorso alle categorie giuridiche che, con la loro astrattezza, aiutano a sostenere la vista dell'orrore. L'adozione sistematica del punto di vista delle

vittime tiene gli autori lontani dai sentieri della durezza che demoliscono la compassione (così, echeggiando Huxley, Goisis, p.159), e li indirizza verso la prospettiva di risultati di giustizia retributiva da perseguire con il necessario realismo, per refrattari che a tale prospettiva siano i rapporti internazionali come rapporti fra Stati. Soprattutto, i fatti sconvolgenti che scandiscono la ricerca collettiva di cui qui si dà conto emergono dal percorso di lettura come le molle capaci di attivare, se non addirittura di modellare, norme o interpretazioni oggi in vigore o possibili per i casi a venire: tappe decisive dunque per l'approdo – sempre che il futuro riesca ad avere ragione del pessimismo radicale di Tarca – ad un mondo senza tortura, o sempre meno inquinato da questa.

Maria Laura Picchio Forlati

**N. Mkhize, J. Bennett, V. Reddy, R. Moletsane, *The Country We Want to Live in. Hate Crimes and Homophobia in the Lives of Black Lesbian South Africans*, HSRC Press, Cape Town 2010.**

Il 3 maggio 2011 il Ministero della giustizia e dello sviluppo costituzionale sudafricano ha annunciato la costituzione di un *task team* nazionale che affronti i reati di discriminazione contro lesbiche, gay, bisessuali, transgender e intersex (LGBTI). La decisione, presa al termine di un incontro parlamentare tra attivisti e rappresentanti del ministero, della polizia di stato e di organizzazioni no-profit, è il risultato di una campagna - che ha visto l'adesione di oltre 170.000 persone di 163 paesi - lanciata attraverso il sito change.org da un gruppo di attiviste lesbiche, Luleki Sizwe, in cui si chiedeva che il governo sudafricano riconoscesse gli stupri correttivi come reati di discriminazione. Per quanto manchino statistiche ufficiali, i gruppi di attiviste calcolano che nella città di Cape Town, che ha due milioni e mezzo di abitanti, avvengano una decina di stupri correttivi alla settimana, dei quali le vittime sono principalmente lesbiche nere. La stessa petizione è stata lanciata nel dicembre 2010 a seguito del suicidio di una vittima di stupro correttivo la cui richiesta di sostegno non era stata accolta dalla fondatrice di Luleki Sizwe, Ndumie Funda, che in quel periodo si stava nascondendo dall'assaltore di un'altra vittima cui aveva offerto aiuto.

Il *task team*, che inizierà i suoi lavori a partire dal 15 luglio, sarà composto da sei rappresentanti di governo provenienti dal Ministero dello sviluppo sociale, dalla polizia e dall'apparato giudiziario e da sei rappresentanti di gruppi LGBTI e avrà il compito di definire un piano di intervento legislativo, avviare una campagna di sensibilizzazione e creare case rifugio per LGBTI vittime di violenza.

In questo contesto di intenso dibattito ed attivismo, sia a livello di società civile sia istituzionale, il volume curato da Nonhlanhla Mkhize, Jane Bennett, Vasu Reddy e Relebohile Moletsane offre un'interessante prospettiva sul tema della violenza perpetrata nei confronti delle lesbiche nere. *The Country We Want to Live in*, liberamente scaricabile dal sito dello Human Science Research Council (HSRC) (<http://www.hsrcpress.ac.za/product.php?productid=2282>), prende le mosse dagli interventi realizzati durante una tavola rotonda organizzata dallo stesso HSRC nel 2006 in occasione della campagna annuale *16 Days of Activism: No Violence against Women*. Obiettivo della tavola rotonda era quello di mettere in luce come la violenza nei confronti delle lesbiche dovesse essere affrontata nell'ambito del dibattito sulla violenza di genere, richiamando l'attenzione sul carattere eteronormativo della campagna. Se la violenza sessuale nei confronti delle donne e delle bambine è affrontata da una serie di interventi da parte di organizzazioni nazionali e internazionali, il fenomeno degli stupri correttivi nei confronti delle donne lesbiche nere è rimasto a lungo nascosto, contribuendo così ad aumentare lo stigma e la marginalizzazione nei loro confronti all'interno di comunità in cui l'omosessualità è culturalmente sanzionata perché percepita come non-africana - e questo nonostante la Costituzione sudafricana garantisca uguali diritti a tutti i cittadini e proibisca le discriminazioni basate su razza, genere, sesso, stato civile e

orientamento sessuale, tra gli altri (Constitution of the Republic of South Africa, chapter 2 “Bill of Rights”, art 9).

Il volume inizia con un’analisi del contesto socio-politico che si colloca nel dibattito, politicamente centrale a partire dal 1994, sulla nozione di cittadinanza, intorno alla quale è stato costruito il discorso su diritti, inclusione, esclusione ed uguaglianza. Questo dibattito si è sostanziato in forme di attivismo politico che hanno chiamato in causa lo stato sul significato di cittadinanza: l’attivismo LGBTI ha, ad esempio, si è mobilitato per il diritto di sposarsi o di adottare bambini sulla base dell’uguale accesso ai diritti di cittadinanza. In un paese in cui, durante il periodo coloniale e di apartheid, il concetto di cittadinanza ha significato l’esclusione di milioni di persone sulla base delle categorie razziali e dell’organizzazione della terra e del lavoro, si tenta oggi di promuovere un’identità nazionale che si basi sulla lealtà ai principi costituzionali e ad una cultura dei diritti. In questo contesto, sostengono le autrici (p. 8), è necessario notare che la sessualità si intreccia con la questione della cittadinanza su diversi livelli. Uno di questi ha a che fare con il fatto che l’eterosessualità è una norma culturale profondamente radicata: pertanto, coloro che non sono eterosessuali possono subire un’alienazione dalla cittadinanza dal punto di vista legale, sociale, culturale e religioso. In questo senso, l’esperienza delle lesbiche nere interroga la politica sudafricana della cittadinanza in un modo che richiede risposte immediate (p. 9). La prima parte del volume si conclude poi con una interessante e doverosa analisi politica del linguaggio, incluso quello convenzionalmente utilizzato all’interno dell’opera, in cui l’espressione “lesbiche nere” viene decostruita e discussa: il termine “lesbiche” è definito “un’imposizione” sui termini sudafricani che possano definire le identità sessuali e riproduttive; tuttavia, constatano le autrici (p. 13), non esistono termini non-coloniali che siano ampiamente accettati e che abbiano un’accezione positiva che possano sostituirlo. Ugualmente la parola “nere” viene discussa nel suo contesto politico e il suo utilizzo viene giustificato perché suggerisce che la razza e, per estensione, la classe, giocano un ruolo cruciale nelle esperienze delle donne lesbiche.

La seconda parte del volume si concentra sui temi più rilevanti dibattuti durante la tavola rotonda e mette in luce, anche attraverso testimonianze individuali, la diversità delle esperienze di violenza di genere, omofobia e incitamento all’odio nei confronti delle lesbiche nere. Viene discusso in particolare il ruolo che i media possono giocare sia come fonte di omofobia che come risorsa attraverso la quale combattere la violenza nei confronti di LGBTI e la rilevanza dell’attivismo legale che prende le mosse dagli episodi di omicidio e di stupro di giovani donne nere la cui identità sessuale è stata una parte esplicita delle motivazioni degli assalitori – attivismo che riveste un ruolo cruciale nell’identificare l’esistenza di un discorso che incita all’odio delle lesbiche nere.

Nella terza parte del volume, dedicata alle prospettive attuali e future, le autrici mettono in evidenza come tra il 2006 e il 2010 ci sia stato un numero crescente di casi di omicidio e stupro di lesbiche nere a causa della loro identità sessuale e di genere. I loro corpi, sostengono (p. 45), sono il terreno sul quale vengono combattute le guerre di genere del Sudafrica contemporaneo. Infatti, il clima sempre più ostile che circonda le lesbiche nere non ha una base legale, anzi la

legislazione sudafricana sembra offrire loro un ampio livello di protezione: oltre alla già citata Costituzione, l'*Equality and Prevention of Discrimination Act* (1998), il *Sexual Offences Act* (2006), il *Domestic Violence Act* (1998), il *Civil Union Act* (2006) che garantisce alle donne lesbiche il diritto di adozione e di sposarsi, sono passi avanti formali verso la creazione di una cultura che protegga i diritti umani e promuova l'uguaglianza. Tuttavia, le donne lesbiche nere rimangono particolarmente vulnerabili e questo secondo le autrici è dovuto al fatto che la violenza che le donne subiscono è basata su diverse dimensioni della loro identità, quali razza, classe e orientamento sessuale. Pertanto, la discriminazione e la violenza che colpiscono queste multiple identità e che provocano una specifica vulnerabilità, esclusione e invisibilità devono essere criticamente considerate nel Sudafrica post-apartheid, in particolare considerando il dovere dello stato di proteggere le donne dalla violenza. Le strategie individuate comprendono delle specifiche raccomandazioni per le istituzioni, le organizzazioni non governative e i donatori e le agenzie internazionali – e la recente decisione del governo sudafricano di stabilire una *task force* che si occupi della violenza nei confronti di LGBTI sembra raccogliere le indicazioni delle autrici e delle partecipanti alla tavola rotonda.

Roberta Pellizzoli