



Università
Ca' Foscari
Venezia

DEP

Deportate, esuli, profughe

RIVISTA TELEMATICA DI STUDI SULLA MEMORIA FEMMINILE

Numero 21 – Gennaio 2013
Numero miscelaneo

Issue 21 – January 2013
Miscellaneous Issue

ISSN: 1824-4483





Dep n. 21

Gennaio 2013

B. Bianchi-Marco Spina, *Presentazione*
pp. I-IV

Ricerche

C. Stella, *Helga Schneider: la storia mancata di una madre e di una figlia*
p. 1

A. Cegna, *“Di dubbia condotta morale e politica”. L'internamento femminile in Italia durante la seconda guerra mondiale*
p. 28

I. Adinolfi, *Simone Weil e Etty Hillesum: l'attesa di Dio*
p. 55

D. Canciani, *Simone Weil. Il male dell'Occidente: lo sradicamento*
p. 64

P. Zaretti, *Maria d'oro, Maria di catrame. Radicamento e sradicamento nel pensiero e nella vita di Simone Weil*
p. 78

P. De Lucia, *Immagini in dissolvenza. Lettura “interessata” di Can The Subaltern Speak? di Gayatri Chakravorty Spivak*
p. 95

L. Kocova e P. Romito, *“Per noi la guerra non è ancora finita”. I ricordi e la condizione presente delle donne in Bosnia*
p. 115

Documenti

Londra, 1919-1920. *La propaganda contro il blocco navale*, a cura di B. Bianchi
p. 138

La Wilpf e l'aiuto alle vittime del nazismo (1942-1944), a cura di B. Bianchi
p. 153

Una finestra sul presente

Presentazione del Report “*I had to run away*”. *The Imprisonment of Women and Girls for “Moral Crimes” in Afghanistan*, Human Rights Watch 2012, a cura di S. Camilotti
p. 174

S. Armstrong, *Bitter Roots, Tender Shoots. The Uncertain Fate of Afghanistan’s Women*
p. 177

Intervista ai registi Razi e Soheila Mohebi, a cura di A. Zabolati
p. 185

Consigli di lettura, a cura di S. Camilotti
p. 193

Tra repressione e solidarietà. Voci e organizzazioni delle donne afgane nella rete web, a cura di M. Ermacora
p. 195

Recensioni, interventi, resoconti

Identités Troublées 1914-1918. Les appartenances sociales et nationales à l’épreuve de la guerre (M. Ermacora)
p. 202

M. Ponzani, *Guerra alle donne. Partigiane, vittime di stupro, «amanti del nemico» 1940-45* (C. Corazza)
p. 208

T. Zahra, *I figli perduti. La ricostruzione delle famiglie europee nel secondo dopoguerra* (M. Ermacora)
p. 211

Wu Ming 2-Antar Mohamed, *Timira. Romanzo meticcio* (M. Pandolfo)
p. 216

A. Pung, *Gemma impura* (M. De Giuli)
p. 219

D. Fassin-R. Rechtman, *L’empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime, Champ essais* (S. Pegna)
p. 221

P. Farina, *Simone Weil e il male dello sradicamento sociale*, intervento
p. 228

L. Magnarin, *Percorsi di vita dei migranti LGBTQ tra sradicamento e resistenza*,
intervento
p. 238

P. Errázuriz, *I Encuentro Internacional de Teoría y Praxis ecofeministas: España y América Latina*
p. 247

T. Vidaurrázaga, *Seminario Internacional de ecofeminismo y teología feminista en Chile*
p. 249

Presentazione

di

Bruna Bianchi e Marco Spina

In questo numero miscellaneo la rivista riprende e approfondisce alcuni temi già toccati in passato – l'internamento nella Seconda guerra mondiale, le violenze sessuali inflitte alle donne nella guerra dell'ex Jugoslavia, l'impegno femminista per porre fine al blocco navale durante il Primo conflitto mondiale e per trarre in salvo i perseguitati dal nazismo durante il Secondo – e affronta anche temi nuovi, quali la condizione attuale delle donne afgane, la riflessione sullo sradicamento in Simone Weil e sul concetto di “violenza epistemica” negli scritti della femminista indiana Gayatri Chakravorty Spivak.

La rubrica “Ricerche” si apre con il saggio di Chiara Stella su Helga Schneider (*Helga Schneider: la storia mancata di una madre e di una figlia*), un'autrice le cui opere hanno avuto una grande diffusione in Italia, ma delle quali mancava ancora una analisi in profondità.

La testimonianza di Helga Schneider – scrive Chiara Stella –, donna tedesca di libero pensiero nata in Slesia nel 1937, rappresenta uno dei punti di vista più originali sulla tragedia della Shoah. Non si tratta, infatti, del racconto di una sopravvissuta alla deportazione, bensì della visione di una “figlia della Shoah”. Pur non avendo vissuto né visto direttamente l'orrore dei Lager, la Schneider ne è in qualche modo divenuta “figlia indiretta” soprattutto per il ruolo della madre, che proprio a Birkenau fu stimata e ammirata come una della guardiane più efficienti del campo. L'oscillazione tra il rancore verso quella “volenterosa carnefice” e l'affetto sentito per la donna che resta pur sempre sua madre, rappresenta, ancora oggi, uno degli elementi più preziosi della sua esperienza.

Il saggio di Annalisa Cegna, “*Di dubbia condotta morale e politica*”, è dedicato all'internamento femminile in Italia durante la Seconda guerra mondiale. Sulla base di una vasta mole di documenti d'archivio l'autrice ricostruisce le motivazioni che condussero alla decisione dell'internamento e le condizioni di vita nei campi centro-meridionali, in particolare in quelli di Marche, Molise e Campania. Dalla ricerca emerge che le internate che transitarono nei campi femminili erano in maggioranza straniere di “nazionalità nemica”, in particolare inglesi, francesi, ex jugoslave oltre, naturalmente, a ebreo e antifasciste. Come l'autrice mette in rilievo, ad essere puniti furono in prevalenza comportamenti riguardanti la sfera personale e la vita quotidiana, che poco avevano a che vedere con la sicurezza dello stato. L'internamento femminile fu infatti un potente strumento per colpire quei comportamenti che si discostavano dalla figura femminile veicolata dal fascismo. Se molte

vissero l'internamento e il conseguente sradicamento dalla vita abituale come una parentesi, per altre esso fu una frattura insanabile, per alcune infine, in particolare per le donne ebreë, fu il principio di una "discesa agli inferi" che le avrebbe condotte ad Auschwitz e, quasi sempre, alla morte.

Il saggio di Isabella Adinolfi, *Simone Weil e Etty Hillesum: l'attesa di Dio*, affronta il tema della radice mistica del pensiero delle due donne ebreë. Il mistico – scrive Adinolfi – ama il mondo perché ne percepisce il legame con Dio, con la fonte della vita, che sgorga dentro di sé. Dunque l'amore-compassione che le due giovani donne provano per gli sventurati si alimenta e trae forza dall'amore di Dio, anzi è lo stesso amore di Dio.

Come non sfuggirà al lettore attento, il tema dell'amore di Dio in Simone Weil, la sua ricerca del radicamento in Dio, nell'Assoluto, è emerso anche nel corso del seminario *Il male dell'Occidente: lo sradicamento* di cui in questo numero pubblichiamo alcuni interventi.

Il seminario, organizzato da DEP il 17 novembre 2011 e coordinato da Marco Spina, si proponeva di mettere in rilievo l'attualità della riflessione politica di Simone Weil, a partire dal concetto di "sradicamento", con l'intenzione di inaugurare una serie di seminari su alcune grandi pensatrici politiche del Novecento.

Tra gli interventi di quella giornata, appare qui nella rubrica "Recensioni, interventi, resoconti" il contributo di Paolo Farina, *Simone Weil e il male dello sradicamento sociale*, in cui l'autore rilegge l'ultimo testo – incompiuto – della Weil, *L'Enracinement*, scritto nel 1943, pochi mesi prima di morire. In quest'opera – come Farina ben sottolinea – Simone Weil, preoccupandosi di lasciare delle linee guida per la ricostruzione della Francia post-bellica, pone nuove basi materiali e spirituali per la rinascita dell'Europa dopo la tragedia del nazifascismo.

Sempre a partire dal seminario, sono nati i due saggi di Domenico Canciani, *Simone Weil. Il male dell'Occidente: lo sradicamento*, e di Paola Zaretti, *Maria d'oro, Maria di catrame. Radicamento e sradicamento nel pensiero e nella vita di Simone Weil*. Nel primo saggio, Domenico Canciani, tra i più autorevoli studiosi e traduttori in Italia di Simone Weil, condensa in poche pagine l'essenza del pensiero politico e religioso della filosofa francese: la nozione di sradicamento viene analizzata non soltanto nell'ultimo periodo della sua riflessione, successivo allo scoppio del Secondo conflitto mondiale, ma viene presentato come il filo rosso che attraversa tutte le fasi della vita e del pensiero della Weil, fin dagli anni dell'impegno sindacale e dell'esperienza in fabbrica a metà degli anni '30. Inoltre, l'autore sottolinea come il desiderio weiliano di un radicamento, di una patria radicata, si esprima in maniera netta e esplicita contro il colonialismo francese, a sua volta responsabile di aver sradicato i popoli non europei.

Paola Zaretti ricostruisce in una maniera avvincente il rapporto tra radicamento e sradicamento nella riflessione e nella vita di Simone Weil, districandosi con abilità e originalità nell'imponente materia dei *Quaderni*, la testimonianza forse più importante della forza filosofica e spirituale di Simone Weil. Attraverso una prospettiva sensibile al pensiero della differenza sessuale (nel finale del saggio viene citata Adriana Cavarero, tra le filosofe femministe italiane di maggior rilievo), Zaretti mette in evidenza le contraddizioni vitali che caratterizzano il desiderio di radicamento di Simone Weil, che ella riesce a sperimentare soltanto nella sventura e

nell'annientamento di sé; la sua morte è qualcosa di più e di diverso dal suicidio, è il conseguimento di quel distacco che, attraverso la condivisione della sventura umana, fino all'accettazione su di sé del rischio della morte, ha portato Simone Weil a fare delle sue riflessioni sulla morte un pensiero in atto, calato nel dramma storico europeo dell'avanzata nazifascista. L'"avidità di vita", nel suo inscindibile legame con la morte, è per Paola Zaretti ciò che lega Simone Weil al destino di altri "testimoni dell'Assoluto" morti suicidi, come il goriziano Carlo Michelstaedter e lo scrittore giapponese Yukio Mishima.

Il saggio di Pamela De Lucia, *Immagini in dissolvenza. Lettura "interessata" di Can The Subaltern Speak?*, affronta anch'esso il tema dello sradicamento attraverso la lettura di alcuni scritti della femminista indiana Gayatri Chakravorty Spivak. Può parlare "la più povera donna del Sud" – si chiede Spivak –, ovvero un soggetto doppiamente marginalizzato dall'economia e dalla subordinazione di genere, braccato da Imperialismo e Patriarcato?

La subalterna è afona, senza voce. E questo "senza" – scrive De Lucia – si dispiega nell'impossibilità ad esistere, ad essere presente, visibile, riconosciuta nello spazio pubblico. Spivak inventa allora un nuovo codice linguistico che viola il campo concettuale occidentale. L'*Epistemic violence* è la violenza alle forme della conoscenza perpetrata dall'Imperialismo, la violenza ai segni, ai valori, alle rappresentazioni del mondo, alla cultura, all'organizzazione della vita e della società dei paesi colonizzati. "Il Soggetto sovrano si è consolidato e costituito riempiendo il globo del suo modo di conoscere, delle sue rappresentazioni, del suo sistema di valori". Un *worlding of a world* del Soggetto Maschio Bianco, come afferma Spivak, che ha creato i suoi Altri come oggetti da analizzare, assumendosi il potere/sapere di rappresentarli e, soprattutto di controllarli.

Alla violenza epistemica Spivak sostituisce il primato dell'immaginazione, inteso come "un modo di farsi altro, *alterarsi*, in una relazione non più pregiudicata dal circolo della precomprensione e del giudizio, ma che sia piuttosto accoglimento dell'altro e trasformazione di sé, in un movimento simultaneo".

Chiude la rubrica il saggio di Ljubica Kokova e Patrizia Romito "*Per noi la guerra non è ancora finita*" in cui vengono esposti i risultati di una ricerca svolta nel 2011 nel corso della quale sono state intervistate 21 donne bosniache, vittime di stupri o di altre violenze durante la guerra, e alcune operatrici sanitarie e attiviste. Le interviste hanno raccolto la sofferenza del ricordo, la difficoltà di parlare delle proprie esperienze, la pena di vivere. La ricerca inoltre rende conto delle condizioni economiche, abitative e di salute delle intervistate. Nella seconda parte del saggio le autrici rivolgono la loro attenzione al tema dello "spazio sociale" necessario per elaborare i traumi, ovvero il sostegno offerto, ma per lo più negato, alle donne dalla famiglia, dalla comunità, dallo stato. Oggi, infatti, le donne in Bosnia devono affrontare, quasi sempre in povertà e in solitudine, le conseguenze drammatiche delle violenze subite. La realtà degli stupri, nota a tutti, è qualcosa di cui non si può ancora parlare, e questo silenzio impedisce l'elaborazione del trauma e non favorisce riparazione e giustizia.

Passando alla rubrica "Documenti", in questo numero riproduciamo alcuni volantini e due opuscoli di propaganda contro il blocco navale (tema già affrontato nel saggio *L'arma della fame* apparso nel numero 13/14 di DEP) a cura del Fight

the Famine Council: *What the Army Thinks of the Blockade* (1919) e *Shall the Babies Starve?* (1920). I documenti ben descrivono il contesto politico ed etico in cui nacque il “Save the Children Fund” ad opera di Eglantyne Jebb e Dorothy Buxton, autrice, quest’ultima, dell’opuscolo del 1920.

Altri due scritti a cura della Women’s International League for Peace and Freedom, rispettivamente del 1942 e del 1944, affrontano il tema dell’aiuto alle vittime del nazismo, un tema che la rivista ha già proposto con la pubblicazione dell’opuscolo del 1943 di Eleanor Rathbone *Rescue the Perishing* (n. 12, 2010).

Come ogni numero miscelaneo, anche il numero 21 include la rubrica “Finestra sul presente” dedicata, questa volta, alla condizione femminile in Afghanistan. Prendendo le mosse dal rapporto di Human Rights Watch sulle donne incarcerate per crimini morali, i testi raccolti nella rubrica descrivono una condizione di discriminazione, povertà e sofferenza, mettono in rilievo l’impegno delle donne per promuovere il cambiamento, sia nelle leggi che nelle istituzioni, si interrogano sul futuro del paese. Attraverso l’inchiesta della giornalista Sally Armstrong, l’intervista ai registi Razi e Soheila Mohebi, la rassegna delle opere degli scrittori che hanno posto l’Afghanistan al centro dei loro romanzi a cura di Silvia Camilotti e la ricognizione delle fonti sulle condizioni delle donne afgane reperibili in rete a cura di Matteo Ermacora, la rubrica offre alcuni strumenti per approfondire il tema da vari punti di vista.

Helga Schneider: la storia mancata di una madre e di una figlia

di

Chiara Stella*

Abstract: The story of Helga Schneider, an open-minded German woman born in Silesia in 1937, is one of the most original points of view about the tragedy of the Shoah. In fact, it is not just the storytelling of a woman who survived the deportation, but a unique perspective from a “child of the Shoah”. Even if she did not experience or directly see the horror of concentration camps, Helga Schneider became in some way an “indirect daughter” mostly for her mother’s role, who in Birkenau was appreciated and esteemed as one of the most efficient guardians of the camp, like a modern career woman. It was 6th October 1998, when, in a hotel room in Vienna, Helga was preparing to visit her mother, who was very ill. It was twenty-seven years since they had last met. What kind of feelings can a daughter have for a mother who refused her duty as a parent to join Heinrich Himmler’s organization? The ambiguity between resentment against that “willing executioner” and love, felt for the woman who was, after all, always her mother, represents – still today – one of the most precious elements of her experience.

Bene, bisogna dire la verità, dappprincipio Momik pensava che Bella intendesse parlare davvero di un mostro immaginario o di un dinosauro gigantesco che esisteva una volta e tutti ne avevano paura. Ma non aveva avuto tanto coraggio di chiederle chi e che cosa [...]. Bella gli aveva risposto con un tono aspro, che ci son certe cose che grazie a Dio un ragazzo di nove anni ancora non è obbligato a saperle, e con mano nervosa gli aveva aperto come al solito il bottone del colletto della camicia, e gli aveva detto che si sentiva soffocare al solo vederlo in quel modo, ma Momik aveva deciso di insistere, e le aveva chiesto che razza di bestia fosse la Belva nazista [...]. E Bella aveva tirato una lunga boccata di fumo dalla sua sigaretta, e poi l’aveva spiacciata forte forte nel posacenere, e l’aveva guardato, e poi aveva storto le labbra, e non voleva dir nulla, però le era sfuggito di bocca, e aveva detto che

* Chiara Stella si è laureata nel giugno 2012 in Scienze filosofiche presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università Ca’ Foscari di Venezia, con una tesi in Storia del pensiero etico-religioso intitolata “Perdere Dio per ritrovarlo in se stessi. Uno sguardo interiore sulla Shoah”. I suoi interessi di ricerca si concentrano su alcuni temi decisivi del dibattito filosofico moderno e contemporaneo, quali i diritti umani, il problema del male, il rapporto tra etica e religione e i legami tra letteratura, storia e filosofia. I suoi studi si dedicano inoltre ai temi del razzismo e della violenza contro l’altro, con particolare attenzione al ruolo rivestito dalle ideologie politiche e religiose nei fenomeni di intolleranza verso il “diverso”.

la Belva nazista in fondo poteva venir fuori da qualunque bestiaccia, se solo l'avessero allevata in modo adatto e col mangiare adatto¹.

La voce a cui appartengono queste parole è quella del protagonista e narratore di un romanzo di David Grossman, *Vedi alla voce amore*. Il piccolo Momik, figlio di deportati, sente continuamente parlare della Shoah in modo allusivo e oscuro e, proprio interrogandosi sul mistero dei numeri tatuati sulla pelle dei genitori, inizia a credere che la “Belva nazista” sia realmente un animale misterioso e senza dubbio feroce e terribile almeno quanto i mostri di cui si narra nelle favole. Per avvicinarsi alla verità, Momik dovrà crescere, diventare scrittore e seguire le tracce del nonno in Polonia, là dove la storia divenne Sacra “con tutta la violenza, la terribilità, talvolta la maledizione del Sacro, quando esso non è il semplice e spontaneo rispetto per tutto ciò che vive, bensì l’irrompere di una forza devastante”. Ma le “belve naziste” di cui parla il giovane – ossia i guardiani di Auschwitz, i diligenti esecutori di ordini disumani, coloro che “non sapevano perché volevano non sapere”² – erano davvero soltanto “creature terribili”? Che cosa accade quando virtù umane quali la fedeltà, la disciplina e l’obbedienza non vengono più finalizzate al bene e alla giustizia, bensì subordinate alle idee e alla volontà di un partito o di un capo carismatico? Domande come queste mi hanno portata a scoprire e a conoscere – attraverso i fili che legano l’immensa letteratura sulla Shoah – l’originale voce di Helga Schneider, una delle testimoni più notevoli del Novecento, che scorse con i suoi stessi occhi la fine di quel Terzo Reich che si annunciava come “millenario”.

Di origini tedesche, la Schneider, che vive in Italia dal 1963, ha pubblicato molte delle sue opere proprio in lingua italiana. Tuttavia, il racconto della sua esperienza si rivela qui significativo e fondamentale per il fatto che, oggi, esiste ancora pochissima letteratura critica riguardo alla sua vicenda. Sia nella produzione in lingua italiana, che in quella tedesca, risultano infatti ancora troppo modesti l’interesse e l’attenzione verso questa scrittrice, che meriterebbe, invece, un ruolo di primario rilievo nel panorama letterario, storico e filosofico della nostra epoca.

Quali sono, dunque, le tracce più importanti lasciate dalla sua storia?

Innanzitutto, come il piccolo Momik, anche la Schneider sente parlare dei campi di concentramento già durante la sua infanzia, a soli quattro anni. Una notte dell’inverno 1945, dopo che Helga e il fratellino Peter vennero portati, insieme ad altri “piccoli ospiti del Führer”, nel bunker della Cancelleria, la piccola avverte le chiacchiere di due madri, che parlano poco lontano a bassa voce, quasi in un sussurro:

“Mio marito costruisce rifugi. Ma prima della guerra si occupava di cose molti più interessanti”. “Costruire rifugi mi sembra un ottimo mestiere di questi tempi, – osserva la Von Ahorn con una buona dose di cinismo”. “Bèh... è vero”. Nuova pausa. “Mio marito invece è un dirigente al campo di Dachau” – dichiara poi la Von Ahorn dandosi un certo tono. “Davvero? Ci sono anche ebrei in quel posto?”. “No, quelli li mettono in campi speciali”.

¹ David Grossman, *'Ayen' Erekh: Ahavà*, Picador USA Edition, New York 1986; trad. it. di Gaio Sciloni, Id., *Vedi alla voce amore*, Mondadori, Milano 1988, pp. 18-19.

² Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1958, p. 161.

“Ah, speciali... Immagino. Ma speciali in che senso?”. “Campi di sterminio” – bisbiglia l'altra. “Intende che là... voglio dire... che là gli ebrei vengono...” “Fino all'ultimo. D'altronde, mi dica lei, cos'altro si dovrebbe fare con quella gente? Si doveva pur venire a capo di questa incresciosa questione, non le pare?” “Sì sì, ha ragione. Questi ebrei si annidano nel pelo degli animali di razza”. La Von Ahorn fa un risolino sarcastico: “Ben detto, ha reso perfettamente l'idea”. Poi la Brunning domanda, cauta: “Senta, Frau Von Ahorn, vorrei che mi dicesse una cosa. Sa, mio marito di certi argomenti con me non vuole parlare. Vorrei sapere con quale metodo... con quale metodo li si...” “Col gas... Poi li bruciano nei crematori”. “Dice sul serio?” [...]. “Non li si poteva mica eliminare a uno a uno, magari con un colpo di fucile alla nuca” – dichiara l'altra –. In questo modo non si sarebbe finito nemmeno fra dieci anni. Si rende conto, no?”³.

Il punto di vista della Schneider è quindi fondamentale perché si presenta, per la prima volta, come *interno* alla stessa popolazione tedesca. La sua riflessione, lucida e imparziale, ricorda al lettore che tutti quanti, indistintamente, erano a conoscenza di quanto stesse accadendo agli ebrei. Le quotidiane manifestazioni di antisemitismo e i feroci atteggiamenti di rifiuto verso la popolazione e la cultura ebraiche – su cui spesso ritornano i racconti dei sopravvissuti ebrei ai campi – ritrovano così una dimostrazione evidente persino da parte di una donna di origini tedesche che pure aveva sempre amato Berlino e la sua gente. L'odio verso gli ebrei, ricorda infatti la Schneider, non era una componente, per così dire, “accessoria” del verbo nazista, bensì si costituiva come il vero e proprio *fondamento mistico* della sua ideologia e questo la maggioranza dei tedeschi lo sapeva. A ragione, Primo Levi insisteva molto sull'importanza, per ogni essere umano, di conservare la propria capacità critica. Si tratta, insomma, di essere diffidenti contro coloro che, anche oggi, cercano di persuaderci, a tutti i costi, con strumenti diversi dalla ragione.

Secondariamente, l'esperienza di questa donna diviene essenziale per comprendere quella stessa *banalità del male* di cui parlava Hannah Arendt. I *volenterosi carnefici* di Hitler erano realmente dei mostri? Oppure, come David Grossman fa dire al piccolo Momik, “la Belva nazista in fondo poteva venir fuori da qualunque bestiaccia, se solo l'avessero allevata in modo adatto e col mangiare adatto”? Ebbene, questa donna, nell'ambito di una vasta operazione di propaganda – volta a dimostrare che il Reich si occupava sempre e amorevolmente “dei suoi figli ariani” – incontrò, all'interno di quel cubo di cemento armato posto a ben otto metri di profondità sotto il giardino della Cancelleria, colui che veniva presentato come “il grande Führer della Germania”, il capo di uno degli Stati più importanti del mondo:

Il mio ricordo del Führer è limpido, indelebile. Un uomo che dimostrava molti più anni dei cinquantasei che aveva allora, dalla testa tremolante e dal fisico distrutto. Così diverso da come lo descrisse Joseph Goebbels il 20 dicembre 1944 sul suo diario: “*Sono molto felice che il Führer si senta in così formidabili condizioni fisiche e psichiche*”. [...] Così si ritorna al dormitorio. Dopo un lungo silenzio in cui ognuno cerca di affrancarsi dalla tensione, comincia un chiacchierio confuso; tutti vogliono esprimere le sensazioni provate durante l'incontro con Adolf Hitler. Nessuno però osa esternare di aver visto una specie di fantasma che sembra sopravvivere a fatica alla sua stessa ombra⁴.

³ Helga Schneider, *Io, piccola ospite del Führer*, Einaudi, Torino 2006, pp. 86-87.

⁴ *Ivi*, p. 120.

Hitler, Höss o Stangl si consideravano degli uomini d'onore, dei politici leali, persino dei "bravi padri di famiglia", come si definì Eichmann al processo. Erano individui "banali", non soltanto perché la stretta di mano del Führer, come racconta la piccola Helga, era "calda e sudaticcia"⁵, ma anche perché questi volenterosi esecutori di azioni disumane non si sentivano orribili "belve" e, tantomeno, venivano considerati tali. Adolf Eichmann, immediatamente prima della condanna a morte, dichiarò: "Io non sono il mostro che si è voluto fare di me. Io sono vittima di un equivoco"⁶. È questo un semplice esempio di "malafede", connaturata al criminale nazista, o viceversa, come affermano la Arendt e la Schneider, si dovrebbe pensare a una stupefacente disposizione alla menzogna, che era l'atmosfera generale, e generalmente accettata, del Terzo Reich?

Il pensiero della Schneider conserva infine un rilievo essenziale per il rapporto che la scrittrice instaura con la figura della madre. Nel racconto di questa "storia mancata", la scrittura di Helga si fonde con gli spazi più inconciliabili e oscuri della sua interiorità, turbata e divisa da una contraddizione straordinaria: da un lato, la condanna etica delle azioni di quella donna – che fu una stimata e fedele guardiana nel campo di concentramento di Birkenau – e dall'altro, l'affetto per colei che resta pur sempre sua madre.

Quando la porta si aprì, vidi una donna che mi somigliava in modo impressionante. L'abbracciai piangendo, sopraffatta da un'incredula felicità e pronta a comprendere, a perdonare, a mettere una pietra sul passato. Lei iniziò subito a parlare, a parlare di sé. Raccontava. Molti anni addietro l'avevano arrestata nel campo di concentramento di Birkenau. Vestiva un'impeccabile uniforme "che le stava così bene". Non erano ancora passati venti minuti che già apriva un maledetto armadio per mostrarmi, nostalgica, quella stessa uniforme. "Perché non te la provi? Mi piacerebbe vedertela addosso". Non la provai, ero confusa e turbata. Ma ciò che disse subito dopo fu anche più grave dell'aver rinnegato il proprio ruolo di madre. "Sono stata condannata dal Tribunale di Norimberga a sei anni di carcere come criminale di guerra, ma ormai non ha più nessuna importanza. Col nazismo ero qualcuno, dopo non sono stata più niente"⁷.

In un continuo dialogo interiore, Helga si chiede dunque se sia possibile armonizzare questi *aut-aut* che sembrano apparentemente inconciliabili – l'estraneità nei confronti di questa donna e al contempo il richiamo "originario" verso di lei. "Sei stata davvero un'irriducibile nazista, madre, o hai detto tutte quelle cose orrende per aiutarmi a odiarti?"⁸.

Questo saggio è offerto come contributo alla necessaria riflessione su alcune questioni che, ancora oggi, rendono la Shoah sempre latente e dunque onnipresente nella percezione della storia; a questo fine, la conoscenza e la comprensione della vita e del pensiero di Helga Schneider risultano essenziali e imprescindibili.

⁵ *Ivi*, p. 117.

⁶ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Viking Penguin, New York 1963; trad. it. di Piero Bernardini, Id., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 255.

⁷ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, Adelphi, Milano 1995, pp. 9-10.

⁸ *Eadem*, *Lasciami andare madre*, Adelphi, Milano 2001, p. 129.

Gli occhi di una bambina di fronte all'agonia del Reich

Voglio andare sui trampoli e rimestare nei pentoloni dove bolle la marmellata. Voglio un cielo azzurro, non attraversato dagli uccelli neri. Voglio respirare un'aria che non sappia di cadaveri e notti che non esplodono sopra la mia testa. Voglio un Dio che fermi la guerra! (Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*.)

La forza delle testimonianze della Shoah non si esaurisce in una semplice narrazione di fatti realmente accaduti. A questo scopo basterebbe il semplice riferimento alle prove documentarie, che limitandosi a una ricostruzione storica e cronologica degli eventi, lasciano da parte il valore al contempo particolare e universale di un'esperienza vissuta.

Diversamente dal semplice resoconto storico, la voce della testimonianza allude a qualcosa di ulteriore, a ciò che potremmo definire come *mondi altri*. Le parole di colui che racconta, restituendo realtà al passato e contestualizzandolo, gli permettono di divenire “uno di noi”, annullando così implicitamente quei fattori di invisibilità, separazione e indifferenza che contribuirono alla Shoah. A incarnare più di ogni altro questa autentica mediazione di storia e vita – tra ciò che viene descritto nei libri e l'*umanizzazione* di quegli stessi eventi – è la vicenda di una donna tedesca, tuttora vivente, che ha visto con i suoi stessi occhi gli ultimi sospiri agonizzanti del Terzo Reich: si tratta di Helga Schneider.

Nata in Slesia il 17 novembre del 1937, Helga trascorse i primi anni della sua vita a Berlino, allora autentica roccaforte di Hitler e dei suoi collaboratori. Da subito, la famiglia di Helga si rivelò poco attenta e premurosa per una bambina di quell'età. Il padre di origini austriache – che appariva spesso “chiuso, lontano” tanto da metterle “soggezione”⁹ – fu costretto a partire per il fronte, dopo che l'Austria era stata annessa alla Germania nel 1938. Helga racconta che la guerra rappresentò per lui un obbligo pesante da assolvere, dato il suo totale disinteresse per la causa “del Führer e del Vaterland”. Ma fu in particolare la madre di Helga a incarnare qualcosa di sconcertante, non il tradizionale punto di riferimento dell'infanzia di una bambina, ma quasi una “radice” di vita gravosa da conservare. Il ritratto di questa donna – che Helga rivedrà solo molti anni dopo e il cui nome di nascita non è mai citato nei suoi libri – è forse più espressivo di qualsiasi tentativo di descrizione:

Mia madre era una signora bionda che gridava “Sieg Heil” quando Adolf Hitler si esibiva nei suoi comizi. Talvolta portava anche me, e un giorno mi smarrì tra la folla, ritrovandomi solo quando la piazza si fu svuotata. Mia nonna me lo raccontava molto spesso, caricando le parole di tutto l'odio che nutriva per quella nuora. Dopo la nascita di mio fratello Peter, mia madre scopri di aver sbagliato carriera. Ben presto si convinse che servire la causa del Führer fosse più onorevole dell'allevare i propri figli; così ci abbandonò entrambi in un appartamento di Berlin-Niederschönhausen e si arruolò nelle SS¹⁰.

Ebbene nel 1941 la piccola Helga, di soli quattro anni, insieme al fratello Peter, che aveva poco più di un anno e mezzo, vennero affidati alla zia, fino a che la nonna paterna si precipitò dalla Polonia per dedicarsi ai due bambini. La donna,

⁹ *Eadem, Il rogo di Berlino*, cit., p. 14; l'autrice risiede a Bologna dal 1963 e ha pubblicato tutti i suoi libri in italiano.

¹⁰ *Ivi*, p. 11.

che arrivò “col suo odore di pollaio e di biscotti ai semi di anice”¹¹, aveva le idee chiare sul futuro dei nipoti, tanto che si stabilì subito con loro nell’appartamento di Niederschönhausen in attesa di nuovi sviluppi. La nonna, fermamente contraria al nazismo e dunque anche alle “fisime da SS”¹² della nuora, “cancellò ogni traccia di mia madre – scrive Helga – come se la casa fosse stata infestata dalla peste. Ma trovò il modo di rinnovarne ogni giorno il ricordo parlandone in termini irripetibili, aggiungendo nuovo odio a vecchi rancori. Quella nuora, in realtà, non le era mai piaciuta”¹³.

La Schneider racconta così la sua esperienza cercando di far rivivere nel presente il suo sguardo da bambina. La figura della nonna, affettuosamente severa, tanto pratica quanto poetica allo stesso tempo – che “mi puniva senza indugi ogni qualvolta dicevo le bugie”¹⁴ – ritorna alla sua mente negli stessi tratti semplici e puri del mondo incantato dell’infanzia. Fu proprio lei a far conoscere per la prima volta il significato della parola “amore” ai due bambini:

A Niederschönhausen c’era un cortile acciottolato che si chiamava Böllerhof. La nonna ci accompagnava là a giocare. Tutti i bambini la adoravano perché era allegra. Possedeva una fervida fantasia e un certo fare fanciullesco. Si inventava sempre nuovi giochi, riuscendo a farci dimenticare la guerra almeno per un pò. Cantava in lingua polacca, e anche se non capivamo nulla continuavamo ad ascoltarla estasiati. In quel cortile spoglio cantava e ballava muovendosi con garbo, con una spontaneità innocente e popolana; tutti le volevano bene e io talvolta ne ero gelosa. Ma spesso, nel bel mezzo della sua esibizione, urlavano le sirene ed eravamo costretti a correre in cantina; così l’incantesimo si spezzava di colpo¹⁵.

Uno dei dolori più grandi nella vita di Helga fu causato proprio dalla partenza della nonna. Il padre della piccola infatti, tornato a Berlino per una breve licenza all’inizio dell’estate del 1942, conobbe una giovane donna di nome Ursula, con cui decise ben presto di risposarsi. Fu allora che la nonna dovette ritornare in Polonia. Quando capì che non c’era più niente da fare, la donna “riempì la borsa da viaggio, impugnò l’ombrello del nonno come una baionetta e ripartì, non senza aver giurato che non avrebbe mai più voluto rivedere il figlio e tanto meno la nuora. Povera nonna, aveva tanto sperato di poter essere lei ad allevarci. E forse le sarebbe riuscito meglio di quanto riuscì poi alla nostra matrigna!”¹⁶.

La nuova vita con questa “perfetta estranea” fu subito difficile. La donna mostrava di accettare solo il piccolo Peter e inoltre, annota la Schneider,

... alcuni atteggiamenti di Ursula mi sconcertavano. Se succedeva che sbagliassi, talvolta balbettavo: “Io pensavo che ...”, ma lei mi interrompeva gridando. “*Tu non devi pensare, tu devi solo ubbidire!*”. Mi raggelava. Ubbidire senza pensare: non potevo accettare un simile ordine da nessuno! Inoltre, non tollerava di essere contraddetta. E quando insistevo, mi puniva. La cieca sottomissione tedesca per lei era un valore assoluto¹⁷.

¹¹ *Ivi*, p. 12.

¹² *Eadem, Lasciami andare madre*, cit., p. 85.

¹³ *Eadem, Il rogo di Berlino*, cit., p. 12.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 13.

¹⁶ *Ivi*, p. 15.

¹⁷ *Ivi*, p. 18.

Con il tempo il rapporto con la matrigna andò peggiorando sempre di più. La percezione che la donna aveva della piccola Helga si era ridotta sin dall'inizio a quella di un "corpo" estraneo alla famiglia, *diverso*, tanto che un giorno, mentre stavano camminando insieme, "Ursula mi inferse un altro duro colpo. Per strada avevamo incontrato alcune sue amiche che lavoravano in un ospedale militare, e lei presentò tranquillamente Peter come suo figlio e me come la figliastra. Ciò mi convinse definitivamente che [...] io ero semplicemente un'appendice, e per di più sgradita. Il messaggio era chiaro, l'avevo capito da tempo. Mi sentivo sola e indesiderata, e avrei voluto morire"¹⁸. Poco dopo, con futili pretesti – come la presunta irrequietezza della bambina e la convinzione che il suo comportamento fosse legato in qualche modo a una "rara malattia" – la matrigna decise di far internare la piccola Helga in un istituto, che avrebbe dovuto occuparsi della cura dei cosiddetti "bambini problematici".

Ancora prima del 1939, il ministero degli Interni del Terzo Reich aveva dato avvio alla realizzazione di strutture particolari, che miravano non tanto alla cura o all'assistenza di pazienti con difficoltà – come la propaganda voleva far credere – quanto alla vera e propria creazione del *perfetto ariano*. Questi istituti erano stati ideati sia per quel vasto progetto di eutanasia che in pochi anni causò l'eliminazione di più di diecimila persone – tra questi c'erano schizofrenici ed epilettici, vagabondi senza fissa dimora, fanciulli con handicap, pazienti con malattie psichiche o fisiche –, sia in vista della "correzione" di quei bambini tedeschi che non erano desiderati dalle famiglie e ritenuti dunque "indegni" di appartenere alla razza ariana in quanto subnormali, irrequieti, ciechi, sordomuti e così via. "Quel luogo – ricorda la Schneider – si rivelò un inferno; tutto era insopportabile. Era semplicemente un lager"¹⁹.

L'ossessione che molti tedeschi avevano per il *diverso* non colpiva solamente gli ebrei, gli omosessuali e gli zingari, ma anche tutti coloro che all'interno della stessa razza tedesca venivano considerati come "*Fremdkörper*, un corpo estraneo alla Germania"²⁰. Come gli ebrei venivano identificati con i più svariati problemi o disfunzioni sociali in uno stato di cecità e indifferenza totale, allo stesso modo il presunto comportamento del bambino tedesco "problematico" veniva ridotto "all'idea che questi fosse tutto ciò che non andava, e lo fosse intenzionalmente"²¹. Ancora una volta, i maltrattamenti e le punizioni erano dunque *giustificati* facendo leva sulla presunta "anormalità" delle vittime, in modo che l'*assolutizzazione della differenza*, come scriveva Adorno, implicasse immediatamente la sua eliminazione.

Si avvertiva un'atmosfera da ghetto. Per prima cosa mi raparono a zero, sostenendo che era per evitare i pidocchi. Poi mi fecero indossare una specie di divisa a piccole righe nere, simile a quella dei galeotti. Il vitto era scarso e di pessima qualità, il personale prepotente e gelidamente formale [...]. Mi davano delle pillole che mi stordivano. Il regolamento era

¹⁸ *Ivi*, p. 23.

¹⁹ *Ivi*, p. 35. Su questo tema, cfr. Nicholas Stargardt, *La guerra dei bambini. Infanzia e vita quotidiana durante il nazismo*, Modandori, Milano 2006, pp. 68-93.

²⁰ Daniel Jonah Goldhagen, *I volenterosi carnefici di Hitler. I tedeschi comuni e l'Olocausto*, Mondadori, Milano 1997, p. 61.

²¹ *Ibidem*.

severissimo, e a ogni piccola infrazione ci punivano col digiuno, con le percosse o con la camera buia. Ma ciò che trovai davvero aberrante fu la cosiddetta “ora di socializzazione” a cui dovevamo sottometterci ogni giorno. Essa consisteva nello stipare in uno spazio ristretto le più diverse patologie lasciando che si scontrassero spontaneamente. Quando scoppiavano dei tafferugli, l’unica sorvegliante faceva finta di non vedere e non interveniva; in quell’ora vigeva la legge del più forte²².

Ormai disperata e impotente di fronte alle continue crudeltà e alle percosse del personale, la piccola Helga decise allora di utilizzare l’unica arma di cui una bambina poteva disporre: lo sciopero della fame.

Passavo le mie giornate in un torpore mortale e nei pochi momenti lucidi pensavo a mio padre e alla nonna. Ma una mattina vidi la matrigna davanti al mio letto. Aveva due occhi cattivi e mi disse: “Mi hanno chiamata per riportarti a casa, ti hanno giudicata un caso senza speranza!”. Rimasi in silenzio, anche perché ero molto debole. “Fare lo sciopero della fame”, disse la matrigna con disprezzo “che idea perfida! Dimostri sempre più di essere la degna figlia di tua madre!”²³.

Proprio questo suo sentirsi *diversa* pur essendo nata e cresciuta tra i “perfetti ariani” – quella stessa *diversità* che la Germania nazista indicava come la propria “zavorra di esistenze inutili” o come la cerchia dei “pesi morti del Reich”²⁴ – rappresenta uno dei punti più originali dell’esperienza della Schneider. Questo isolamento e la profonda sensazione di solitudine che avevano accompagnato la sua infanzia emergono in un intenso passo de *Il rogo di Berlino*, dove Helga racconta che un giorno, per nascondersi dalla matrigna, aveva trovato rifugio in un luogo tranquillo “circondato da alberi altissimi, e [dove] l’intreccio dei rami e foglie mi nascondeva il cielo”:

Cominciai a piangere con singhiozzi forti e dolenti. Piansi a lungo, e più il pianto mi scuoteva più si infiammava in me una stizza ribelle: *perché nemmeno Dio mi amava?* La nonna mi aveva insegnato a pregare, ma ormai era tutto inutile: Dio non mi stava a sentire! Continuava a punirmi. Prima mi aveva tolto mio padre, poi mia madre; infine anche la nonna. Perché non eravamo rimasti con la nonna? Lei ci amava, era equa e giusta. Perché dovevo stare con la matrigna? Lei non mi voleva bene! Mi faceva sentire indesiderata e mi rendeva insicura, ribelle e vendicativa. Cominciai a scalciare contro il tronco di un albero, ma in realtà *scalciavo contro Dio*. Quel Dio che non c’era! “Se ci sei”, pensai rabbiosa “dammi un segno, Dio!”. Mentre continuavo a infierire contro l’albero con furia cieca, vidi un gatto spuntare da sotto un cespuglio. Era grigio con striature bianche e aveva gli occhi gialli. Mi fissava attento. Alla fine si avvicinò e si strusciò contro le mie gambe con una dolcezza quieta e familiare. Quel contatto così solidale mi commosse fino a singhiozzare, ma questa volta di gratitudine. Mi illusi che fosse un segno di Dio, che Dio mi volesse consolare assicurandomi sulla sua presenza²⁵.

A scuola, racconta la Schneider, non si parlava mai di Dio, ma piuttosto della Provvidenza che aveva mandato Adolf Hitler per salvare la Germania e renderla di nuovo potente agli occhi del mondo. Di Dio non si parlava nemmeno nella famiglia della matrigna, malgrado fosse protestante. Al contrario la famiglia del padre di Helga era di religione cattolica ed era stata appunto la nonna – così ferma e gentile

²² Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., pp. 35-36.

²³ *Ivi*, p. 38.

²⁴ *Eadem*, *Il piccolo Adolf non aveva le ciglia*, Einaudi, Torino 2007, pp. 66-67.

²⁵ *Eadem*, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 24.

allo stesso tempo – che aveva parlato a Helga e Peter di Dio. La sera i due bambini pregavano spesso insieme alla nonna. Proprio lei continuava a ripetere che Dio amava tutti gli uomini e che per questo non li avrebbe mai abbandonati. Tuttavia, quando la nonna fece ritorno in Polonia e Helga dovette rimanere con quella matrigna che non la faceva sentire né amata né desiderata, “mi accorsi di essere sola e abbandonata da tutti, anche da Dio”.

La ribellione della piccola Helga, che scalcia con forza contro l’indifferenza e il silenzio del suo Dio, può essere illuminante e decisiva per capire una questione fondamentale: “ma possiamo dire che Dio ha reso o non ha reso giustizia, che ha esaudito o non ha esaudito le millenarie richieste di quelli che, confidando nella sua parola, hanno gridato a lui giorno e notte, se non sappiamo *che cosa* Dio ha promesso di darci?”²⁶.

La potente espressività del linguaggio semplice e puro di una bambina sottolinea invero che la *sostanza* della promessa fatta da Dio non riguarda anzitutto l’anima e lo spirito, come spesso si è portati a credere, bensì qualcosa di più concreto, ciò che le stesse Scritture definiscono come la *carne* e la *terra* della nostra esistenza: gli affetti familiari, l’amicizia dell’altro, la serenità quotidiana e dunque tutti quei benefici che, pur nel loro carattere contingente e temporale, permettono all’uomo di essere realmente felice. Ad Abramo il Signore promette una posterità numerosa come le stelle (Gn 15, 5), ricca di “grandi beni” (Gn 15, 14) e una vecchiaia felice (Gn 15, 15). Anche a Giacobbe Dio promette terra e straordinaria fecondità (Gn 28, 13-14).

Il fatto centrale su cui si fonda tutta la storia della rivelazione è la liberazione dalle sofferenze della schiavitù in Egitto, per entrare nella terra promessa, una terra dove “scorrono latte e miele” (Es 3, 8). Là “benedirà il tuo pane e la tua acqua, e allontanerà da te la malattia. Nessuna donna, nel tuo paese, abortirà e nessuna sarà sterile” (Es 23, 25-26). Questi annunci si leggono continuamente nella Torah, la legge data da Dio per mezzo di Mosè: “Osserva le sue leggi e i suoi comandamenti che oggi ti prescrivo, al fine di avere, tu e i tuoi figli, felicità e lunga vita sulla terra che Jahwè tuo Dio ti dà per sempre”(Dt 4, 40)²⁷.

Come afferma Sergio Quinzio, sarebbe riduttivo dire che Dio innalza il popolo dei suoi fedeli alle uniche verità spirituali, di cui i beni temporali sarebbero soltanto “un simbolo”. In realtà lo stesso libro di Giobbe rappresenta l’evidente dimostrazione della concretezza che dovrebbe caratterizzare la promessa fatta da Dio; in quel libro “tutto il discorso è costruito sullo scandalo di una sofferenza, e di una sofferenza che consiste anzitutto nella perdita dei beni, dei figli, della salute: della shalom, la ‘pienezza di vita’, la sicura ‘pace’ in cui il fedele Giobbe viveva prima che la disgrazia lo colpisse”²⁸. Non a caso, dopo essersi inchinato al mistero divino, Giobbe riceverà in più larga misura tutto ciò di cui aveva goduto nel tempo felice: pecore, cammelli, buoi e asine; e Dio gli restituisce anche, cosa per noi sconcertante, lo stesso numero di figli che aveva un tempo, e che erano morti.

Solo in questo caso, quando si prende coscienza dell’oggetto della mancata promessa di Dio – un oggetto dunque concreto e temporale – si può allora tentare

²⁶ Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 15-16.

²⁷ *Ivi*, p. 17.

²⁸ *Ibidem*.

di giudicare il suo operato, se egli abbia reso giustizia oppure no. Così la vicenda della piccola Helga, proprio attraverso le semplici ma inaspettate domande che i bambini sanno porre, consente di comprendere il senso autentico della protesta del credente contro Dio, quel Dio che a volte sembra aver dimenticato la felicità e la serenità che pure aveva promesso a tutti gli uomini.

Se i poveri, gli umili, gli afflitti, gli affamati e gli assetati di giustizia, i misericordiosi, i perseguitati devono rallegrarsi, è perché stanno per essere consolati, stanno per ricevere la terra in eredità (Mt 5, 4), stanno per essere saziati in quel “regno dei cieli” che nei Vangeli è espressione intercambiabile con “regno di Dio”, ebraicamente evitata per pronunciare il Nome. Ma proprio dall’espressione “regno dei cieli”, e da pochissime altre affermazioni evangeliche che, in orizzonte ellenistico, potevano essere interpretate in modo analogo, sono sorti inveterati fraintendimenti. In realtà le “beatitudini” annunciate da Gesù ricalcano formule dei Salmi e di altre Scritture ebraiche (per esempio: “chi spera in Jahwè possederà la terra”, “gli umili possederanno la terra”, Sal 36, 9 e 11)²⁹.

Questo senso di sfiducia nei confronti degli uomini e di quel Dio che non le ha reso “pronta giustizia”³⁰ accompagnerà Helga per tutta la sua infanzia: “ero rimasta così traumatizzata dall’istituto, che la vita con la matrigna mi sembrò un paradiso. Feci di tutto per farmi accettare: ero gentile e remissiva, mi sforzavo di ubbidire *senza pensare*, senza discutere, ma ancora una volta fu tutto inutile; lei non mi voleva”³¹. Passato l’inverno del 1942, la bambina venne di nuovo allontanata. Questa volta si trattava di un collegio rieducativo per bambini caratteriali che, fortunatamente, si rivelò molto diverso dal primo; l’istituto si trovava in un estremo sobborgo di Berlino, a Oranienburg-Eden. Ecco cosa ne ricorda la scrittrice:

Ricordo il collegio di Eden con una sorta di calda gratitudine. Tranne che per le quotidiane sedute con la dottoressa Löbig [la psicologa del collegio], che si svolgevano in una mansarda dall’arredamento allegro, non ebbi mai l’impressione di trovarmi in una casa di correzione. Ci trattavano con fermezza affettuosa, e i nostri difetti si correggevano spontaneamente grazie all’inserimento in una comunità al cui progetto pedagogico tutti collaboravano. La responsabilizzazione, talvolta, può fare miracoli. Acquisivamo fiducia in noi stessi e smussavamo da soli gli angoli più spigolosi del nostro carattere. Avevamo un rapporto franco e leale con la direttrice, che era una *convinta antinazista* e non ne faceva mistero. Disprezzava Hitler per il suo fanatismo, il suo odio razziale, il suo folle antisemitismo³².

Nell’autunno del 1944, Helga dovette però ritornare nuovamente a Berlino, a causa dell’imperversare della guerra. L’isola felice di Eden – dove ciascuno collaborava alla sopravvivenza di tutti senza che obbedire significasse necessariamente *non pensare* – rappresentò per Helga uno dei periodi più felici della sua vita. Rientrata a malincuore nella capitale, gli occhi della bambina dovettero assistere subito a questo scenario: distruzione, fame, disperazione, bombardamenti di giorno e di notte. “Quando urlano le sirene si corre in cantina; una volta cessato l’allarme, si ritorna nelle case. È un continuo andare su e giù per

²⁹ *Ivi*, p. 22.

³⁰ *Luca*, 18, 8.

³¹ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 39.

³² *Ivi*, p. 43.

le scale, e all'affanno si aggiungono il costante terrore e lo sfinimento per la fame³³.

La splendida Berlino, roccaforte di quel Reich che si annunciava millenario, si ridusse in poco tempo a una città fantasma. La popolazione, costretta “a considerare l'igiene personale un lusso e un pasto caldo un concetto astratto”, era quasi del tutto priva di luce elettrica, gas e acqua. “Alla stazione della S-Bahn – annota la Schneider – dagli altoparlanti Goebbels farneticava di vittoria e liberazione, mentre la gente, ferma a grappoli, ascoltava in silenzio senza commentare. I volti erano tesi e tradivano uno scetticismo ormai stanco³⁴.”

La prima volta che vide la cantina della casa di famiglia, buia e piena di gente, Helga ritrovò la matrigna e anche il nonno acquisito, uomo dagli occhi chiari e buoni che anche in passato aveva dimostrato grande affetto nei suoi confronti. Quel rifugio sotterraneo, che a causa dei bombardamenti si trasformò ben presto in una vera e propria abitazione stabile, divenne uno strano ricettacolo di anime diversissime tra loro:

Dopo una magra cena la matrigna mi sistemò sulla parte superiore di un rudimentale letto a castello suggerendomi di dormire. Mi aveva chiesto poche cose del collegio, mi aveva detto poche cose della loro vita. Poco dopo si affacciò il nonno acquisito per darmi la buonanotte. “Mi piacerebbe che mi chiamassi Opa”, disse, gentile “io sono qui nel caso tu avessi bisogno di qualcosa. Cerca di riposare”. Ma io ero troppo scossa. Mi sentivo spaesata e infelice. Continuavo a guardarmi intorno, a guardare cose e persone, povere cose e povere persone in una tetra cantina illuminata da una sola lampada a petrolio che proiettava lugubri ombre sul muro. Una vecchia stava pregando avvolta in un assurdo vestito di taffetà nero. “La vuole smettere?” ruggi, cattivo, un uomo anziano, lanciando alla donna esasperati sguardi di rimprovero. Ma la vecchia rispose, tranquilla: “Farebbe bene anche a lei, Herr Hammer, a mettersi in comunicazione col Signore”. L'altro rispose sprezzante. “Un Dio che permette questa guerra non merita nessuna preghiera!”³⁵.

La lunga assenza di Helga dalla casa di famiglia aveva reso difficile anche il rapporto con il fratellino della piccola, Peter. Influenzato dalla cieca sottomissione tedesca della matrigna, il bambino si distaccò sempre di più dalla sorella, “come se gli eventi, gravi e minacciosi, lo avessero prosciugato³⁶”. La mancanza di calore e la perdita di ogni istintivo affetto si intensificò in maniera ancora più marcata dopo ciò che accadde una mattina del 1944:

Allora abbandono una gelida sala per trasferirmi in una gelida cucina, dove Peter si sta esibendo davanti alla matrigna in uno dei suoi soliti spettacoli, che consistono nell'imitare in tono di buffa litania i discorsi di Goebbels, come se fossero filastrocche imparate in cortile: “... gliela faremo vedere a quegli istigatori imperialisti, a quella sottospecie umana dei bolscevichi... al nemico la sconfitta definitiva... occhi per occhio, dente per dente... la vittoria finale... *Kameraden!*”. Gli piace accompagnare la recita con gesti affettati, come usano fare certi politici megalomani, e rendere la voce bassa e subdolamente faziosa; naturalmente non manca l'urlo finale “*Heil Hitler!*”. Quanto è diverso dai bambini che ho conosciuto nel collegio di Eden! Terminato lo spettacolo la matrigna applaude divertita [...], si compiace di Peter perché è riuscita a plasmarlo come avrebbe voluto fosse un figlio suo;

³³ *Ivi*, p. 57.

³⁴ *Ivi*, p. 39.

³⁵ *Ivi*, pp. 55-56.

³⁶ *Ivi*, p. 62.

probabilmente lui è il figlio che avrebbe desiderato, mentre io sono sicuramente la figlia che non avrebbe mai voluto avere. Ma io non posso perdonarle quello che ha fatto a mio fratello! Lo ha ammaestrato inculcandogli l'idea di una presunta razza superiore, di cui l'angioletto Peter si crede l'esemplare perfetto³⁷.

Il carattere peculiare dell'esperienza di questa bambina si manifesta così anche nel suo costituirsi come punto di vista "interno" alla stessa popolazione tedesca. Erano davvero stati quasi tutti ciechi, sordi e muti, come scrive Levi, di fronte alla furia di Hitler e alla Shoah? Davvero tutti sapevano, ma si erano dimostrati "una massa di 'invalidi' intorno a un nocciolo di feroci"³⁸? Anche in questo caso si tratta di capire, o meglio di capirli, "non il manipolo dei grandi colpevoli, ma loro, il popolo. Quelli che avevo visti da vicino, quelli tra cui erano stati reclutati i militi delle SS, e anche quegli altri, quelli che avevano creduto, che non credendo avevano taciuto, che non avevano avuto il gracile coraggio di guardarci negli occhi, di gettarci un pezzo di pane, di mormorare una parola umana"³⁹. Ebbene la Schneider, che ebbe la capacità di non conformarsi e di restare una "voce fuori dal coro" sin da piccola, si esprime con queste parole:

La nostra infanzia è stata infestata da una feroce propaganda antiebraica e quotidianamente abbiamo assistito al manifestarsi dell'antisemitismo. Fin da piccoli abbiamo visto le vetrine infrante dei negozi degli ebrei e le saracinesche imbrattate con la parola *Jude*. La gente la pronuncia con prudenza, con diffidenza, con imbarazzo o con timore, come se si riferisse a una malattia contagiosa; talvolta con un cieco disprezzo, frutto naturale di una propaganda secondo la quale "l'avvelenatore di tutti i popoli è il giudaismo internazionale". Tutti sappiamo che gli ebrei debbono portare la stella giudaica appuntata sul petto, che Hitler ha fatto bruciare le sinagoghe, che agli ebrei è stato vietato farsi crescere la barba. *Tutti indistintamente sanno che la Gestapo cerca ovunque gli ebrei per arrestarli e deportarli nei campi di concentramento e tutti sono stati ampiamente avvertiti che nascondere ebrei comporta la fucilazione, mentre denunciarli assicura dei vantaggi*. La gente rinnega i parenti ebrei e tronca amicizie un tempo saldissime con persone anche solo lontanamente sospettate di essere di origine ebraica. Si sente persino parlare di figli che rinnegano i genitori o, peggio, che li denunciano alle autorità e, al contrario, di gente che ha rischiato la vita per proteggere o nascondere degli ebrei. Perché mio fratello non apre gli occhi?⁴⁰.

In questa quasi totale indifferenza della popolazione tedesca, restarono poche tracce di civiltà e di solidarietà nei confronti degli oppressi. Eppure, Adolf Hitler non era né un folle, né un ingannatore, né tanto meno "un bohémien vanitoso che viene dalla strada", come lo definì il presidente Hindenburg nel 1931. "Che alcuni lo temano – aggiunse – ecco una cosa che veramente va al di là della mia comprensione"⁴¹.

Per un verso, soprattutto in Germania, era possibile che i tedeschi non fossero a conoscenza di tutti i particolari che riguardavano i campi di concentramento; l'ordine dei gerarchi di mantenere del tutto segrete le caratteristiche del sistema terroristico – rendendo così l'angoscia della gente indeterminata e ancora più

³⁷ *Ivi*, p. 63.

³⁸ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986, p. 138.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 65.

⁴¹ Stralcio di un discorso pronunciato dal Presidente del Reich, Hindenburg, in occasione di una riunione con il generale Schleicher e il vescovo di Münster il 4 febbraio 1931.

profonda – si rivelò molte volte efficace. Perfino molti funzionari della Gestapo ignoravano cosa avvenisse all'interno dei Lager e la maggior parte degli stessi prigionieri aveva un'idea assai imprecisa del funzionamento del loro campo e dei metodi che vi venivano impiegati. Le notizie che trapelavano dai giornali erano inoltre scarse e molte volte infondate, vista l'opera di censura e di falsificazione operata dallo Stato autoritario⁴².

D'altro canto, tuttavia, nella civile Europa quasi tutti sapevano, più o meno diffusamente, anche soltanto dell'*esistenza* dei campi. Erano pochi coloro che non avessero un conoscente o un parente in un Lager e inoltre i tedeschi avevano assistito direttamente allo svilupparsi della barbarie antisemitica, come testimonia la stessa Schneider riferendosi alla sua infanzia. Molti tedeschi avevano saputo qualcosa dalle radio straniere e molti altri ancora, forse, avevano incontrato schiere miserabili di detenuti che camminavano dalle stazioni ferroviarie verso i campi sotto la dura sorveglianza di qualche SS. Quindi, a dispetto delle varie possibilità d'informazione, gli uomini di allora, come nota Levi, “non sapevano perché non volevano sapere, anzi, perché *volevano non sapere*”⁴³. In questo modo, l'individuo avrebbe potuto conquistare e difendere la sua ignoranza, in modo che proprio quest'ultima gli permettesse di *giustificarsi* sufficientemente della sua adesione al nazismo. “Chiudendosi la bocca, gli occhi e le orecchie, egli si costruiva l'illusione di non essere a conoscenza, e quindi di non essere complice di quanto avveniva davanti alla sua porta”⁴⁴.

Infatti nella prima metà del secolo appena passato è così avvenuto incredibilmente qualcosa di paradossale, che un intero popolo civile abbia cioè obbedito e osannato fino alla catastrofe un piccolo “istrione la cui figura oggi muove al riso”⁴⁵. È avvenuto davanti “ai miei occhi”, osserva la Schneider; quindi, come scrive Levi, può accadere di nuovo. È forse poco probabile che si verifichino daccapo e simultaneamente tutti i fattori che avevano scatenato la brutalità nazista. Tuttavia, la violenza è ogni giorno “sotto i nostri occhi: serpeggia, in episodi saltuari e privati o come illegalità di stato, in entrambi quelli che si sogliono chiamare il primo e il secondo mondo, vale a dire nelle democrazie parlamentari e

⁴² Sara Fantini, *Notizie dalla Shoah. La stampa italiana nel 1945* (compendio), Proedi, Milano 2006, p. 7. Solo qualche testata della stampa italiana riportava, già agli inizi del 1944, alcune informazioni chiare riguardo a ciò che stava accadendo agli ebrei. Il 4 maggio l'*Avanti!* riporta la seguente notizia: “I campi prima riservati ai prigionieri di guerra, durante i mesi dell'occupazione sono stati trasformati dalla ferocia dei tedeschi e dalla rabbia fascista insieme congiunte in centri di deportazione per detenuti politici, per gli elementi comunque pericolosi; soprattutto sono stati riempiti da centinaia di italiani perseguitati braccati razzisti perché israeliti”. O ancora, il 30 maggio dello stesso anno, dal “Corriere dell'Emilia”: “Le rivelazioni dei delitti di guerra tedeschi continuano. La più grave è quella comunicata dall'agenzia di informazioni polacca del Comitato di Lublino (governo polacco di Polonia) secondo la quale circa 1.300.000 persone sono state assassinate dai tedeschi nel campo di concentramento di Chelmo (distretto di Kolo)”.

⁴³ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 161. Su questo specifico problema si veda almeno Peter Fritzsche, *Vita e morte nel Terzo Reich*, Laterza, Roma-Bari 2010 e Eric Johnson-Karl-Heinz Reuband, *La Germania sapeva. Terrore, genocidio, vita quotidiana: una storia orale*, Mondadori, Milano 2008.

⁴⁴ *Ivi*, p. 162.

⁴⁵ *Idem*, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 164.

nei paesi dell'area comunista"⁴⁶. Proprio per questo la conoscenza e la memoria dovrebbero rappresentare i *valori* fondamentali del nostro tempo. Esse incarnano pur sempre una straordinaria garanzia di *libertà* per quegli uomini che, in ogni epoca e in ogni luogo, abbiano il coraggio di ribellarsi a tutto ciò che dall'esterno danneggia la loro volontà e i loro diritti.

"*Se comprendere è impossibile, conoscere è necessario*"⁴⁷. Sapere e far sapere. Questo era l'unico modo di prendere le distanze dal nazismo. Non a caso tutte le dittature hanno cercato e cercano tuttora di alterare la memoria storica, di distruggerla o anche di cancellarla del tutto.

Nel mio scaffale – ricorda Levi –, accanto a Dante e Boccaccio, tengo il *Mein Kampf*, la "Mia battaglia" scritta da Adolf Hitler molti anni prima di arrivare al potere. Quell'uomo funesto non era un traditore. Era un fanatico coerente, dalle idee estremamente chiare: non le cambiò né le nascose mai. Chi aveva votato per lui aveva certamente votato per le sue idee. Nulla manca in quel libro: il sangue e il suolo, lo spazio vitale, l'ebreo come eterno nemico, i tedeschi che impersonano "la più alta umanità sulla terra", gli altri paesi considerati apertamente come strumenti per il dominio tedesco. Non sono "belle parole"; forse Hitler ne disse anche altre, ma queste non le smentì mai⁴⁸.

Neppure è facile sostenere che l'antisemitismo fosse sconosciuto o impopolare in Germania e nel resto d'Europa. "È dunque carico di conseguenze il fatto che – come afferma Raul Hilberg – nel momento in cui Hitler giunse al potere, l'immagine esistesse già, che i tratti del modello fossero già fissati. Quando Hitler parlava degli ebrei, parlava ai tedeschi un *linguaggio familiare*"⁴⁹.

La stessa Schneider allude chiaramente al fatto che l'odio verso gli ebrei si fosse costituito sin dall'inizio come il *fondamento* del verbo nazista; esso era anzi "di natura mistica – come lo definisce Levi –, gli ebrei non potevano essere 'il popolo eletto da Dio' dal momento che tali erano i tedeschi"⁵⁰. L'odio per gli ebrei non era marginale al nazismo: ne era il centro ideologico e questo la maggioranza dei tedeschi lo sapeva:

A Eden – scrive Helga – ho sentito dire cose orrende del Führer; la direttrice non aveva peli sulla lingua. Sosteneva che Hitler stava trascinando la Germania verso la catastrofe, che era un pazzo megalomane e un terribile razzista; che odiava i negri, i ballerini, i poeti, i preti e che faceva bruciare i libri degli scrittori ostili al nazismo. La direttrice diceva che Hitler perseguitava gli ebrei persino fuori dalla Germania, facendoli arrestare dalla Gestapo insieme ai loro bambini per deportarli nei campi di concentramento. Era successo anche a sua sorella. La donna, già vedova, era stata arrestata insieme alle sue due figlie, gemelle di nemmeno tre anni, e deportata in un campo di concentramento in Polonia, con l'accusa di aver inquinato la razza ariana sposando un ebreo⁵¹.

⁴⁶ *Ivi*, p. 164.

⁴⁷ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 175.

⁴⁸ *Idem*, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 146-147.

⁴⁹ Raul Hilberg, *La distruzione degli ebrei in Europa*, vol. I, trad. it. di Frediano Sessi e Giuliana Guastalla, Einaudi, Torino 1995, p. 13.

⁵⁰ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 146-147.

⁵¹ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 60.

Meditare sulla forza dei dittatori di plasmare le menti è un dovere di tutti. Ciascuno deve sapere o ricordare che Hitler e Mussolini, quando parlavano in pubblico, venivano creduti, ammirati, applauditi, adorati addirittura come degli dei.

Erano “capi carismatici”, possedevano un segreto potere di seduzione che non procedeva dalla credibilità o dalla giustezza delle cose che dicevano, ma dal modo suggestivo con cui le dicevano, dalla loro eloquenza, dalla loro arte istrionica, forse istintiva, forse pazientemente esercitata e appresa. Le idee che proclamavano non erano sempre le stesse, e in generale erano aberranti, o sciocche, o crudeli; eppure vennero osannati, e seguiti fino alla morte da milioni di fedeli⁵².

Questi fedeli, e fra questi anche i diligenti esecutori di ordini disumani, non erano aguzzini nati, non erano, insomma, dei mostri: erano uomini qualunque. Persino il Führer, secondo la Schneider, lo era. Fu proprio nel dicembre del 1944 che la piccola Helga lo incontrò: “un volto dal colorito grigiastro, che somiglia davvero poco a quello dei tanti ritratti appesi nel bunker”⁵³. La bambina vide così in prima persona quello che la potentissima propaganda tedesca ritraeva come “il grande Führer del Reich, il capo delle forze armate tedesche, il capo di tutti noi!”⁵⁴: Adolf Hitler.

Mentre il rigido inverno di quell’anno stava mettendo a dura prova l’intera popolazione berlinese, ormai prostrata dalla guerra, Helga e il piccolo Peter vennero inseriti dalla sorella della matrigna, zia Hilde – che lavorava a stretto contatto con Goebbels presso il ministero della Propaganda – nella cerchia di coloro che allora venivano definiti come *piccoli ospiti del Führer*. Si trattava dell’ennesima iniziativa di propaganda, per la quale un piccolo gruppo di bambini tedeschi in qualche modo “privilegiati” veniva scelto per trascorrere ventiquatt’ore nel bunker della Cancelleria del Reich. Si trattava di mostrare al mondo intero che la Germania si occupava amorevolmente dei suoi “figli”, quegli stessi figli che un giorno avrebbero incarnato “la missione”⁵⁵ del popolo tedesco sulla Terra:

Un pomeriggio piovoso, appena tornati dal rifugio dopo un attacco aereo pesantissimo, Peter mi trascina nella gelida sala da pranzo per farmi una comunicazione importante: “Lo sai che andremo nel bunker della Cancelleria?” Sta lì, gambe divaricate, pugni sui fianchi e sguardo elettrizzato, in attesa della mia reazione. “Chi è che andrebbe nel bunker?” domando con scarso interesse. “Tu e io!” [...]. Mio fratello mi fissa incredulo, e il suo viso si sta sempre più rabbuiando. Non riesce proprio a concepire che qualcuno possa non condividere la sua passione per il Führer. “Non ci vengo!” grido, indignata per la sua prepotenza. “Non ci vengo perché il Führer è cattivo! Non voglio vedere il Führer perché manda i bambini nei campi di concentramento e fa bruciare i libri degli scrittori!”. Peter mi lancia uno sguardo sconcertato come se gli avessi fatto a pezzi un idolo e protesta, furioso: “Nei campi di concentramento ci vanno solo i bambini ebrei, ma noi non siamo bambini ebrei!”. E si mette a tirare calci a un buffet coi cristalli già frantumati. “La direttrice ha detto che nessun bambino deve andare in campo di concentramento!” esclamo, infiammata di sdegno. “La direttrice ha detto che nessuna persona deve andarci!” [...]. Peter mi guarda con aria frastornata perché non afferra il punto della questione. Allora scrolla le spalle e dichiara: “Va bene, allora andrò io nel bunker insieme a Mutti e mangeremo anche le tue salsicce!”. E comincia a saltare sulle molle di una

⁵² Primo Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 175.

⁵³ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 81.

⁵⁴ *Ivi*, p. 82.

⁵⁵ Giorgio Galli (a cura di), *Il Mein Kampf di Adolf Hitler*, Kaos Edizioni, Milano 2006, p. 322.

poltrona ripetendo, dispettoso come una scimmia: “Mangeremo anche le tue salsicce e dirò al Führer che sei bugiarda!”⁵⁶.

Pochi giorni dopo, confermata la “visita” al bunker, Helga e Peter salirono su un autobus insieme a un'altra decina di bambini per avviarsi alla Cancelleria del Reich. “Non ci voglio andare – ripete Helga –, l'avevo detto a Hilde, ma lei si è arrabbiata. Ha risposto che non mi rendo conto di quanto io sia fortunata, la matrigna mi ha dato dell'ingrata [...]. Io non ci voglio andare, ma non ho voce in capitolo”⁵⁷. In una Berlino che bruciava tra macerie, rovine e morte, il vecchio autobus giunse poco dopo presso gli archi della Porta di Brandeburgo, già testimone delle trionfali parate hitleriane. Marianne, amica di infanzia di Hilde, che si sarebbe occupata dei bambini insieme ad altre madri, esclamò, con il suo aspetto “vistosamente ariano”⁵⁸: “Siamo arrivati! Da questo momento in poi esigo massima disciplina! Devo scendere a sbrigare un paio di formalità”⁵⁹.

Ciò che si presentò davanti ai loro occhi era proprio l'ultima dimora di Adolf Hitler. Frutto di un'architettura senza futuro, essa si presentava come “un angusto dedalo di morte” nel quale, malgrado la fine e la disfatta fossero vicine, “viveva ancora una disciplina ottusa e pedante”⁶⁰. Un pesante portello di ferro si sollevò con minacciosa lentezza per inghiottire i suoi “visitatori”. “Nudi gradini conducono dabbasso. Marianne ci precede, e tutti incespichiamo dietro a lei come un gregge di pecore stordito. Ci investe un'ondata d'aria calda e umida, rabbrivisco. Infine ci troviamo radunati in un tetro corridoio male illuminato. Annaspo, spaesata. Poi mi volto indietro e, con un senso di orribile angoscia, vedo il portellone rinchiudersi alle nostre spalle. Il respiro mi si gela in gola”⁶¹. Condotti rapidamente in una sorta di dormitorio, i bambini vennero subito sottoposti a una visita per controllare il loro stato di salute. “Le facce si fanno lunghe. – Dobbiamo verificare se non state covando un malanno, – spiega lei, indifferente ai nostri stomaci vuoti. – Non vorrete certo trasmettere al Führer qualche malattia!”⁶². All'ora di pranzo i bambini poterono finalmente sfamarsi, divorando tutto quello che desideravano:

Anni dopo – nota la Schneider – avrei saputo molte cose sulla fame che aveva sofferto la popolazione berlinese e sugli agi di cui avevano goduto fino all'ultimo ufficiali del comando della Wehrmacht, uomini delle SS, ma anche borghesi protetti dal vertice per questo o quell'altro motivo. Mentre nelle cantine della gente comune erano le candele di sego a fornire una parvenza di luce, i rifugi dei potenti – ad esempio i massimi direttori della Reichsbank, le cui ville si trovavano a Dahlem – erano dotati di centrali elettriche d'emergenza, inoltre disponevano di grandi scorte di vini, liquori, generi alimentari pregiati, sigarette estere, oltre che naturalmente di sapone, dentifricio, carta igienica e altri beni di prima necessità⁶³.

⁵⁶ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., pp. 60-61.

⁵⁷ *Ivi*, p. 68.

⁵⁸ Helga Schneider, *Io, piccola ospite del Führer*, cit., p. 18.

⁵⁹ *Ivi*, p. 29.

⁶⁰ *Ivi*, p. 31.

⁶¹ *Ivi*, p. 32-33.

⁶² *Ivi*, p. 39.

⁶³ *Ivi*, p. 60.

Il Führer, ricorda la Schneider, non voleva che qualcuno gli ricordasse che la popolazione tedesca stava morendo di fame e che i bambini berlinesi che avrebbe ricevuto erano stanchi e denutriti. Così “avevano deciso che fosse il caso di darci un pò di colore mettendoci sotto la lampada al quarzo. Il resto del soggiorno sarà poi scandito dalla somministrazione di vitamine e olio di fegato di merluzzo. Noi non dovevamo allignare fame e malattia nella Germania sognata dal Führer”⁶⁴.

Un giorno, durante la permanenza al bunker, arrivò la comunicazione che i bambini sarebbero stati ricevuti dal Führer. “Peter si illumina di gioia. Sembra che gli abbiano promesso di incontrare Babbo Natale in persona! [...]. Per lui il Führer è un punto di riferimento, è il capo dei capi, il padre di tutti; per lui il Führer è Dio”⁶⁵. I bambini vennero così preparati con puntiglioso impegno all’incontro, finché giunse il fatidico giorno:

Ma ecco, sentiamo dei rumori e da una porta sulla sinistra entra un gruppo di giovani SS che si dispone lungo la parete di fronte a noi. Li segue una donna in uniforme che regge un cesto. Nella sala c’è un silenzio assoluto, mentre il mio stomaco si contrae in uno spasmo nervoso. E finalmente arriva lui, Adolf Hitler, il Führer del Terzo Reich! Avverto un leggero ondeggiamento tra le file mentre il Führer avanza lentamente. Tutti scattiamo sull’attenti, alziamo la mano e gridiamo “*Heil Hitler!*”. Abbiamo parlato troppo forte, e il viso del Führer tradisce un guizzo di fastidio. Mentre Hitler avanza verso di noi, io lo fisso senza fiatare. Quante cose ho sentito dire su di lui, dalle più entusiastiche alle più spregevoli! Cammina piano, le spalle lievemente curve, il passo strascicato: non posso crederci! *Sarebbe questo l’uomo che ha fatto delirare le folle?* Io vedo invece un vecchio dai movimenti stentati. Noto che ha un lieve tremolio alla testa e che il braccio sinistro pende inerte lungo il suo fianco come se fosse di gesso. Sono davvero incredula!⁶⁶.

Come scrisse Hannah Arendt, riferendosi ad Adolf Eichmann, “l’orrido può essere non solo ridicolo ma addirittura comico”⁶⁷. La *banalità del male* si svela così in tutta la sua mediocrità quando il Führer, dopo aver dato la mano ai primi bambini della fila, si avvicina infine alla piccola Helga:

Il mio cuore perde un paio di colpi e arrossisco violentemente. Temo di svenire, di stramazzone ai piedi del Führer, anche se è l’ultima cosa che desidero accada. Adolf Hitler mi tende la mano e mi fissa negli occhi. Ha uno sguardo penetrante che mi imbarazza. Nelle sue pupille c’è uno strano luccichio, come se un folletto ci ballasse dentro. La stretta del Führer è molle e ne sono sconcertata. Sarebbe questa la mano dell’uomo che guida il destino della Germania? La mano è calda e sudaticcia come quella di un malato febbricitante. Ne ricevo un’impressione sgradevole e sono tentata di ritirare la mia, ma mi domino. Allora imprimo sul mio viso un sorriso forzato e nello stesso tempo sbircio le SS. Mi fucilerebbero se si accorgessero del mio disagio? Dinanzi al grande Führer del Reich non ci si può sentire a disagio! È un crimine! [...]. Adolf Hitler mi chiede: “Come ti chiami?”. “Helga” rispondo. Mi dimentico di dire “*mein Führer*”. Segue una pausa. Ho l’impressione che Hitler cerchi qualcosa da dire, qualcosa come: “Soffrite molto per questa guerra?”. Oppure. “Come va la distribuzione dei viveri in città?”. Invece mi chiede: “Ti piace stare nel bunker della Cancelleria, Helga?”⁶⁸.

⁶⁴ *Ivi*, p. 43.

⁶⁵ *Ivi*, p. 78

⁶⁶ *Idem, Il rogo di Berlino*, cit., p. 79.

⁶⁷ Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 56.

⁶⁸ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 80.

Questo era dunque il grande Führer del Terzo Reich, il comandante di un esercito sterminato, il capo di uno degli stati più potenti d'Europa.

I mostri esistono, ma sono troppo pochi per essere veramente pericolosi; sono più pericolosi gli uomini comuni, i funzionari pronti a credere e a obbedire senza discutere, come Eichmann, come Höss comandante di Auschwitz, come Stangl comandante di Treblinka, come i militari francesi di vent'anni dopo, massacratori in Algeria, come i militari americani di trent'anni dopo, massacratori in Vietnam. Occorre dunque essere diffidenti con chi cerca di convincerci con strumenti diversi dalla ragione, ossia con i capi carismatici: dobbiamo essere cauti nel delegare ad altri il nostro giudizio e la nostra volontà⁶⁹.

La figura sciupata e dai lineamenti sfatti, intorno ai cui occhi "si spiega un fitto ventaglio di rughe"⁷⁰ come quelle di un "vecchietto malato"⁷¹, era lo stesso uomo dal quale dipendeva il destino della Germania e del mondo intero. Proprio lui, dopo aver regalato a ciascuno dei suoi piccoli ospiti una "barretta di marzapane", ha augurato a tutti "buona fortuna"⁷².

"Lasciami andare madre"

Sei stata davvero un'irriducibile nazista, madre, o hai detto tutte quelle cose orrende per aiutarmi a odiarti? (Helga Schneider, *Lasciami andare madre*)

Perché parlare di Helga Schneider in un lavoro dedicato alla Shoah?

A Milano, due anni fa – annota la scrittrice – ero stata invitata a partecipare a una commemorazione del cinquantenario delle leggi razziali. Tra gli intervenuti, in un teatro stracolmo, vi erano uno storico, uno scrittore, rappresentanti della vita culturale milanese, due deportate ai campi di sterminio nazisti, e io - figlia di una guardiana di Auschwitz - Birkenau. Durante una pausa dei lavori mi si avvicinò una donna, sopravvissuta a Birkenau. Mi fissò negli occhi, poi esplose a bruciapelo: "Io la odio!". Rimasi per un istante senza parole. "Perché? Perché mi odia?" domandai dopo essermi ripresa. "Perché sua madre era una guardiana a Birkenau, io credo anche di ricordarmela. Era una bionda dalla mano pesante che un giorno mi spacò gli incisivi con uno sfollagente. Era così, non è vero? Una biondona robusta...". E mi fissava con risentita aggressività⁷³.

La Schneider incarna così un punto di vista diverso relativamente all'esperienza dei campi. Non si tratta infatti della testimonianza di una sopravvissuta alla deportazione, come nel caso di Levi, Améry o Wiesel, bensì della visione di una *figlia della Shoah*. Pur non avendo vissuto né visto direttamente l'orrore dei Lager, Helga ne è in qualche modo divenuta "figlia indiretta" soprattutto per il ruolo della madre, che proprio a Birkenau fu stimata e ammirata come una delle guardiane più efficienti del campo, una vera e propria "impiegata modello"⁷⁴. La testimonianza della Schneider si innalza inoltre a *domanda universale* sulla responsabilità di chi collaborò direttamente ai meccanismi totalitari. Si può davvero arrivare all'odio e

⁶⁹ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 176.

⁷⁰ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 81.

⁷¹ *Eadem*, *Io, piccola ospite del Führer*, cit., p. 117.

⁷² *Eadem*, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 82.

⁷³ *Eadem*, *Lasciami andare madre*, cit., pp. 24-25.

⁷⁴ *Ivi*, p. 11.

alla distruzione di un popolo intero soltanto per conformità e ossequio agli ordini di un sistema?

Il 6 ottobre del 1998, in una stanza d'albergo di Vienna, Helga si prepara a fare visita alla madre. Sono passati ventisette anni dal loro ultimo incontro. Quali sentimenti può provare una figlia nei confronti di una madre che rifiutò il suo ruolo di genitore per entrare a far parte dell'organizzazione di Heinrich Himmler? "Rispetto? – si chiede la scrittrice – Solo per la tua veneranda età – ma per nient'altro. E poi? Difficile dire: nulla. Dopotutto sei mia madre. Ma impossibile dire: amore. Non posso amarti, madre"⁷⁵.

Ventisette anni prima, nel 1971, Helga, che era ormai sposata e viveva in Italia con un figlio piccolo, Renzo, provò l'irrefrenabile bisogno di cercare la madre: la Schneider non l'aveva più incontrata da quando la donna aveva deciso di arruolarsi nelle SS e di abbandonare così i figli piccoli nella loro casa di Berlin-Niederschönhausen. In quell'occasione, provando gioia per la propria maternità, Helga partì da Bologna e raggiunse la madre a Vienna per riabbracciarla e farle finalmente incontrare il figlio piccolo: "Ma quel nipote che ti guardava con tanto incuriosito entusiasmo tu lo trattasti con distacco, negandogli il diritto di avere una nonna, così come negasti a me quello di avere finalmente una madre. Perché tu non volevi essere madre, fin da quando siamo nati hai sempre affidato ad altri me e mio fratello". Eppure nel Terzo Reich la maternità veniva ossessivamente esaltata, in particolare dal ministro della Propaganda, Joseph Goebbels, che la considerava come naturale radice del futuro dominio della razza ariana.

E avevi aperto un cassetto: un gesto antico, che prelude a un regalo, non è vero, madre? "Apri le mani". E me le riempisti di anelli, bracciali, gemelli da polso, ciondoli, spille, un orologio e un groviglio di collane e collanine. Per un attimo guardai tutto quell'oro senza capire. Poi capii, e fu come se mi bruciasse le mani. Dischiusi i palmi, e i gioielli tintinnarono sul pavimento. Mi fissasti sconcertata. "Volevo farti un regalo" dicesti infine con feroce candore. "Potrebbe servirti in caso di bisogno, non si sa mai nella vita". "Non lo voglio" risposi. Tu allora cominciasti a raccogliere gli oggetti, uno per uno, con accorata meticolosità. Quando sollevasti delicatamente una catenina ebbi un tuffo al cuore. Era una di quella catenine che si regalano alle bimbe per il loro quarto o quinto compleanno, una cosetta apparentemente leggera, ma di fattura assai pregiata. In quel momento un'immagine si sovrappose con agghiacciante nitidezza a quella di te che raccattavi il tuo oro: l'immagine di te che sospingi nella camera a gas la bambina della collanina. Fu in quell'istante che tutto si decise. Di una cosa fui certa: io, quella madre, non la volevo⁷⁶.

Dopo quell'incontro, Helga non volle più rivedere la madre, né tanto meno avere sue notizie. Un giorno di fine agosto del 1998 però arrivò una lettera da Vienna, "una busta stucchevole di colore rosa"⁷⁷. La scrivente si chiamava Gisela Freiherst e affermava di essere una cara amica della madre. "Appresi così che era ancora viva". Di recente la madre, stando a quanto diceva la lettera, era stata trasferita in una casa di riposo per anziani. Il suo stato di salute si era aggravato: usciva di casa e si smarriva, aveva molte perdite di memoria, dimenticava di chiudere i rubinetti dell'acqua, o peggio ancora, del gas, divenendo così un

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 17-18.

⁷⁷ *Ivi*, p. 13.

pericolo per sé e anche per gli altri. “Sua madre si sta avvicinando ai novant’anni – concludeva la lettera – e potrebbe andarsene da un giorno all’altro. Perché non prende in considerazione l’eventualità di incontrarla un’altra volta? Dopotutto, è sempre sua madre”⁷⁸. Queste parole, tra il semplice e il burocratico, scrive Helga, “mi turbarono profondamente”. Dopo il deludente incontro del 1971, Helga aveva sepolto il ricordo della madre in un oscuro angolo della memoria: “da molti anni ero convinta che la sepoltura virtuale fosse nel frattempo diventata reale”⁷⁹. Tuttavia, il desiderio di avere un altro confronto con lei si rivelò troppo forte. Così, illudendosi di poter finalmente trovare un gesto d’affetto in quella madre che non l’aveva mai desiderata, la Schneider decide di incontrarla, quasi rispondendo a una sorta di “oscuro richiamo”.

Oggi ti rivedo, madre, e ho il batticuore. Che cosa ci diremo? E se, come accadde nel 1971, vorrai parlare solo di te e del tuo passato – così appagante da farti sentire, dopo il crollo del nazismo, come annientata? Tenterai, come allora, di elogiare i tuoi ex-camerati, tra i quali, mi dicesti, vi erano “irreprensibili padri di famiglia”? Ricordo che facesti il nome di Rudolf Höss. Ti vantasti di averlo conosciuto bene, e di averne conosciuto e frequentato anche la moglie e i cinque figli. Dicevi che Höss era stato il miglior comandante di Auschwitz e che quando fu trasferito avevi provato un grande dispiacere. Non potevi più far visita a Frau Höss nella sua bella casetta nella SS-Siedlung all’esterno del recinto elettrificato – lo stesso contro il quale molti prigionieri tentavano di gettarsi per trovare una morte rapida e liberatoria [...]. Ma forse, madre, forse sei cambiata. Forse potremo finalmente parlare, come si parlano una madre e una figlia che non si vedono da ventisette anni – che per una intera vita non si sono parlate mai.

Il taxi arriva puntuale all’albergo. La Schneider e la cugina Eva, giunta appositamente dalla Germania per accompagnare Helga dalla madre, si recano dunque alla casa di riposo, che si trovava fuori Vienna. “*Coraggio* – mi esorta lei. ‘Ci sono io’. ‘Mi farà impressione’ prevedo. ‘Sarà molto invecchiata. Forse nemmeno la riconoscerò’. ‘Eh già’ conferma con affettuosa ironia. *Si sa, le madri invecchiano*”.

Poco dopo, il taxi si ferma davanti a un grande portone e le due donne vengono accolte dalla direttrice della struttura, Fräulein Inge. In quel momento, in un corridoio laterale, scrive Helga, “la vedo. Più che riconoscerla, *sento* che è mia madre. Avverto una sorta di brivido tra le scapole, e un violento tuffo al cuore. Com’è cambiata. La fisso da lontano. Com’è cambiata”⁸⁰. Helga muove a fatica qualche passo verso di lei: “no, non me l’aspettavo. Non mi aspettavo che la sola vista di mia madre mi avrebbe sconvolta a questo punto. Riuscirò mai a descrivere le sensazioni che si alternano in me in questo momento, e che non sono in grado di dominare?”⁸¹. E finalmente, stringendo le labbra e facendosi coraggio, avanza decisa verso la madre.

Mi fermo davanti a lei, in modo da costringerla ad alzare gli occhi su di me. Ecco, siamo l’una di fronte all’altra. È vecchia, esile, inconcepibilmente fragile. Non peserà più di quaranta chili. Lei che ventisette anni fa era ancora una donna sana, vigorosa, robusta. Non

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 13-14.

⁸⁰ *Ivi*, p. 29.

⁸¹ *Ivi*, p. 30.

riesco a reprimere un senso di infinita pietà. A un tratto mi punta addosso i suoi occhi azzurrissimi. Non li ricordavo così azzurri. Mi contemplano vitrei, gelidi, vuoti. Il viso è scarno e appuntito, la pelle grigiastra e diafana, il naso sottile e affilato. E il corpo, benché sia seduta, sembra un guscio vuoto sul punto di sgretolarsi. Le spalle sono gracili, il petto scavato. All'improvviso provo un'angoscia viscerale, biologica, per quel simulacro della mia futura senilità.

La paura di ritrovare in sé alcuni tratti della personalità dei genitori è caratteristica di ogni individuo che senta il bisogno di doversi emancipare dalle proprie radici per divenire compiutamente se stesso. Anche Ety Hillesum, ad esempio, riconosceva spesso di essere stata in conflitto con i genitori e in particolar modo con la madre, donna dal carattere impulsivo, esuberante e dominatore, che per lei rappresentava “il modello di ciò che non devo diventare”⁸². Tuttavia, nella faticosa ricerca di se stessa, Ety alla fine riuscì a liberarsi dalle influenze a volte “negative” che il legame con i genitori aveva su di lei, recuperando il rapporto a un livello più maturo e sereno. “Molte cose sono cambiate nel rapporto interiore con i miei genitori, molti legami soffocanti sono scomparsi, liberando così forze nuove per amarli davvero”⁸³. La Schneider invece, sin dall'inizio, avverte il legame con la madre come una sorta di “non-storia”, una pesante catena di cui Helga vorrebbe liberarsi, ma che invece si rinnova continuamente nella forma di una ferita profonda e lacerante.

“Io ti ho già vista” scandisce di colpo una voce che non le ricordo, una voce senile, dal timbro secco e poroso. Il cuore mi pulsa nella carotide. “Sei mia sorella?” chiede, rivolta più a se stessa che a me; ma subito rigetta l'idea. “No, è morta” dichiara cupa, con un gesto che sembra voler scacciare un pensiero scomodo. “Sono tua figlia”. “Chi?”. E inclina il capo tendendo l'orecchio, come se tentasse di afferrare l'eco di un suono remoto. Poi scuote recisamente la testa e dichiara con voce dura: “Anche mia figlia è morta” [...]. Ha mani lunghe, bianche, ossute e senili. Provo per quelle mani una sorta di ripugnanza. Per una frazione di secondo me ne vergogno, ma non posso farci niente: non ho imparato ad amarle nel loro progressivo sfiorire. “Sono tua figlia” ripeto, staccando a fatica lo sguardo da quelle mani. “NO!” si ostina lei. “Mia figlia è morta da molto tempo”. Allora le alzo il mento e scandisco con fermezza. “Guar-da-mi, sono-tua-figlia”. E senza darle tregua estraggo dalla borsa l'orsacchiotto e glielo metto sotto gli occhi⁸⁴.

Zakopane era un orsacchiotto che i genitori della Schneider comprarono in Polonia, nella città omonima, quando lei era ancora molto piccola. Helga e Peter si trovavano dalla nonna – che proprio in Polonia aveva un piccolo podere – perché, ancora una volta, la madre li aveva lasciati soli in casa, per seguire i suoi impegni politici. Un giorno di luglio del 1941 la nonna di Helga giunse di sorpresa a Berlino e trovò i due bambini affidati alla custodia di una sconosciuta. “Non era certo la prima volta che venivamo affidati alle cure di mani estranee, e la nonna, che già lo sapeva, andò su tutte le furie: pagò su due piedi la renitente bambinaia e la mandò senza tanti complimenti al diavolo”⁸⁵. Per tutto il pomeriggio la nonna attese invano il ritorno della madre. All'alba la donna non era ancora tornata e così, dopo

⁸² Citato in Isabella Adinolfi, *Ety Hillesum. La fortezza inespugnabile*, Il Melangolo, Genova 2011, p. 33.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Helga Schneider, *Lasciami andare madre*, cit., pp. 30-31.

⁸⁵ *Ivi*, p. 36.

colazione, la nonna pensò di distrarre i due bambini leggendo loro un libro di fiabe. In casa non c'erano libri per bambini, ma solo "un ingombrante scatolone pieno di copie del *Mein Kampf*. Forse mia madre aveva l'incarico di distribuirlo: all'epoca veniva diffuso capillarmente tra il popolo tedesco, e i giovani sposi lo ricevevano in omaggio come dono di nozze"⁸⁶. Quando la madre di Helga finalmente rincasò, la nonna la accolse livida di collera. A nulla erano valse le sue giustificazioni, inutilmente aveva provato a spiegare che, essendo un membro delle SS, quando il Reichstag la convocava, lei doveva affrettarsi subito. Fu allora che la nonna prese con sé i nipoti e li portò in Polonia.

Con una mossa sorprendentemente agile mi strappa l'orsacchiotto di mano e se lo accosta alla guancia. "Lo comprammo a Zakopane" mormora dopo un lento e laborioso sforzo per ricordare "insieme a... a un'altra cosa". Si arena. "Uno scoiattolo in peluche per Peter" le vengo in aiuto. Lei annuisce come in sogno. "Sì, uno scoiattolo. Andammo a riprenderci i bambini. Se li era portati via mia suocera, capisce? E telegrafò a Stefan, quell'arpia. E Stefan dovette chiedere la licenza che gli sarebbe spettata per Natale e andammo a riprendere i bambini. Stefan era molto arrabbiato, ma era tutta colpa di sua madre. Lei mi odiava e io... odiavo lei. E poi...". Dà un ultimo sguardo all'orsacchiotto e lo infila in una delle tasche del suo vestito di lana di un colore che ricorda le uniformi militari⁸⁷.

A un certo punto la donna sembra però tornare in sé. Si sporge verso la figlia e sgrana gli occhi urlando: "Helga! – è balzata all'indietro – è Helga! È arrivata mia figlia! È proprio lei, guardate!"⁸⁸. Ma subito la donna la osserva delusa e il suo volto diviene cupo e triste:

"Non è possibile. Non voglio. Non posso avere una figlia così vecchia!" Fa scivolare lo sguardo lungo il proprio corpo: "Sono ancora bella, io, e non sono affatto decrepita. Come posso avere una figlia che sembra una vecchia scatola?" Fräulein Inge la riprende: "Non deve essere scortese con le sue ospiti". "Ho detto solo la verità" replica lei, offesa. "Ho detto solo ciò che penso, è forse proibito?". Getta i fiori sul pavimento. "E non voglio questi fiori! Non sono ancora morta e non voglio questi fiori. Non sono nemmeno i miei preferiti, a me piacciono solo le rose gialle". Tace con una smorfia imbronciata, l'orsacchiotto saldamente stretto nel pugno. E di punto in bianco mi domanda. "Ti piace il mio vestito?" colta alla sprovvista annuisco meccanicamente. "Ti piace il colore?". "Sì" mento. "È lo stesso colore della mia uniforme"⁸⁹.

Helga appare come frastornata dalle reazioni della madre e dai suoi continui sbalzi di umore. La percezione è che questi ricorrenti cambiamenti di personalità, tra il senile e il patetico, il crudele e il sentimentale, non siano dovuti esclusivamente alla malattia della donna, quanto a qualcosa di più enigmatico, una sorta di *oscura ma consapevole finzione* che le fa ricordare solo ciò che lei "sceglie" di ricordare. Al centro di ciò che la stessa Helga definisce come un vero e proprio "palcoscenico" sta quella madre capace di mutare da un momento all'altro come un "camaleonte": "Pillole e sciroppi, ecco che cosa. E non sono affatto convinta che serva. Vogliono migliorare la mia memoria, ma che me ne faccio? – e aggiunge con aria astuta: *Tanto, quello che voglio ricordare lo trovo sempre al*

⁸⁶ *Ivi*, p. 37.

⁸⁷ *Ivi*, p. 38.

⁸⁸ *Ivi*, p. 40.

⁸⁹ *Ivi*, p. 46.

*solito posto, e il resto non mi interessa*⁹⁰. Helga inizia allora ad incalzarla con qualche domanda:

“Perché non mi racconti qualcosa?” la incito per rompere il ghiaccio. “Come ti trovi qui? Hai fatto amicizia con qualcuno?”. Non risponde subito. Emette un lungo sospiro, quasi un roco singhiozzo, e dichiara con aria cupa: “Stefan è morto”. Già. Mio padre è morto da tanto tempo ormai, ma lei lo ha annunciato come se fosse successo ieri. Le si stende sul volto una parvenza d’afflizione, ma poi a poco a poco nei suoi occhi si addensa una nube di arrogante malumore. “È meglio che sia morto!” esclama, cinica, astiosa. “Era cattivo, sì, era cattivo” si infervora. “Non faceva che mettermi i bastoni tra le ruote. Non voleva che mi occupassi di politica, ogni raduno era una tragedia. Non voleva che facessi carriera politica, capisci? Pretendeva che restassi a casa a pulire e cucinare e occuparmi dei bambini [...]. Come membro delle SS dovevo giurare, è normale, no? Dovevo giurare assoluta fedeltà e obbedienza fino alla morte”. “Perché avevi giurato se sapevi di avere due figli da allevare?” mi arrischio a chiedere. Lei alza la testa di scatto. “Volevo giurare! Volevo essere accettata come membro delle SS, lo volevo più di ogni altra cosa”. “Era più importante della tua famiglia?”. Annuisce. “Sì, ma tu non puoi capire. Nessuno può capire oggi...”⁹¹.

La formazione dello spazio interiore, che dovrebbe avvenire proprio attraverso il confronto costruttivo con la propria origine e con i propri legami naturali, subisce qui una dolorosa battuta d’arresto. Conoscendo a poco a poco il passato della madre, Helga non può che provare *estraneità* nei suoi confronti, un sentimento di *non-compiuta appartenenza* che la disarmava e la fa soffrire. Qui il disagio dell’anima diviene simbolo di una differenza troppo grande, di una insuperabile irriducibilità dell’individuo alla “dimora” materna che lo ospitava. La madre non è più ciò che le culture antiche raffiguravano come *albero della vita* – che con le sue radici saldamente piantate a terra generava un’ombra protettiva dove tutti i suoi figli potevano trovare rifugio – bensì *origine straniera*, legame opprimente di cui liberarsi ma che, nel suo essere non-scelto, risulta impossibile da cancellare. “Penso anche, madre, – scrive la Schneider – che solo odiandoti sarei finalmente capace di strapparmi dalle tue radici. Ma non posso. Non ci riesco”⁹². Così, come se un *demone* parlasse al suo posto, Helga continua a porre domande alla madre, a ritornare al suo passato da “perfetta e stimata” SS, senza mai darle tregua:

Succede in quel momento. È la svolta. Qualcosa in fondo alle mie viscere si ribella, suggerisce... “Domani ritornerò e ti porterò altri fiori – a patto che tu mi racconti di Ravensbrück”. Un ricatto in piena regola. Capto lo sguardo di disapprovazione di mia cugina, ma lo ignoro. “Voglio le rose gialle” dichiara mia madre, prepotente. “Le avrai se mi racconti di Ravensbrück”. Mi scruta attenta. “Perché vuoi sapere di Ravensbrück? Non c’era nulla di interessante a Ravensbrück”. I suoi occhi azzurri sono trasparenti. Candidi e trasparenti. Davvero madre? Gli esperimenti sulla rigenerazione dei muscoli o sui trapianti ossei non erano forse interessanti?⁹³.

Di fronte alla madre, Helga vive così un atroce sdoppiamento. Una parte di lei è paralizzata dall’orrore, l’altra, quasi agisse sotto il comando di una forza oscura, vuole sapere ad ogni costo. La verità sgorga dalle labbra di quella madre senza che il suo tono tradisca la benché minima emozione. “Mi folgora un pensiero. Che in

⁹⁰ *Ivi*, p. 74.

⁹¹ *Ivi*, pp. 55-56.

⁹² *Ivi*, p. 73.

⁹³ *Ivi*, p. 59.

me, nei miei geni, ci sia qualcosa di questa donna. Provo repulsione, disgusto, ma già lei reclama la mia attenzione. I ricordi la incalzano”⁹⁴.

La donna racconta che nel 1942 a Ravensbrück era stata assistente del dottor Ernest Grawitz, il medico che prese parte a quasi tutti gli esperimenti eseguiti dalle SS su cavie umane. Le vittime, cui non veniva prestata alcuna cura per alleviare le loro sofferenze, morivano tra dolori disumani, poiché i loro corpi dovevano servire esclusivamente al “progresso della scienza” e a dare fama e notorietà ai “grandi” ricercatori tedeschi. “*Non provavi compassione per quelle cavie umane?* chiedo a mia madre. Nel momento stesso in cui lo faccio, tuttavia, mi rendo conto dell’inutilità della domanda”. La donna indugia per un attimo, ma poi, con una sorta di ottusa arroganza risponde: “No, non provavo compassione – sembra che inciampi sulla parola ‘per quelle là’ – perché *si operava per il bene dell’umanità*”⁹⁵. Com’è noto, quei medici in realtà erano dei sadici personaggi che credevano alla presunta necessità di purificare il mondo da ciò che allora veniva definita come “gentaglia”: “la Germania – afferma la donna – doveva sbarazzarsi dell’ultimo Stück, dell’ultimo esemplare di quella razza ignobile”⁹⁶. E persino a Birkenau, dove venne trasferita in seguito e “promossa” a guardiana grazie al suo carattere duro e inflessibile, non aveva mai provato, a suo dire, alcun tipo di sentimento simile alla compassione o alla pietà: “il mio dovere era solo quello di obbedire. Fedeltà e obbedienza, nient’altro. La fedeltà è una grande valore, sappilo! – ora mi agita sotto il naso un dito pallido e severo”⁹⁷.

Ebbene, questa donna aveva demandato al Führer e alla causa dell’arianesimo la sovranità sulle sue emozioni, e ancora, a più di quarant’anni di distanza, difendeva quella scelta; ribadiva di aver subito un addestramento di disumanizzazione tale da non potersi permettere “il sentimentalismo della gente comune”⁹⁸, ricordava le altre SS come bravi e premurosi genitori con le loro famiglie, disprezzava il rancore del marito e della suocera che mai avevano compreso la sua scelta, affermava che i suoi figli non potevano che aver avuto un’infanzia felice perché “i miei figli erano ariani”⁹⁹ e “ci avrebbe pensato il Reich ai miei figli, meglio di una qualsiasi matrigna”¹⁰⁰.

La madre di Helga non si sentiva affatto imputabile delle colpe che la figlia le attribuiva. Similmente ad Adolf Eichmann, che al processo cercò di spiegare di non riconoscere se stesso come “colpevole nel senso dell’atto d’accusa”¹⁰¹, anche la donna era assolutamente convinta di non essere, nel fondo della sua anima, un individuo sordido e indegno. Quanto alla sua volontà e alla sua consapevolezza di agire, ella cercava di far capire a Helga che non si sarebbe sentita con la coscienza

⁹⁴ *Ivi*, p. 115.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 63-64.

⁹⁶ *Ivi*, p. 71.

⁹⁷ *Ivi*, p. 64.

⁹⁸ *Ivi*, p. 66.

⁹⁹ *Ivi*, p. 65.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 92.

¹⁰¹ Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 33.

a posto se non avesse fatto ciò che le veniva ordinato – favorire l’uccisione di migliaia di uomini, donne e bambini ebrei – con grande zelo e cronometrica precisione. Pur essendo stata condannata dal Tribunale di Norimberga a sei anni di carcere per crimini di guerra – in seguito al suo arresto avvenuto proprio nel campo di concentramento di Birkenau –, la donna sosteneva ancora che “se gli ordini prevedevano di soffocare nelle camere a gas milioni di ebrei, io ero pronta a collaborare”¹⁰². La maggior parte dei criminali nazisti si nascondevano così dietro agli ordini superiori, tentando di cancellare in questo modo la propria responsabilità e il proprio reato:

Queste affermazioni lasciavano certo sbigottiti. Ma una mezza dozzina di psichiatri aveva dichiarato Eichmann “normale”, e uno di questi, si dice, aveva esclamato addirittura. “Più normale di quello che sono io dopo che l’ho visitato”, mentre un altro aveva trovato che tutta la sua psicologia, tutto il suo atteggiamento verso la moglie e i figli, verso la madre, il padre, i fratelli, le sorelle e gli amici era “non solo normale, ma ideale”; e infine anche il cappellano che lo visitò regolarmente in carcere dopo che la Corte Suprema ebbe finito di discutere l’appello, assicurò a tutti che Eichmann aveva “idee quanto mai positive”. Dietro la commedia degli esperti della psiche c’era il fatto che egli non era evidentemente affetto da infermità mentale [...]; e in effetti Eichmann era normale nel senso che “non era una eccezione tra i tedeschi della Germania nazista”, ma sotto il Terzo Reich soltanto le “eccezioni” potevano comportarsi in maniera “normale”. Questa semplice verità pose i giudici di fronte a un dilemma insolubile, e a cui tuttavia non ci si poteva sottrarre¹⁰³.

Nel caso di Eichmann o in quello della madre di Helga, il concetto di uomo rappresenta, come direbbe Adorno, la vera e propria *parodia dell’uguaglianza* di tutto ciò che è fatto a immagine e somiglianza di Dio. Se gli ariani dovevano imitare colui che si diceva fosse l’unico vero intermediario mandato da Dio per salvare la Germania – il Führer –, allo stesso modo gli ebrei, portatori di diversità e di “cattiva” uguaglianza, dovevano essere, come tali, immediatamente distrutti. Quanto più si ascoltano Eichmann e la madre della Schneider, tanto più diviene evidente che la loro incapacità di provare delle emozioni e di esprimersi diversamente dal loro “abituale” linguaggio burocratico era del tutto legata a un’*incapacità di pensare*, intellettualmente e umanamente, dal punto di vista dell’*altro*. Helga dunque non riesce a comunicare con la madre, non perché la donna dica il falso, ma perché le parole e la presenza degli altri, e quindi la realtà in quanto tale, non la toccano. “La bugia ha il suono della verità e la verità ha il suono della bugia”¹⁰⁴. Come dichiarò Eichmann dinanzi ai giudici del Tribunale di Gerusalemme, “il linguaggio burocratico è la mia unica lingua”¹⁰⁵.

La vita di Helga si libra così sul silenzio: da una parte, il silenzio grande, profondo, radicale di Dio – quello dell’infanzia, della bambina che scalcia contro un albero come si scalcia contro Dio – e, dall’altra, il silenzio terribile e lacerante della madre – quello del rifiuto, delle mancate attenzioni, delle risposte non date.

¹⁰² Helga Schneider, *Lasciami andare madre*, cit., p. 125.

¹⁰³ Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., pp. 34-35.

¹⁰⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1954, p. 122.

¹⁰⁵ Eadem, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 56.

“Tutti indistintamente mi avevano tradita: mia madre, mio padre, la matrigna, la Germania, il mondo. La vita. Dio!”¹⁰⁶.

Ma il vuoto lasciato da Dio, che sembrava non avere pietà per “una bambina vestita di cenci, dalle scarpe consumate e dalla pelle nera per la sporcizia”¹⁰⁷, e quello lasciato dalla madre, che ancora si compiaceva del suo terribile passato, non restano in fondo due volti diversi di un’unica solitudine, quella dell’anima? “Quel vuoto mi pesa ancora, non riesco a liberarmene. È il vuoto più pesante che un essere umano possa sopportare; un vuoto che è come un nemico astuto sempre in agguato per farti cadere, per indebolirti, per renderti fragile e facile preda di consolazioni illusorie. Mi è costato molte lotte e molti dolori”¹⁰⁸.

Ebbene, proprio la forza dell’interiorità, quello stesso sguardo interiore così diviso tra la nostalgia per la voce di Dio e l’estraneità della dimora materna in cui abitava, fa però rinascere in Helga una debole *speranza*:

Le brillano gli occhi. Si porterà i propri errori nella tomba, penso con un brivido. “Io ero convinta della giustezza della soluzione finale, di conseguenza assolvevo i miei compiti con grande impegno e con persuasione. Il mondo non ci capiva”, aggiunge con voce ancora inasprita dal rancore “e alla fine tutti hanno concorso ad annientarci”. Mi guarda con un rammarico che si direbbe sincero. “Se hai sperato che avessi cambiato idea, mi dispiace doverti deludere. Io resto ciò che ero”. E conclude: “Ho detto la verità, *la verità che volevi*”. La verità che volevo... Nella saletta è calato un greve silenzio. Mia madre sembra persa in un suo remoto altrove. *È stata davvero sincera, o ha detto quello che pensava volessi sentirmi dire – qualcosa che mi aiutasse a odiarla definitivamente, a liberarmi di lei una volta per sempre?*¹⁰⁹.

Malgrado il rancore che prova ancora per lei, Helga non può non trovare nella madre qualcosa che si salva. Anche per questo il punto di vista della Schneider è differente dalle altre testimonianze della Shoah, poiché c’è dentro di lei una contraddizione insuperabile: da un lato, la condanna etica verso le azioni della madre e, dall’altro, il richiamo “originario” nei suoi confronti. Questa inconciliabilità caratterizzava e caratterizza tuttora la vita di Helga Schneider, tanto che il suo stesso modo di scrivere si presenta ancora, come direbbe Kierkegaard, nella forma di una vera e propria *comunicazione d’esistenza*. L’oscillazione tra il rancore verso quella “volenterosa carnefice” e l’affetto sentito per la donna che resta pur sempre sua madre è, nella sua scrittura, incessante. Proprio questo *aut-aut*, questa scelta inconciliabile, rappresenta dunque la cifra autentica della sua esistenza e della sua testimonianza. “Le avevo perdonato – scrive – il male che aveva fatto a noi, a suo marito, ai suoi figli... Ma quanto alle altre colpe di cui si era macchiata, il diritto alla condanna o al perdono apparteneva esclusivamente alle sue vittime”¹¹⁰.

Nel frattempo, in quella stanzetta della casa di riposo, l’orario di visita era ormai finito. “Mia madre sembra svegliarsi da un breve letargo. ‘Io non vengo!’

¹⁰⁶ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 136.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 135.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 153.

¹⁰⁹ Helga Schneider, *Lasciami andare madre*, cit., pp. 125-126.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 50.

proclama, diventando all'istante ruvida e bellicosa. 'Oggi non mangio. Devo parlare ancora con mia figlia'"¹¹¹. E proprio allora, in quel corridoio dove già si stavano propagando il brusio e il rumore tipici dell'ora di pranzo, accade qualcosa di inatteso, un improvviso istinto dell'anima che prevale sulle ragioni della morale, della storia, della giustizia:

Fräulein Inge ci precede verso la porta della sala da pranzo. Siamo per varcare la soglia, quando a un tratto mia madre svincola la mano dalla mia e con uno slancio repentino mi si avvinghia al collo. "Non lasciarmi" singhiozza "non andare via!". Intorno si fa silenzio. Solo il suo pianto risuona sotto le volte. Tutti ci osservano, costernati. Ora mia madre mi preme la testa contro il petto: "Resta con me, resta con me...". Fräulein Inge cerca di liberarmi dalla stretta di quelle braccia fragili e stecchite che rivelano, in quell'abbraccio stralunato, una forza inattesa. Mia madre singhiozza sempre più forte, si dibatte, poi all'improvviso comincia a baciarmi ovunque: mi bacia le maniche della giacca, i bottoni, la collana di perle, il revers con la spilla acquistata a Venezia in un giorno nebbioso. Mi bacia i palmi delle mani... è terribile. Insanabile sensazione di irrealtà. Ancora una volta mi chiedo chi ho di fronte. Guardo i suoi occhi fiduciosi che si riflettono nei miei, e penso: no, non la odio. Semplicemente, non la amo. *È come se si lacerasse un velo*. Ora la nostra storia è tutta qui. La storia mancata di una madre e di una figlia. Una non storia. Lasciami andare, madre"¹¹².

¹¹¹ *Ivi*, p. 126.

¹¹² *Ivi*, pp. 127-128.

“Di dubbia condotta morale e politica”.
**L’internamento femminile in Italia durante la Seconda
guerra mondiale**

di

*Annalisa Cegna**

Abstract: “Equivocal moral and political behaviour” refers to all those women who for various reasons were relegated under Fascism in special internment camps between 1940 and 1943. This paper describes the structures that exclusively housed women. It also speculates about who these women were, the reasons for which they were interned, and what led them to the total uprootedness from everyday life. Many experienced segregation as a parenthesis, but for others it was the beginning of a different life, always separate from their previous one. For some, therefore, it was the beginning of a “descent into hell” that would lead to Auschwitz and almost always death.

Premessa

“Di dubbia condotta morale e politica” è l’espressione che designava molte delle donne che a vario titolo il fascismo relegò in appositi campi di internamento tra il 1940 e il 1943. Una molteplicità di percorsi accomunati, come nel caso delle antifasciste investigate da Giovanni de Luna¹, da formule impersonali e burocratiche quali “la donna in oggetto”, “l’internata in oggetto”, riportate dai documenti con cui si dava seguito al provvedimento di reclusione. Centinaia di biografie dalle quali riaffiorano alcuni episodi salienti grazie alle carte d’archivio, parti di un puzzle di cui è arduo, se non impossibile, scorgere il disegno complessivo.

Inevitabile, per poter ricostruire le loro vicende, consentire che la “storia” si intrecci con le “storie”, dal momento che tutte quelle donne furono protagoniste di un vissuto unico, non riconducibile ad unità. Le scelte individuali e, non di rado, la casualità che guidò queste vite negli anni della guerra, solo a volte ci consentono di

* Annalisa Cegna è direttrice scientifica dell’Istituto storico della Resistenza e dell’età contemporanea di Macerata. Ha al suo attivo diverse pubblicazioni aventi per oggetto tematiche inerenti la resistenza civile, l’occupazione tedesca, la mezzadria e la storia delle donne.

¹ Giovanni De Luna, *Donne in oggetto. L’antifascismo nella società italiana 1922-1939*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

trarre delle conclusioni di carattere marcatamente politico, di chiara avversione al regime, di forme di resistenza consapevole. Tuttavia, è possibile distinguere lo scarto esistente tra la rappresentazione femminile diffusa dal regime e le donne in carne e ossa che quel regime lo subirono e si può dunque tentare di capire se lo sforzo fascista di “fare le italiane” ottenne dei risultati oppure fallì completamente.

Inoltre, partendo dall’assunto secondo il quale la guerra ha sempre un ruolo decisivo nella costruzione dell’identità di genere e dei rapporti fra donne e uomini, si può investigare come abbia agito l’internamento sulla condizione storica delle donne. A tal proposito è possibile affermare che l’internamento fu un’esperienza di vita “offesa” che non si limitò a riproporre la tradizionale disparità delle donne ma la rinforzò, tendendo a svilire e in qualche modo a “rieducare” quante di loro, per lo più le straniere, godevano di uno stile di vita più emancipato rispetto alle altre. Da questo punto di vista l’internamento femminile fu anche un potente strumento per colpire quei comportamenti che si discostavano dalla figura femminile veicolata dal fascismo.

Purtroppo i fascicoli personali non riportano quasi mai interrogatori o dichiarazioni delle internate, mettendoci a disposizione solo il punto di vista di chi le sottoponeva a provvedimento disciplinare. Ciononostante, le carte ci consentono di seguire, seppur per un breve tratto, la scia della loro esistenza. Se molte vissero l’internamento e il conseguente sradicamento dalla vita abituale come una parentesi, al termine della quale poterono riallacciare i fili del “dopo” con quelli del “prima”, per altre fu l’inizio di una vita diversa, per sempre separata da quella che avevano condotto in precedenza. Per alcune, infine, fu il principio di una “discesa agli inferi” che le avrebbe condotte ad Auschwitz e, quasi sempre, alla morte.

La bibliografia sui campi di internamento fascisti è ormai assai nutrita². Com’è noto, consisteva in un provvedimento messo in atto di frequente dagli stati durante i conflitti armati. L’Italia lo utilizzò già nelle prime guerre coloniali e poi nella prima guerra mondiale. Ma fu con il regime fascista che l’internamento divenne un vero e proprio strumento di repressione politica e sociale. Il provvedimento, così come il confino, era di competenza del Ministero dell’Interno e venne comminato facendo ricorso sia alle leggi di guerra (n. 1415 dell’8 luglio 1938 e n. 566 del 10 giugno 1940) per rendere precauzionalmente inoffensivi i sudditi nemici che si trovavano sul territorio nazionale, sia alle leggi di pubblica sicurezza (n. 773 del 18 giugno 1931 e n. 1374 del 17 settembre 1940) per combattere gli oppositori e tutti coloro che a vario titolo erano considerati “pericolosi nelle contingenze belliche”³. I campi per l’internamento furono istituiti prevalentemente nelle regioni centro-meridionali perché all’inizio del conflitto si riteneva che esse avrebbero avuto minore possibilità di essere incluse nelle operazioni belliche. Caratteristiche delle

² Tra i principali ricordiamo Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce. L'internamento civile nell'Italia fascista (1940-1943)*, Einaudi, Torino 2004; Id., *Ferramonti. La vita e gli uomini del più grande campo di internamento fascista (1940-1943)*, La Giuntina, Firenze 1987; Costantino Di Sante (a cura di), *I campi di concentramento in Italia. Dall'internamento alla deportazione (1940-1945)*, Angeli, Milano 2001; Klaus Voigt, *Il rifugio precario. Gli esuli in Italia dal 1933 al 1945*, La Nuova Italia, Firenze 1996, 2 voll.

³ Si veda Paola Carucci, *Confino, soggiorno obbligato, internamento: sviluppo della normativa*, in *I campi di concentramento in Italia*, cit., pp. 15-39.

località scelte per la loro attivazione erano la minima concentrazione abitativa, la lontananza da zone militarmente importanti e dalle principali vie di comunicazione, la scarsa politicizzazione della popolazione⁴. Oltre che nei campi, gli internati potevano essere obbligati a risiedere in un determinato comune. Questo provvedimento, definito dalle autorità fasciste internamento “libero”, in teoria colpiva le persone che erano ritenute meno pericolose⁵.

I luoghi di detenzione esclusivamente femminili erano dislocati tra le Marche (Petriolo, Pollenza e Treia, tutti in provincia di Macerata⁶), il Molise (Casacalenda e Vinchiaturò⁷) e la Campania (Solofra in provincia di Avellino⁸). Oltre a questi va menzionato il campo di Lanciano (provincia di Chieti), che però fu un campo femminile soltanto fino al febbraio del 1942, allorché le circa sessanta internate presenti vennero trasferite al campo di Pollenza.

L'esistenza di campi che ospitavano solo donne fece sì che in questi luoghi fosse molto alta la presenza femminile anche nei comuni adibiti all'internamento libero, dal momento che spesso le internate venivano trasferite dai campi alle località di isolamento limitrofe e viceversa.

Per quanto si ritenga che nei campi meridionali, in particolar modo in quello di Vinchiaturò, sussistesse un regime di detenzione particolarmente duro⁹, è innegabile che l'arrivo degli Alleati in quelle regioni, avvenuto con nove mesi di anticipo rispetto alle Marche, favorì non di poco le internate, in particolar modo le ebreë, ma anche le donne provenienti dai territori del confine orientale italiano, classificate dalla burocrazia fascista come “ex jugoslave”¹⁰. Per quelle che

⁴ Si veda Gina Antoniani Persichilli, *Disposizioni normative e fonti archivistiche per lo studio dell'internamento in Italia*, in “Rassegna degli archivi di Stato”, 1-3, 1978, pp. 77-96.

⁵ Klaus Voigt, *Il rifugio precario*, cit., vol. II, pp. 82-88.

⁶ Altri campi, esclusivamente maschili, presenti nelle Marche erano il campo di Urbisaglia in provincia di Macerata (l'unico della regione adibito all'internamento degli ebrei) e i campi di Fabriano e Sassoferrato in provincia di Ancona. Per un approfondimento si veda Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce*, cit., pp. 186-194; Costantino Di Sante, *L'internamento civile e i campi di concentramento nelle Marche, in L'8 settembre nelle Marche. Premesse e conseguenze*, a cura di Paolo Giovannini, Il lavoro editoriale, Ancona, 2004, pp. 187-228; Klaus Voigt, *op. cit.*, vol. II, pp. 107-110 e *passim*; Roberto Cruciani (a cura di), *E vennero 50 anni di libertà (1943-1993). L'internamento nelle Marche*, Cooperativa Artivisive, Macerata 1993.

⁷ Altri campi presenti nel Molise erano Agnone, Boiano, Isernia. Per un approfondimento si veda Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce*, cit., pp. 204-225; Klaus Voigt, *op. cit.*; Luigi Guastaferrì (a cura di), *Le leggi razziali del 1938 e i campi di concentramento nel Molise*, I.r.r.e. Molise, Campobasso 2004; Francesco Paolo Tanzj (a cura di), *I campi di concentramento nel Molise. San Bernardino e i confinati politici ad Agnone*, Liceo Scientifico di Agnone, Agnone 2001.

⁸ Altri campi presenti in Campania erano Ariano Irpino e Monteforte Irpino in provincia di Avellino, nonché Campagna in provincia di Salerno. Per un approfondimento si veda Carlo Sparaco Capogreco, *I campi del duce*, cit., pp. 226-231; Klaus Voigt, *op. cit.*; Antonietta Favati, *Le internate. Il campo di internamento di Solofra*, Mephite, Atripalda 2002.

⁹ Klaus Voigt, *op. cit.*, vol. II, p. 62. È ovvio, ma vale forse la pena precisarlo, che le notizie di cui disponiamo ci confermano che in tutti i campi di internamento italiani le condizioni di vita erano primitive, intollerabili e avvilenti, anche se si possono riscontrare differenze di trattamento tra un campo e l'altro.

¹⁰ “Nel Mezzogiorno la Liberazione avvenne così velocemente che la polizia tedesca non ebbe il tempo di intervenire. Il 14 settembre un'unità britannica raggiunse Ferramonti di Tarsia, dove si

all'indomani dell'occupazione nazista si trovavano nei campi femminili maceratesi e nelle località sedi di internamento libero della regione Marche la deportazione in Germania fu un rischio quotidiano e per molte fu una realtà senza via di scampo¹¹.

Straniere ed “ex jugoslave”

Chi erano queste donne? Perché il regime le internò? La burocrazia fascista tentò di classificarle suddividendole in straniere appartenenti a stati nemici, “ex jugoslave”, sospette in linea politica, ebrei italiane e straniere. Ma la realtà di queste donne era assai più complessa.

Il numero più alto di internate che transitarono nei campi femminili era rappresentato dalle straniere appartenenti a stati nemici, i cui arresti presero avvio fin dai giorni immediatamente successivi all'entrata in guerra dell'Italia. Di solito le donne da sottoporre a procedimento penale venivano condotte nelle questure; erano quest'ultime ad occuparsi del trasferimento nelle località di internamento.

Anche se alcune appartenevano a famiglie benestanti o godevano di redditi autonomi, l'internamento faceva perdere loro le possibili entrate. La difficoltà, sovente l'impossibilità, di comunicare con la famiglia d'origine, e dunque di ricevere un aiuto economico, le riduceva in povertà. Da questo punto di vista le internate inglesi furono le più fortunate, dal momento che l'aiuto della Croce rossa e della Legazione svizzera fece sì che giungessero loro molti pacchi, per lo più contenenti cibarie, tanto che le suddite inglesi internate nel campo di Treia ne denunciarono a più riprese il furto da parte del personale¹².

Tra le cittadine di stati nemici internate nei campi femminili il numero maggiore era composto da inglesi e francesi. Per ciò che concerne le ragioni del loro internamento, la documentazione ci restituisce spesso motivazioni di carattere generico: “pericolosa all'ordine e alla sicurezza nazionale”, “sospetta di spionaggio”, “appartenente a stato nemico” e non sono rare le donne per le quali “non risultano i motivi dell'internamento”¹³.

Per alcune le carte archivistiche ci offrono qualche ulteriore indicazione. Ci fu chi venne internata “per apprezzamenti sfavorevoli nei riguardi della Germania e

trovavano 2.000 internati, tra cui oltre 1.500 ‘ebrei stranieri’. A fine settembre gli Alleati avevano già assunto il controllo dell'intero territorio a sud della linea di difesa tra il Golfo di Gaeta, Monteccassino e Ortona nei pressi di Pescara. Era la libertà per altre 150 persone del campo di Campagna e per 480-500 internati nei vari comuni in provincia di Avellino, Bari, Benevento, Campobasso, Cosenza, Foggia, Matera, Potenza, Salerno, più altri 100 circa a Napoli e dintorni. Gli ‘ebrei stranieri’ fuori pericolo erano ora in tutto circa 2200”. Klaus Voigt, *op.cit.*, vol. II, p. 400.

¹¹ Macerata fu liberata il 30 giugno 1944 e ci vollero ulteriori due mesi circa prima che anche le Marche centro-settentrionali venissero completamente liberate.

¹² Archivio di stato di Macerata (ASM), fondo Questura di Macerata – Ufficio di Gabinetto (Quest. Gab.), b. 1; Archivio Istituto storico della Resistenza di Macerata (AISREC), f. Cruciani, b. 1, fasc. 15. Dalla documentazione presente nell'Archivio dell'Istituto storico si evince che i pacchi ricevuti dalle internate di Treia furono più di 400, a fronte dei 30-40 che si riscontrarono in altri campi maceratesi.

¹³ ASM, Quest. Gab., bb. 1, 2, 4.

del Fuhrer”¹⁴ e chi subì la condanna in ragione della relazione con un uomo “il quale, a causa delle sue funzioni tecniche, si reca spesso sulle nostre unità da guerra”¹⁵. Nelly¹⁶, cittadina inglese, venne “internata perché di sentimenti ultra anti italiani”¹⁷, mentre Yvonne, cittadina francese, “fu sospettata di spionaggio per aver avvicinato, [...], ufficiali del R. Esercito e della Aeronautica”¹⁸. L’internamento delle donne straniere – e, come diremo più avanti, delle prostitute – che frequentavano i soldati, era consueta; si riteneva potessero essere delle spie pronte a tutto pur di carpire notizie di importanza militare e pertanto mettevano a rischio l’esercito e la sicurezza dell’intera nazione.

Ci fu poi un numero consistente di internate che subirono il procedimento penale perché coniugate con uomini sospettati di spionaggio, quasi a voler stabilire una appartenenza della donna al proprio coniuge tale da implicare anche la correttezza, almeno nello stato di “contingenza bellica”. Fu così che Jolanda, nata a Siena nel 1904, “di nazionalità italiana e suddita inglese per matrimonio”, venne internata “perché sospetta in linea politica in quanto il marito era pure sospettato di fare parte del servizio di spionaggio inglese”¹⁹. Porre l’accento sui legami intimi, entrare nella sfera sentimentale e relazionale era una modalità di operare che riguardava esclusivamente il mondo femminile. Come se, solo nel loro caso e non anche per gli uomini, la messa a fuoco della vita privata potesse costituire una chiave di lettura per decifrarne anche i comportamenti pubblici²⁰.

Molte furono le straniere su cui cadde il sospetto a causa di un tenore di vita superiore alle loro condizioni economiche, il quale poteva far supporre che avessero degli introiti derivanti dalla loro attività spionistica²¹. Clarice, ad esempio, nata a Londra e domiciliata a Roma, fu internata nel campo di Petriolo perché, oltre ad essere suddita di uno stato nemico, “veste con ricercatezza e spende largamente dimostrando possibilità molto superiori ai modesti suoi introiti, che prima la rendevano insofferente”²².

Un dato di rilievo, anche per verificare quali comportamenti femminili il regime tendeva a reprimere e prevenire, è quello riguardante le donne internate con

¹⁴ ASM, Quest. Gab., b. 1, Elenco delle internate del Campo di concentramento di Treia presenti al 25 marzo 1941.

¹⁵ ASM, Quest. Gab., b. 1, Elenco delle internate giunte al Campo di concentramento di Treia dal 25-III al 15-VI-1941.

¹⁶ Sovente i nominativi delle internate sono trascritti nei documenti in modi diversi. Pertanto non si è in grado di garantire la corretta annotazione dei nomi.

¹⁷ ASM, Quest. Gab., b. 4, Elenco delle Internate nel Campo di concentramento di Pollenza, s.d.

¹⁸ ASM, Quest. Gab., b. 1, Elenco delle internate giunte al Campo di concentramento di Treia dal 25-III al 15-VI-1941.

¹⁹ ASM, f. Questura, b. 4, Elenco delle Internate nel Campo di concentramento di Pollenza, s.d.

²⁰ Si veda Neri Binazzi, *È la lingua che ci fa diversi. La costruzione della devianza politica nelle schede toscane del Casellario politico centrale*, in “Italia Contemporanea”, 252-253, 2008, pp. 386-408.

²¹ ASM, Quest. Gab., b. 1, Elenco delle internate giunte al Campo di concentramento di Treia dal 25-III al 15-VI-1941 XIX.

²² ASM, Quest. Gab., b. 2, Comunicazione del Comando Supremo S.I.M. Centro C.S. Roma alla Regia Questura di Roma, 30 giugno 1943.

l'accusa di "dubbia moralità". È quanto fu scritto nel fascicolo personale di Simona, una giovane e nubile cittadina francese²³, o in quello di Marcella, anch'ella cittadina francese, internata "perché, sebbene divorziata, era in relazione con un uomo ammogliato"²⁴. O ancora in quello di un'altra francese, Eugenia, nubile, "internata perché di dubbia condotta morale e politica"²⁵. È evidente che ad essere puniti erano comportamenti riguardanti la sfera personale e la vita quotidiana, che poco avevano a che vedere con la sicurezza dello stato. Ci si trova al cospetto, dunque, di una vera e propria censura dei comportamenti femminili non aderenti a quelli stabiliti dal fascismo²⁶.

Un caso alquanto particolare è poi quello di Ivette, proposta per l'internamento al campo di Pollenza nel luglio del 1943. Fu il capo della polizia ad occuparsi personalmente di lei e ad indirizzare al prefetto di Macerata le seguenti parole:

Si reputa opportuno informare che la nominata in oggetto è stata l'amante dell'Eccellenza Teruzzi, Ministro dell'Africa Italiana, con cui ha avuto una bambina, successivamente affiliata dalla predetta eccellenza. Presi gli ordini superiori, la [...], che è ritenuta capace di provocare scandali, fu internata a Lipari e ciò allo scopo di evitare che potesse venire a Roma ad arrecare molestie alla predetta Eccellenza, la quale ha manifestato ripetutamente il desiderio di non voler più avere alcun rapporto, neppure epistolare, con la suddetta donna. [...] Si prega [...] di sottoporre la [...], alla quale deve essere corrisposto il sussidio stabilito per gli internati indigenti, oltre a quello mensile di L. 1.200, che le viene corrisposto dall'Eccellenza Teruzzi e che si avrà cura di inviare con vaglia bancario al Direttore del campo di concentramento di Pollenza, la più attenta e cauta vigilanza, al fine di impedire, nella maniera più assoluta, che possa recarsi nella Capitale²⁷.

Il 2 agosto 1943, prima ancora che la donna giungesse a Pollenza, un telegramma del Ministero dell'Interno informava la Prefettura di Macerata che se ne autorizzava il rilascio.

L'età delle internate inglesi e francesi variava dai 30 ai 50 anni; molte erano nubili e dalle professioni dichiarate si può dedurre che si trattasse per lo più di donne istruite. Benché non mancassero le casalinghe (in alcuni documenti alla voce "professione" si legge "nessuna"), numerose furono le insegnanti, le istitutrici, le traduttrici, le studentesse. Tra le straniere internate segnaliamo la presenza anche di molte russe, greche e albanesi. Ma il gruppo più consistente, dopo quello delle cittadine inglesi, fu rappresentato dalle "ex jugoslave".

Le vicende legate al massiccio internamento della popolazione slava non possono essere comprese senza contestualizzarle all'interno degli altri eventi

²³ ASM, Quest. Gab., b. 4, Elenco delle Internate nel Campo di concentramento di Pollenza, s.d.

²⁴ ASM, Quest. Gab., b. 1, Elenco delle internate del Campo di concentramento di Treia dal 25-III al 15-VI-1941.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ È quanto è osservato anche rispetto alle donne inviate al confino. Si veda Alessandra Gissi, *Un percorso a ritroso: le donne al confino politico 1926-1943*, in "Italia contemporanea", 226, 2002, pp. 31-59; *Eadem*, *Confinate politiche contro la guerra*, in *Guerra, resistenza, politica. Storie di donne*, a cura di Dianella Gagliani, Aliberti, Reggio Emilia 2006, pp. 47-54.

²⁷ ASM, Quest. Gab., b. 17, fasc. "B. Ivette", Comunicazione del Capo della polizia al Prefetto di Macerata, 17 luglio 1943.

riguardanti il confine orientale italiano²⁸. L'aggressione alla Jugoslavia da parte dell'Italia, la "nazionalizzazione forzata" delle zone annesse e il durissimo sistema punitivo messo in atto dai fascisti, l'internamento civile, definito "parallelo"²⁹, praticato dalle autorità militari, furono la premessa all'internamento delle "ex jugoslave" e delle cosiddette "allogene" (appartenenti alla minoranza slava residente nella Venezia Giulia), nei campi femminili di Marche, Molise e Campania³⁰. Inizialmente furono sottoposte al procedimento penale solo coloro che si riteneva collaborassero con i partigiani, ma ben presto la punizione colpì in maniera indiscriminata tutte le categorie di persone fermate a scopo "preventivo". Una norma particolarmente severa, emanata dal generale Mario Roatta, principale artefice della spietata repressione che colpì la popolazione civile jugoslava, mirava a internare in Italia i parenti più stretti degli uomini impegnati nel movimento resistenziale. Ciò fu all'origine dell'internamento di molte delle jugoslave presenti nei campi.

L'età di queste donne variava dai 17 ai 60 anni, le più erano nubili, e svolgevano molteplici occupazioni: erano studentesse, sarte, insegnanti, domestiche, casalinghe, contadine, impiegate. Molte provenivano da Lubiana, territorio nel quale la lotta antipartigiana intrapresa dall'esercito italiano fu combattuta con metodi particolarmente duri che coinvolsero pienamente la popolazione civile³¹. Molteplici le ragioni dell'internamento che si riscontrano nei

²⁸ Per un approfondimento si vedano, tra gli altri, Franjo Tujman, *Il sistema di occupazione e gli sviluppi della guerra di liberazione nazionale e della rivoluzione socialista in Jugoslavia*, in *L'occupazione nazista in Europa*, a cura di Enzo Collotti, Istituto nazionale per la storia del movimento di liberazione in Italia, Editori Riuniti, Roma 1964, pp. 183-249; Davide Rodogno, *Il nuovo ordine mediterraneo. Le politiche di occupazione dell'Italia fascista in Europa (1940-1943)*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Costantino Di Sante, *Italiani senza onore. I crimini in Jugoslavia e i processi negati (1941-1951)*, Ombre corte, Verona 2005.

²⁹ Si vedano Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce*, cit., in particolare pp. 67-79; *Idem*, *Renicci. Un campo di concentramento in riva al Tevere*, Fondazione Ferramonti, Cosenza 1998; *Idem*, *Internamento e deportazione di civili jugoslavi (1941-1943)*, in *I campi di concentramento in Italia. Dall'internamento alla deportazione (1940-1945)*, a cura di Costantino di Sante, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 134-161; Tone Ferenc, *La deportazione di massa delle popolazioni jugoslave nella seconda guerra mondiale*, in *Spostamenti di popolazione e deportazione in Europa 1939-1945*, a cura di Enzo Collotti, Cappelli, Bologna 1987, pp. 152-161; Boris M. Gombač-Dario Mattiussi (a cura di), *Le deportazioni dei civili sloveni e croati nei campi di concentramento italiani. 1942-1943. I campi del confine orientale*, Centro isontino di ricerca e documentazione storica e sociale "Leopoldo Gasperini", Gorizia 2005.

³⁰ Per una riflessione sulla deportazione delle donne slovene si veda Maico Trinca, *Donne e bambini sloveni nei campi fascisti (1941-1943)*, in *Deportazione e memorie femminili (1899-1953)*, a cura di Bruna Bianchi, Unicopli, Milano 2002, pp. 309-357; Dorica Makuc, *Le nostre ragazze vanno in Germania. La memoria slovena della deportazione femminile dal Goriziano*, Fondazione Sklad Dorče Sardoč Onlus, Centro Isontino di Ricerca e Documentazione Storica e Sociale "Leopoldo Gasparini", Goriška Mohorjeva družda, Gorizia 2008.

³¹ Per un approfondimento sulle vicende della provincia di Lubiana, si veda Boris Gombač (a cura di), *Nei campi di concentramento fascista di Rab-Arbe e Gonars. Intervista a Marija Poje e Herman Janež*, in "DEP Deportate, esuli, profughe", 7, 2007, pp. 199-215; Bozidar Jezernik, *L'internamento della popolazione civile della provincia di Lubiana 1942/43*, in *La deportazione dei civili sloveni e croati nei campi di concentramento italiani*, cit., pp. 31-40.

documenti: “slavofila”, “agente accertata di spionaggio”, “di sentimenti antitaliani”, “comunista”.

Le motivazioni all’origine della reclusione nei campi delle allogene furono analoghe. Ci fu chi subì la punizione perché “criticava l’opera del Regime e svolgeva propaganda disfattista in collaborazione con elementi ebrei e greci. Ha un fratello al confino”; oppure perché era considerata di “sentimenti slavi. Il marito, nel giugno del 1940, denunciato al Tribunale speciale perché affiliato a un movimento comunista”; o ancora perché “pessimo elemento morale e politico, già sottoposto all’ammonizione. È sospettata di attività informativa ai nostri danni”³².

Molto spesso prive di aiuti, alcune incapaci di comprendere la lingua italiana, continuamente spostate da una località all’altra, vissero, oltre a tutti gli altri disagi dell’internamento, un’ostilità che non è stata riscontrata in egual misura per nessun altro gruppo di donne internate nei campi femminili³³. Non era visto di buon occhio che tra loro si stabilissero delle relazioni, si riteneva che ordissero complotti ai danni dell’Italia; pertanto si cercava di separarle, sparpagliandole nei diversi campi femminili del territorio maceratese o della penisola³⁴.

Alessandra, nata a Pola il 4 agosto 1889, fu internata prima al campo di Lanciano, e successivamente trasferita a quello di Pollenza, perché “è persona di dubbia moralità e desta sospetti in linea politica”³⁵. Nel maggio del 1942 venne inviata a Casacalenda

per la sua ostinata indisciplina e per canti sovversivi nella sua lingua. In unione con altre cinque sue compagne, pure ex jugoslave e anche trasferite, malgrado i ripetuti richiami, imperterrita, non tralasciava i suoi sistemi di ribellione, facendo anche opera di sobillazione fra le altre ex jugoslave qui internate, che guidava secondo i suoi intendimenti.

Vanda, giunta a Pollenza proveniente da Spalato il 28 marzo 1942, subì il procedimento penale perché “antitaliana e comunista”. Venne proposta per il trasferimento a Vinchiaturò perché “ha più volte clandestinamente riunite le ex jugoslave qui internate [...] tenendo conferenze in lingua croata”³⁶. Per le stesse ragioni a due “ex jugoslave”, capitò di compiere il percorso inverso, dal Molise alle Marche, inviate al campo di Pollenza da quello di Casacalenda, per “ostinata indisciplina”, “canti sovversivi” e per aver fatto “opera di sobillazione fra le altre ex jugoslave qui internate”³⁷. Sempre a Casacalenda, il 3 marzo del 1942 arrivarono da Cattaro 15 donne, tutte fermate a seguito di un’insurrezione scoppiata

³² AISREC, b. 1, fasc. 3, Elenco delle internate giunte al campo dal 1 aprile al 25 maggio 1941.

³³ È quanto sostiene anche Capogreco, il quale scrive: “Severo e inflessibile fu l’atteggiamento del personale dirigente e di quello di custodia – anche nei campi regolamentari del ministero dell’Interno – nei confronti degli ‘slavi’, allogeni italiani o sudditi jugoslavi che fossero”. Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce*, cit., p. 132.

³⁴ ASM, Quest. Gab., b. 4.

³⁵ ASM, Quest. Gab., b. 16, fasc. “B. Alessandra”, Comunicazione della Prefettura di Cattaro al Governo della Dalmazia, 10 novembre 1941.

³⁶ ASM, Quest. Gab., b. 16, fasc. “B. Vanda”, Comunicazione del direttore del campo di Pollenza alla Questura di Macerata, 18 aprile 1943.

³⁷ Maria Luisa Tozzi, *L’apertura dell’Archivio periferico di Casacalenda*, in *I campi di concentramento nel Molise 1940-1943*, cit., pp. 397- 447; p. 427.

contro gli occupanti italiani nel febbraio precedente, indice che da una prassi che utilizzava l'internamento in maniera più o meno mirata, si era passati alla reclusione indiscriminata di chiunque incappasse nelle azioni repressive. Le internate erano tutte casalinghe e sei di loro erano analfabete. Due erano incinte – all'ottavo e quinto mese di gravidanza – e cinque presentavano delle malattie; tra queste una, malata di tifo, morì a Larino³⁸.

Le donne che subirono la condanna anche perché sorelle, compagne o madri di un "ribelle" furono la maggioranza, tanto che esistono degli elenchi con i soli nominativi delle "internate di nazionalità croata ed ex-jugoslava delle quali, però, non consta siano congiunte di ribelli"³⁹.

Lucia, nata a Gruda il 7 novembre 1941 e internata al campo di Pollenza,

È sorella del ribelle latitante [...] condannato in contumacia alla pena capitale; essa conviveva con lui ed era al servizio del comunista [...], condannato a morte e giustiziato il 18 ottobre scorso. Essa è di sentimenti comunisti al pari del fratello, che coadiuvava nella gestione di una osteria di Scagliari, nota come covo di comunisti e di favoreggiatori di ribelli, si è rivelata pertanto elemento pericoloso, capace di agire ai nostri danni, favorendo i ribelli e svolgendo propaganda a noi contraria⁴⁰.

Sempre a "Villa Lauri" fu internata Ange, nata a Scagliari, perché "madre del ribelle latitante [...], e si ha motivo di ritenere che essa si presta a favorire i ribelli, fornendo loro viveri e notizie ed agendo come organo di collegamento"⁴¹. Per altro la donna versava in precarie condizioni di salute, tanto che il direttore del campo chiese l'autorizzazione al suo ricovero in ospedale perché "affetta da una fistola alla gamba destra e da gravissimo deperimento organico"⁴². Alcuni mesi dopo venne visitata da un medico che le riscontrò tubercolosi ossea, deperimento organico e sordità, ma il proscioglimento per motivi di salute non le venne concesso.

Ebrei

Le leggi antiebraiche del 1938 non contenevano informazioni riguardanti eventuali pratiche di internamento. Tuttavia, secondo quanto stabilito dal decreto legge del 7 settembre 1938 n. 1381 e da quello datato 17 novembre 1938 n. 1728, gli ebrei che avevano stabilito la loro residenza in Italia dopo il primo gennaio 1919 dovevano allontanarsi dal paese, pena la loro espulsione. Inoltre, tutte le cittadinanze italiane concesse agli ebrei dopo tale data, dovevano essere revocate⁴³.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ ASM, Quest. Gab., b. 2, Internate di nazionalità croata ed ex-jugoslava delle quali, però, non consta siano congiunte di ribelli presenti al c. di Petriolo al 31 maggio 1943.

⁴⁰ ASM, Quest. Gab., b. 21, fasc. "C. Lucia", Comunicazione della Prefettura di Cattaro al Governo della Dalmazia", 7 novembre 1941.

⁴¹ ASM, Quest. Gab., b. 24, fasc. "G. Ange", Comunicazione della Prefettura di Cattaro al Governo della Dalmazia, Direzione generale di Polizia, 11 novembre 1941.

⁴² *Ivi*, Comunicazione della Direzione del campo di concentramento alla Direzione dell'Ospedale civile di Macerata, 28 marzo 1943.

⁴³ Cfr. Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1988, pp. 547-554.

Allo scadere dei termini non tutti gli interessati erano riusciti ad allontanarsi dalla penisola, anche perché ben poche erano oramai le nazioni disposte ad accoglierli. Nel frattempo, altri, circa 6000 ebrei in pericolo di vita, continuarono ad arrivare, fin quando il 18 maggio 1940 fu completamente impedito loro il varco delle frontiere⁴⁴.

Il 20 maggio 1940 il Ministero dell'interno diramò una circolare nella quale si stabiliva l'inclusione degli ebrei stranieri tra i civili per i quali si andava profilando l'internamento. Infine, la circolare del Ministero degli Esteri del 15 giugno 1940 dispose il fermo degli ebrei stranieri appartenenti a stati che facevano politica razziale, ordinando il loro internamento in appositi campi, mentre per gli ebrei apolidi e per quelli appartenenti a stati neutrali era prevista l'espulsione. Tale disposizione, che collegava di fatto le misure dell'internamento con il resto della normativa antiebraica, consentì l'arresto di tutti gli ebrei tedeschi, polacchi, ex cecoslovacchi, ex austriaci e apolidi presenti in Italia, mentre per gli ebrei ungheresi e rumeni fu predisposto l'allontanamento dal regno. I maschi adulti furono inviati nei campi, mentre donne e bambini dovevano essere ristretti in internamento libero. Nello svolgimento dei fatti, però, anche le donne, e in taluni casi i bambini, furono internate nei campi⁴⁵.

Quanto agli ebrei italiani, non vi erano disposizioni in materia di internamento che li riguardasse, dal momento che esse facevano riferimento agli ebrei solo in quanto cittadini di stati antisemiti, apolidi e, nel caso di quelli italiani, pericolosi per l'ordine pubblico. Le modalità con le quali il provvedimento si realizzò resero da subito chiaro che il Ministero dell'Interno procedeva nei loro confronti a causa dell'appartenenza alla razza ebraica, e solo in secondo luogo perché oppositori del regime. Sui loro fascicoli personali veniva bene evidenziata la definizione razziale, mentre quella politica – formalmente la sola responsabile del provvedimento d'internamento – figurava in secondo piano e a volte mancava del tutto⁴⁶. Oltre ad un certo numero di italiane, le ebreie internate erano, nella maggior parte dei casi, tedesche, austriache, polacche e cecoslovacche. Erano per lo più casalinghe, ma non mancarono studentesse, musiciste, pittrici, impiegate, sarte e modiste⁴⁷. Le annotazioni riguardanti la ragione del provvedimento giudiziario riferiscono il più delle volte semplicemente “di razza ebraica”. In altri casi si riscontrano formule più circospette, ad esempio, “per misure precauzionali”, per “apprezzamenti sfavorevoli verso l'Italia”, oppure “perché in seguito ai provvedimenti razziali avrebbe manifestato avversione al Nazismo e al Fascismo”⁴⁸.

Rispetto al contegno tenuto nei confronti delle ebreie da parte del personale dei campi, i documenti in nostro possesso confermano in linea generale quanto già appurato dagli studi sull'argomento, ossia, che “le autorità periferiche vedevano nell'internamento un compito politico organizzativo da eseguire con diligenza

⁴⁴ Klaus Voigt, *Il rifugio precario*, cit., vol. I, p. 299.

⁴⁵ Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce*, cit., pp. 91-95.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 116-117.

⁴⁷ Per un riscontro con i dati desunti dai fascicoli personali si veda Klaus Voigt, *op. cit.*, vol. II, p. 601.

⁴⁸ ASM, Quest. Gab., bb. 5-14.

come una qualsiasi *routine* burocratica”⁴⁹. Tuttavia, nella documentazione non mancano affermazioni che ribadiscono diffusi stereotipi. Di un’ebrea austriaca internata a Casacalenda si dice che è “un’autentica ebrea, falsa, bugiarda all’infinito, adulatrice, chiacchierona”⁵⁰. Melita, internata a Treia proveniente da Fiume è “ebrea svelta e astuta”⁵¹ e Karoline, proveniente da Vienna, è un’ebrea che “si intende bene con internate della stessa razza”⁵². Vedremo nel prosieguo della trattazione il caso di un’internata ebrea che denunciò dei maltrattamenti da parte di un’addetta al servizio nei campi. Va detto, però, che episodi del genere furono rari e generalmente la condotta nei confronti delle donne fu improntata al rispetto della Convenzione di Ginevra.

Ci furono poi episodi di ostilità nei confronti delle ebreo da parte di alcune internate “ariane”, tra i quali si segnala quello che vide protagonista suo malgrado Elsa, internata ebrea a cui fu assegnato il compito di dirigere la cucina e di occuparsi della contabilità giornaliera del campo di Casacalenda. “Subito dopo tale incarico pervenne al Ministero l’anonimo [...] con il quale si lamenta appunto che nel campo di Casacalenda le ebreo comandano le ariane, e che la [...], quantunque ebrea, soprintende alla cucina delle internate”⁵³. La responsabile delle lettere verrà individuata nell’austriaca Anita che, allontanata “per immoralità” da Casacalenda, fu inviata prima Lanciano e successivamente a Pollenza. Ma Else venne comunque sollevata dall’incarico⁵⁴.

L’ebrea tedesca Hildegard si mosse in senso inverso, dalle Marche al Molise, a causa di una punizione che l’allontanò dal campo di Treia e la portò a Vinchiaturò⁵⁵. Quello che per la donna doveva essere un castigo si rivelò con molta probabilità una salvezza, dal momento che l’allontanamento dalla Marche le risparmiò la deportazione. Non fu così per la maggior parte delle altre ebreo ristrette nei campi maceratesi o in internamento libero nei comuni limitrofi. Sara, ebrea italiana, nata a Costantinopoli il 26 febbraio 1874, internata a Treia, fu inviata a Fossoli e da qui deportata ad Auschwitz il 5 aprile del 1944. Fu uccisa al suo arrivo, il 10 aprile 1944⁵⁶. Romana, nata a Leopoli il 7 luglio del 1920, internata a Treia proveniente da Napoli, fu deportata da Fossoli ad Auschwitz il 5 aprile del 1944 e liberata il 27 gennaio 1945⁵⁷. Magdalena, nata a Vienna l’8 agosto

⁴⁹ Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce*, cit., p. 132.

⁵⁰ Archivio dello Stato di Campobasso (ASC), Questura- Ebrei 1940-1943, fasc. 237.

⁵¹ ASM, Quest. Gab., b. 11, fasc. “M. Melita”.

⁵² ASM, Quest. Gab., b. 11, fasc. “M. Karoline”.

⁵³ Archivio centrale dello Stato (ACS), Ministero dell’Interno (MI), Direzione generale di Pubblica sicurezza, Direzione Affari generali e riservati (DGPS, DAGR), cat. Massime M 4, b. 117, f. 16 (Campi di concentramento), s.f. 2 (Affari per provincia), ins. 11 “Campobasso” (M4 117/Campobasso); Comunicazione dell’Ispettore di pubblica sicurezza al Ministero dell’interno, 23 luglio 1942.

⁵⁴ Maria Luisa Tozzi, *L’apertura dell’Archivio periferico di Casacalenda*, cit., pp. 417-418.

⁵⁵ ASM, Quest. Gab., b. 13, fasc. “S. Hildegard”.

⁵⁶ Liliana Picciotto, *Il libro della memoria. Gli ebrei deportati dall’Italia (1943-1945)*, Mursia, Milano 2006, p. 301.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 279-280.

1900, internata a Pollenza nell'agosto del 1943, fu deportata ad Auschwitz il 5 aprile del 1944⁵⁸. Sono solo alcune delle ebreë che con l'occupazione tedesca del territorio marchigiano subirono la deportazione ad Auschwitz.

Ci fu chi si salvò. Else, ebrea cecoslovacca internata a Pollenza, a causa di problemi cardiaci fu trasferita in internamento libero nel comune di San Ginesio dove la raggiunse il marito, precedentemente internato a Nereto, in Abruzzo. Rimasero nel paese fino al 31 luglio del 1944, quando ormai la zona era stata liberata e l'anno successivo scrissero da Roma chiedendo gli arretrati del sussidio⁵⁹. La vicenda di Else è significativa anche per un'altra ragione: fu classificata come "ex jugoslava" e non come ebrea cecoslovacca. Fu un dato comune a molte ebree di nazionalità croata o di altra nazionalità già fuggite verso la costa adriatica dai paesi invasi dall'esercito tedesco. Per queste donne l'internamento in Italia poteva essere vissuto come una salvezza. "Voi non potete immaginarVi quanto abbiamo sofferto noi in Jugoslavia prima di aver trovato rifugio in Italia" scriveva Else al questore di Macerata. "Abbiamo visto tanto sangue, abbiamo perso tutto, tutto. [...] Essendo sempre grata al Governo Italiano che ci ha dato ospitalità, che con questo che ci ha accolto ci ha salvato la vita, so bene che non ho io diritto di lamentarmi, non posso chiedere nulla"⁶⁰. Per sua fortuna la donna sfuggì alla deportazione, ma per molte che come lei avevano creduto di aver trovato un "rifugio" in Italia, purtroppo non fu così.

Antifasciste

Le straniere non erano le uniche a "destare sospetti in linea politica"; tra le cittadine passibili di internamento vi erano anche le italiane ritenute pericolose o sospette. Il regime creò per loro una sorta di contiguità con il confino, anche se durante la guerra preferì ricorrere soprattutto all'internamento. Quest'ultimo permetteva maggiore celerità, dal momento che non era subordinato al pronunciamento di un'apposita commissione, né limitato dai termini di scadenza. Fu così che da accorgimento precauzionale volto essenzialmente al controllo dei sudditi nemici, divenne anche un potente strumento di polizia. Le misure previste dal Ministero dell'Interno, infatti, andavano a colpire due categorie ben distinte: gli internati per motivi di guerra – ossia gli stranieri sudditi di paesi nemici – e quelli per motivi di pubblica sicurezza, in gran parte italiani, ritenuti pericolosi e, dunque, soggetti al procedimento alla stregua dei cittadini nemici⁶¹.

Le donne internate per motivi politici, accolte per lo più al campo di Pollenza, avevano un'età che variava dai 30 ai 60 anni e, anche in questo caso, la maggior parte di loro era nubile. Prevalevano le casalinghe, ma vi erano anche operaie, interpreti, domestiche e impiegate. Le motivazioni che ne accompagnarono l'internamento sembrano indicare che, eccezion fatta per le antifasciste di lungo

⁵⁸ *Ivi*, p.160.

⁵⁹ ASM, Quest. Gab., b. 12, fasc. "M. Else".

⁶⁰ *Ivi*, Lettera al questore di Macerata, 23 luglio 1942.

⁶¹ Cfr. Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce*, cit., pp. 59-67.

corso, la maggior parte di queste donne non fosse mossa da motivazioni di carattere strettamente politico. Non va dimenticato, però, che tutte le manifestazioni di dissenso avevano il loro peso, perché “era il sistema che determinava il proliferare di queste proteste e che le faceva convergere. Per quanto ampia possa essere stata la varietà delle esperienze individuali e soggettive, rimane il fatto che tutte reagivano a una medesima struttura politica, che diventava sempre più apertamente autoritaria”⁶².

Le “politiche” non avevano subito altre condanne, quali ad esempio il confino o l’ammonizione, e non risulta avessero precedenti di altra natura. Piuttosto sembrano aver subito il procedimento penale per gesti o frasi estemporanei o per puro sospetto. Quello che sappiamo con certezza è che il regime volle perseguire chiunque esprimesse il benché minimo dissenso nei confronti della guerra o del fascismo. Ci fu, quindi, chi fu internata “per disfattismo”, chi subì la condanna “per disfattismo e per malevoli apprezzamenti sul Duce e su Hitler”, chi per denigrazione “dell’Italia e per disfattismo”. Linda, nata il 10 gennaio del 1895 e domiciliata a Milano, giunse al campo di Pollenza, proveniente dal carcere di S. Vittore. Venne internata perché “da varie fonti segnalata [...] come perniciosissima vociferatrice che svolgeva intensa attività ai danni del Regime”⁶³. Iside fu “internata perché cantava ad alta voce l’inno sovversivo (Bandiera rossa)”⁶⁴. Maria, subì il procedimento penale “perché era solita manifestare il convincimento di una vittoria inglese”⁶⁵.

Per Caterina e Ida, invece, si può supporre una militanza antifascista vera e propria, dal momento che la prima venne internata “perché repubblicana e per aver svolto all’estero in collaborazione con il marito attiva propaganda antifascista”⁶⁶, mentre la seconda fu reclusa perché “si occupò in Francia della diffusione di stampe sovversive, prendendo anche parte attiva alle riunioni del fronte unico”⁶⁷. Lo stesso si può supporre per Bice, di cui ci viene detto che si “è dimostrata attiva antifascista e sempre a contatto con elementi sovversivi”⁶⁸.

I campi femminili delle Marche tra internamento e deportazione.

Nell’ambito dei campi femminili quello di Pollenza, in provincia di Macerata, fu senz’altro il più longevo. Venne allestito nel giugno del 1940 presso “Villa Lauri”, tenuta di campagna della famiglia Ciccolini-Costa situata a circa un chilometro dal centro cittadino. Ospitò inizialmente cittadine di stati nemici, per lo

⁶² Victoria de Grazia, *Le donne nel regime fascista*, Marsilio, Venezia 2007, p. 361.

⁶³ ASM, Quest. Gab., b. 24, fasc. “G. Linda”.

⁶⁴ ASM, b. 17, fasc. “B. Iside”.

⁶⁵ ASM, b. 17, fasc. “B. Maria”.

⁶⁶ ASM, b. 4, “Elenco delle internate del Campo di concentramento di Pollenza”, s.d.

⁶⁷ ASM, b. 17, fasc. “B. Ida”.

⁶⁸ ASM, b. 17, fasc. “B. Bice”.

più inglesi e francesi, ma anche russe e greche⁶⁹. La sera dell'11 febbraio 1942 vi giunsero 63 internate, per lo più di nazionalità jugoslava, provenienti da Lanciano⁷⁰. Il campo, unico tra i tre presenti sul territorio marchigiano, ospitò anche internate italiane trattenute per ragioni politiche e nonché alcune ebrei italiane e straniere.

La struttura di "Villa Lauri" era, rispetto agli altri due campi maceratesi, quella che offriva le migliori condizioni abitative. Tuttavia, frequenti furono i casi di internate ricoverate nell'ospedale o nel sanatorio di Macerata. Del resto, le condizioni di salute di tutti gli internati erano precarie. Durante i tre anni di isolamento forzato circa la metà si ammalò gravemente almeno una volta, mentre uno su cinque dovette essere ricoverato all'ospedale per un periodo più o meno lungo⁷¹. Il rischio di tubercolosi, poi, era particolarmente alto e non sempre le ammalate venivano ricoverate. Al contrario, nei casi in cui la malata era ritenuta "non socialmente pericolosa", ossia non contagiosa, veniva trattenuta nel campo. Pollenza ebbe il numero più alto di malate di tubercolosi e non tutte sopravvissero⁷². Ivonne, cittadina francese, fu internata al campo di Pollenza e successivamente inviata in internamento libero per potersi ricongiungere al figlio di 10 anni. Morì al sanatorio di Macerata all'età di 32 anni. Dopo la sua morte il bambino fu ricoverato presso l'orfanatrofio di Macerata, dal momento che non fu possibile rintracciarne il padre⁷³.

Le cure alle internate erano ordinariamente prestate dai medici condotti. Per poter usufruire di specialità medicinali non sostituibili con farmaci comuni, come pure per potersi sottoporre a visite presso gli ospedali o presso studi medici privati, occorreva la preventiva autorizzazione del Ministero dell'Interno. Allo stesso modo i ricoveri in ospedale dovevano essere preventivamente autorizzati, tranne che per motivi di assoluta urgenza, nel qual caso la prefettura ne informava il ministero per la successiva ratifica. Quando non si poteva fare a meno di inviare un'internata all'ospedale, la formula che ricorreva nei documenti che ne autorizzavano il ricovero era sempre "degenza limitata al tempo strettamente necessario".

Quanto fossero precarie le condizioni di salute delle internate lo dimostrano i certificati medici che con incredibile frequenza si trovano nei fascicoli personali. Molte giunsero nei campi già fisicamente debilitate. Altre si ammalarono a causa

⁶⁹ Informazioni sul campo di Pollenza sono rinvenibili in: ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. Massime M 4, b. 128, f. 16 (Campi di concentramento), s.f. 2 (Affari per provincia), ins. 22/4 "Macerata. Villa Lauri di Pollenza"(M4 128/Pollenza); Archivio di Stato di Macerata (ASM), fondo Questura-Ufficio di Gabinetto (Quest. Gab.), b. 4; Archivio dell'Istituto storico della Resistenza e dell'età contemporanea di Macerata (AISREC), f. Cruciani, b. 1, fasc. 3; Roberto Cruciani (a cura di), *E vennero 50 anni di libertà*, cit., pp. 51-54; Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce*, cit., pp. 189-190; Klaus Voigt, *op. cit.*, vol. II, pp. 107-110 e *passim*; Costantino Di Sante, *L'internamento civile e i campi di concentramento nelle Marche*, cit., pp. 197-198.

⁷⁰ ASM, Quest. Gab., b. 4, Variazioni avvenute nel campo di concentramento di Pollenza nella prima quindicina di febbraio 1942.

⁷¹ Klaus Voigt, *op. cit.*, vol. II, p. 147. La stima è fatta sulla base di circa 200 fascicoli personali di ebrei stranieri internati.

⁷² ASM, Quest. Gab., bb. 5-38.

⁷³ ASM, b. 17, fasc. "B. Ivonne".

dei lunghi mesi trascorsi in un regime di vita in cui le carenze alimentari, oltre alle vicissitudini patite, debilitavano gli organismi. Tra le affezioni che si riscontravano più di frequente c'erano le neuropatie, sia nelle forme più blande dell'insonnia e dell'agitazione, sia nelle manifestazioni della depressione grave, che provocò più di un tentativo di suicidio. Erano ricorrenti altre affezioni come le cardiopatie e le malattie respiratorie.

Diffusissime, poi, furono le cure odontoiatriche, per le quali era generalmente l'interessato a dover pagare l'onorario, ma non mancarono casi di assoluta indigenza per i quali si autorizzò il contributo finanziario dello stato. L'altissimo numero di richieste per questo tipo di intervento fa supporre che, data l'impossibilità di praticarlo all'interno dei campi, fosse un espediente per poter uscire e recarsi nel capoluogo o in qualche centro vicino⁷⁴. A Pollenza si ipotizzò persino che le "frequenti gite che [...] ex iugoslave fanno a Macerata per cura dentaria"⁷⁵ fossero utilizzate da queste donne per incontrarsi con gli uomini internati rinchiusi nel vicino campo di Urbisaglia.

"Villa Lauri" fu l'unico tra i campi femminili ad essere utilizzato anche dai tedeschi. Con l'allestimento della Militarkommandatur 1019 a Macerata, gli occupanti – anche se formalmente la competenza rimase al Ministero dell'Interno – assunsero il controllo dei campi della provincia di Macerata⁷⁶. Nel frattempo, la neonata repubblica fascista indirizzava l'internamento principalmente contro i sospetti "in linea politica", i renitenti alla leva e, soprattutto, introduceva la "caccia" agli ebrei, finalizzata alla deportazione nei lager e allo sterminio. Il 30 novembre 1943 fu emanata l'ordinanza di polizia numero 5 che disponeva l'arresto e l'avvio in appositi "campi provinciali" di tutti gli ebrei, italiani o stranieri. Nelle Marche, il 30 settembre 1943 il comando tedesco chiuse i campi di Urbisaglia, Petriolo e Pollenza, trasferendo gli internati nel campo di Sforzacosta. Questo luogo, che fino all'8 settembre era stato utilizzato per contenere i prigionieri di guerra, funzionò anche da vero e proprio campo di internamento per civili fino alla prima settimana di febbraio del 1944⁷⁷.

Il campo di Pollenza fu però riattivato dagli occupanti il 19 gennaio 1944⁷⁸ e nel breve periodo della sua riapertura, che durò fino al 31 marzo 1944, funzionò come luogo di raccolta di tutti gli ebrei, uomini e donne, della provincia di Macerata, il cui destino sarebbe stato quello della deportazione nei campi dell'Europa centrale.

⁷⁴ ASM, Quest. Gab., bb. 5-38.

⁷⁵ ASM, b. 16, fasc. "B. Vanda", Comunicazione del direttore del campo di Pollenza alla Questura di Macerata, 18 aprile 1943.

⁷⁶ Per un approfondimento sul comando militare germanico nelle Marche si veda Annalisa Cegna, *Arbeits macht frei. Occupazione nazista e sfruttamento della manodopera nelle Marche*, in *Paradigma lager. Vecchi e nuovi conflitti del mondo contemporaneo*, a cura di Silvia Casilio, Annalisa Cegna, Loredana Guerrieri, Clueb, Bologna 2010, pp. 167-185; *Eadem*, *La Militarkommandatur 1019 e l'occupazione tedesca delle Marche, in 1915-1946. La Marche, i marchigiani, le guerre, il Fascismo, la Resistenza, la Repubblica*, Affinità elettive, Ancona 2012, pp. 47-56.

⁷⁷ ASMC, Quest. Gab., b. 2, e in AISREC, f. Cruciani, b. 1, fasc. 10.

⁷⁸ ASMC, Quest. Gab., b. 4.

A carico dei concentrati a Pollenza veniva subito aperto un nuovo fascicolo personale differente da quello relativo all'internamento precedente. Nella struttura furono ristretti in totale 47 ebrei, molti facenti parte dello stesso nucleo familiare (moglie e marito, fratello e sorella), 23 dei quali già individuati e schedati nella loro precedente permanenza a Sforzacosta. Di questi solo tre sopravvissero alla deportazione⁷⁹. “Villa Lauri” venne chiusa il 31 marzo del 1944, a tre mesi dalla Liberazione del territorio maceratese, e gli internati che ancora vi si trovavano furono tutti inviati ad Auschwitz con i convogli n. 9, 14 e 17⁸⁰. Diversa la sorte del campo di Treia che invece fu chiuso nel 1942. La struttura, attivata anch'essa nel giugno del 1940, era situata a qualche chilometro di distanza dal centro abitato del paese, presso “Villa La Quiete” (detta anche “Villa Spada”), dimora di proprietà dei conti Vannutelli⁸¹. Ospitò cittadine di stati nemici, principalmente inglesi, ma si contarono anche un numero cospicuo di “ex jugoslave” e di ebrei.

Quella di Treia fu una sistemazione che presentò problematiche di diverso genere. In primo luogo l'edificio scelto per l'internamento soffriva di notevoli carenze strutturali, con una situazione igienico sanitaria che lasciava a dir poco a desiderare⁸². In secondo luogo il personale addetto alla sorveglianza fu accusato di maltrattamenti, furti e di intrattenere rapporti ambigui con le internate.

Nei campi atti ad alloggiare internate di sesso femminile il direttore doveva essere sempre coadiuvato da direttrici donne, nominate dal Ministero dell'Interno su proposta del prefetto. Il loro compito era quello di sorvegliare i locali riservati alle recluse, mentre al direttore era affidata l'amministrazione e la sorveglianza generale. Tranne rare eccezioni, si trattava di maestre elementari del luogo, di norma sposate o vedove e di età compresa tra i 40 e i 50 anni, ma non mancarono casi di direttrici anche molto giovani; a Treia, dall'entrata in guerra fino alla chiusura, si alternarono ben sette direttrici⁸³.

Le donne prescelte per ricoprire tale incarico dovevano essere “di illibata condotta morale”; il che, tuttavia, non impedì che fossero protagoniste di più di uno scandalo. Proprio a “Villa Spada” una delle tante direttrici che si susseguirono fu accusata di avere una relazione con il direttore del campo⁸⁴.

⁷⁹ Liliana Picciotto, *Il libro della memoria* cit., pp. 475, 515, 369.

⁸⁰ *Ivi*, *passim*.

⁸¹ Informazioni sul campo di Treia sono reperibili in: ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. Massime M 4, b. 128, f. 16 (Campi di concentramento), s.f. 2 (Affari per provincia), ins. 22/2 “Macerata. Villa La Quiete di Treia” (M4, 128/Treia); ASM, Quest. Gab, b. 1; AISREC f. Cruciani, b. 1, fasc. 15; Roberto Cruciani (a cura di), *E vennero*, cit., pp.55-56; Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce*, cit., pp. 193-194; Klaus Voigt, *op. cit.*, vol. II, pp. 107-110 e *passim*; Costantino Di Sante, *L'internamento civile e i campi di concentramento nelle Marche*, cit., pp. 195-196.

⁸² Molto frequenti furono le infestazioni di parassiti, tanto che il personale dell'Ospedale di Treia si rivolse al ministero dell'Interno, denunciando il ricovero di una donna di 70 anni “piena di pidocchi” e le minacce rivolte dalle autorità del campo al personale dell'ospedale, a cui era stato imposto “con prepotenza di non parlare”, AISREC, f. Cruciani, b. 1 fasc. 15, Comunicazione dell'Ospedale di Santa Maria Maggiore al Ministro dell'Interno, s.d.

⁸³ Si veda Klaus Voigt, *op. cit.*, vol. II, p. 108.

⁸⁴ AISREC, f. Cruciani, b. 1, fasc. 15.

Un altro caso che destò più di una perplessità fu quello di Maria, un'internata "ex jugoslava" che all'indomani del suo arrivo abortì con l'aiuto del medico del campo. La donna ebbe delle complicazioni e dovette essere ricoverata all'ospedale cittadino. Pertanto l'interruzione della gravidanza divenne di dominio pubblico. Il personale del campo si adoperò per sedare i dubbi suscitati dalla vicenda, dando luogo ad un'indagine che stabilì che si era trattato di un aborto spontaneo⁸⁵. A suffragio di tale interpretazione, il direttore del campo specificò nella sua relazione relativa all'accaduto che

dagli accertamenti disposti, e meticolosamente eseguiti, in rapporto alla brevissima permanenza della [...] nel campo è emerso soltanto trattarsi, come del resto era noto, di donna di facili costumi proclive alla prostituzione. Al riguardo la prevenuta non ha potuto tacere la sua vita randagia e sregolata e le sue facili avventure specie con ufficiali del R. Esercito del presidio di Pola⁸⁶.

Ma di interruzioni di gravidanza clandestine si continuò a parlare e altri furono i casi in cui si sospettò che il medico della struttura li avesse praticati⁸⁷. Ci fu chi, invece, partorì durante l'internamento. Anna, ad esempio, – una 'ex jugoslava' di condizione contadina, priva di cultura e che si esprimeva solamente in lingua slava – portò a termine la gravidanza a Treia, nel luogo del suo internamento. Sua figlia Sonia nacque all'ospedale il 19 agosto 1941 e creò non pochi problemi ai responsabili del campo. La madre soffriva di "reumatismo articolare acuto" e ciò le impediva di prendersi cura della neonata. Si dovette quindi ricorrere ad una balia, il cui onorario era, com'è ovvio, a carico del Ministero dell'Interno, così come le spese ospedaliere per la madre. Data la situazione il direttore del campo ne propone "la liberazione [...] e il rimpatrio [...] anche perché il mantenimento della donna in Ospedale costituisce soltanto un aggravio dello Stato"⁸⁸.

L'esistenza di bambini, spesso in tenera età, che con l'internamento di uno o di entrambi i genitori rischiavano di rimanere abbandonati a se stessi, induceva le autorità a permettere, se proprio non c'era altra possibilità, che la madre li portasse con sé. Di norma in questi casi l'internata veniva trasferita in internamento libero. Ma non sempre ciò accadde e spesso, nell'attesa che arrivasse l'autorizzazione al trasferimento, i bambini rimanevano per qualche tempo nel campo. Charlotte, ebrea polacca, giunse a Treia con sua figlia Felicitas; quest'ultima era già in età adulta ed entrambe furono trattenute nel campo. A Charlotte fu concesso un supplemento di vitto di 4 lire giornaliere per provvedere alla figlia, alla quale però non venne concesso alcun sussidio⁸⁹. Le donne rimasero insieme in tutti gli spostamenti avvenuti nella provincia di Macerata e, purtroppo, giunsero insieme anche ad Auschwitz, con il convoglio numero 9⁹⁰.

⁸⁵ APMC, Quest. Gab, b. 31, fasc. "P. Maria".

⁸⁶ *Ivi*, Comunicazione del Direttore del campo di Treia al Ministero dell'Interno, 4 maggio 1941.

⁸⁷ ACS, MI, DGPS, DAGR, M4 128/ Pollenza, Comunicazione dell'Ispettore generale di pubblica sicurezza dell'8° zona al Ministero dell'interno, 8 luglio 1941.

⁸⁸ ACM, Quest. Gab., b. 15, fasc. "A. Anna", Comunicazione del Direttore del campo di Treia al Questore di Macerata, 4 febbraio, 1942.

⁸⁹ ACM, Quest. Gab., b. 12, fasc. "N. Charlotte".

⁹⁰ Liliana Picciotto, *Il libro della memoria*, cit., pp. 384-473.

Dopo vari accertamenti e dopo ripetute denunce da parte della Croce Rossa e della Legazione svizzera, “Villa Spada” venne chiusa nel dicembre del 1942 e le internate furono trasferite nel campo di Petriolo. Nei mesi successivi il campo venne utilizzato per la sistemazione di 52 “sudditi dell’Africa orientale italiana” provenienti da Napoli, dove erano addetti alla “Mostra delle Terre d’Oltremare”. Alcuni di loro, circa 20 persone, si unirono alle bande partigiane del territorio circostante⁹¹. Ultimo ad essere avviato, in una abitazione di campagna (Villa Savini detta “La Castelletta”) di proprietà della famiglia Savini-Brandimarte, il campo di Petriolo distava circa due chilometri dal centro cittadino⁹². Nei mesi in cui fu in funzione alcune delle donne che provenivano da Treia lasciarono il campo – tra le altre, nove internate inglesi furono rimpatriate grazie all’interessamento della Legazione svizzera⁹³ –, mentre altre se ne aggiunsero, provenienti da comuni limitrofi o da svariate località italiane.

A partire dal 27 luglio, il governo Badoglio, insediatosi all’indomani della destituzione di Mussolini, si occupò del rilascio degli internati. Ma la loro liberazione, attuata “con sorprendente lentezza e particolare cavillosità burocratica”⁹⁴, avvenne con grave ritardo. In particolar modo, la liberazione degli internati stranieri sarebbe stata disposta con una circolare trasmessa agli organi competenti solo il 10 settembre 1943, quando già l’Italia stava per dividersi in due. Di conseguenza quella comunicazione, che non sempre raggiunse le varie destinazioni, sortì esiti diversi, non solo sulla base delle differenze generate dai luoghi geografici cui era diretta, ma anche in relazione al comportamento del personale periferico⁹⁵.

Fu così che al campo di Petriolo le internate straniere continuarono ad arrivare per il tutto il mese di agosto. L’ultima arrivò il 3 settembre, proveniente da Roma. In data 13 settembre il direttore del campo dispose la liberazione di tutte le “suddite di stati già nemici”, ma non delle internate “per misure di polizia”, in tutto sei donne, rispetto alle quali chiese chiarimenti alla questura. Il 30 settembre risultavano ancora al campo di Petriolo 19 internate che, nella stessa data, furono trasferite dal comando germanico a Sforzacosta⁹⁶. Dagli elenchi disposti dagli occupanti, che gestirono il campo a partire dal 23 ottobre 1943, risulta che furono trattenute tutte le ebrei e le “ex jugoslave”, mentre delle inglesi, che pure erano

⁹¹ Luigi Goglia, *Ascari partigiani. Il caso dei “neri” della PAI raccolti a Villa Spada di Treia, in Colonia e post colonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, di identità e di confini nel Corno d’Africa*, a cura di Uoldelul Chelati Dirar-Silvana Palma-Alessandro Triulzi-Alessandro Volterra, Carocci, Roma 2011, pp. 235-247.

⁹² Informazioni sul campo di Petriolo sono reperibili in: ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. Massime M 4, b. 128, f. 16 (Campi di concentramento), s.f. 2 (Affari per provincia), ins. 22/13 “Petriolo. Villa La Castelletta” (M4 128 /Petriolo); ASM, Quest. Gab., b. 2; AISREC, f. Cruciani, b. 1, fasc. 16; Roberto Cruciani (a cura di), *E vennero 50 anni di libertà*, cit., pp.57-58; Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce*, cit., pp. 188-189; Klaus Voigt, *op. cit.*, vol. II, pp. 107-110; Costantino Di Sante, *L’internamento civile e i campi di concentramento nelle Marche*, cit., p. 197.

⁹³ ASM, Quest. Gab., b. 2.

⁹⁴ Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce*, cit., p. 171.

⁹⁵ Klaus Voigt, *op. cit.*, vol. II, pp. 365-396.

⁹⁶ ASM, Quest. Gab., b. 2.

presenti a Petriolo, negli elenchi non c'è traccia. Del destino delle ebrei, deportate a Auschwitz, abbiamo già accennato trattando del campo di Pollenza. Le "ex jugoslave", trattenute a Sforzacosta fino a febbraio del 1944, furono trasferite a Fossoli tra il 2 e il 7 dello stesso mese⁹⁷. Di cosa accadde loro successivamente non c'è traccia nei documenti, ad eccezione del fascicolo personale di Anita, che ci dice qualcosa in più. Anita era una giovane donna ebrea proveniente da Mostar e internata a Pollenza. Da qui, fu trasferita a Sforzacosta. Partì alla volta di Fossoli in data 2 febbraio 1944. Da una lettera della direzione del campo di concentramento di Fossoli alla Questura di Macerata si apprende che "la donna in oggetto è partita da questo campo il 22 febbraio u. s. presumibilmente diretta in Germania. Non è possibile precisare la località, perché il Comando germanico non fornisce in merito indicazione alcuna"⁹⁸.

La vita delle internate nei campi molisani

Il campo di Casacalenda, in provincia di Campobasso, fu allestito in un edificio al centro del paese, appartenente alla Fondazione Caradonio-Di Blasio. Si prevedeva che potesse ospitare 250 internate, ma si trattava di un edificio dotato di locali generalmente angusti e d'altra parte solo un'ala del fabbricato, fornita di ingresso indipendente, fu utilizzata per l'internamento mentre la parte restante dell'edificio continuò a funzionare come scuola. Pertanto la struttura finì per ospitare non più di 60 internate⁹⁹. Fu in data 3 luglio 1940 che il Ministero dell'Interno avvertì il prefetto di Campobasso della scelta di fare di Casacalenda un campo esclusivamente femminile. Per tutta risposta venne disposta immediatamente la sostituzione "dei due agenti colà in servizio con altri due più anziani e idonei"¹⁰⁰, forse temendo per la condotta morale delle forze dell'ordine.

Il direttore, un funzionario richiamato in servizio quando era già in pensione, si segnalò per il particolare rigore con cui eseguì i suoi compiti. Tra lui e la direttrice che, come negli altri campi femminili, lo affiancava i rapporti erano tesi e frequenti i diverbi. L'Ispettore generale di pubblica sicurezza, incaricato di fare visite periodiche ai campi, riteneva tuttavia che si trattasse solo di "pettegolezzi cui danno origine le donne stesse colà assegnate, di cui la maggior parte sono ariane, mentre le altre sono ebrei". Pertanto, a suo avviso, la soluzione del problema

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ ASM, Quest. Gab., b. 24, fasc. "G. Anita". Comunicazione della direzione del campo di concentramento internati civili di Fossoli alla Questura di Macerata, 20 aprile 1944.

⁹⁹ Informazioni sul campo di Casacalenda sono rinvenibili in ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. Massime M 4, b. 117, M4 117/Campobasso; Carlo Spartaco Capogreco, *I campi de duce*, cit., p. 207; Klaus Voigt, *Il rifugio precario*, cit., vol. II, *passim*; Francesco Paolo Tanzj (a cura di), *I campi di concentramento nel Molise*, cit.; *I campi di concentramento fascisti in Molise nella Documentazione dell'Archivio Centrale dello Stato*, in "Boulè. Quaderni di studi", II, 2003, pp. 117-151; Maria Luisa Tozzi, *L'apertura dell'Archivio periferico di Casacalenda*, cit.

¹⁰⁰ ACS, MI, DGPS, DAGR, M4 117/Campobasso, Comunicazione del Ministero dell'Interno alla Divisione F.a.p., 6 agosto 1940.

consisteva nel “proporre al Ministero l’allontanamento delle ebreë, che potrebbero essere inviate a Vinchiaturò, eliminando così qualsiasi inconveniente”¹⁰¹.

Tra le internate presenti nel campo vi furono anche alcune zingare in attesa di trovare dimora stabile nei campi molisani a loro riservati¹⁰². La maggior parte, però, erano straniere appartenenti a nazioni nemiche, ebreë straniere e italiane e, infine, “ex jugoslave”. Il 21 giugno del 1943, nove donne appartenenti a quest’ultimo gruppo, presentatesi al direttore per la riscossione del sussidio, si rifiutarono di fare il saluto romano. Successivamente la protesta si estese anche ad altre “ex jugoslave”, fino a che il 9 luglio 1943, dopo la visita effettuata dal delegato della Croce Rossa internazionale, fu disposto che “per motivi di opportunità, le internate in parola siano dispensate dal salutare romanamente”¹⁰³.

Normalmente le internate avevano tre ore al giorno di libera uscita. Il perimetro all’interno del quale potevano muoversi era di circa 530 metri, ed era vietato oltrepassarne i limiti. Le infrazioni commesse nel campo venivano punite con la sospensione della passeggiata per un tempo stabilito dal direttore. Così, ad esempio, ad un’internata poteva essere revocata la passeggiata per 10 giorni a causa del “contegno altezzoso e arrogante verso la direttrice”, o per 15 giorni “perché insieme ad altre si ubriacava con marsala e rhum nella sua camerata”. C’erano poi delle infrazioni curiose, come quella commessa da una donna a cui fu impedita la libera uscita per 5 giorni “perché passeggiava portando al guinzaglio un maiale che le sfuggiva di mano e per rincorrerlo oltrepassava il limite della passeggiata di 10 metri”. C’erano, infine, le trasgressioni più temute, quelle relative ai rapporti con gli abitanti del paese, tanto più se di sesso maschile. Per cui se si era sorprese a “parlare con una donna del paese” la punizione era di 7 giorni, ma se ci si accorgeva che il colloquio avveniva “con un ragazzo del paese”, i giorni di reclusione salivano a 10¹⁰⁴.

La severità dei costumi non era l’espressione solo della visione tradizionale delle piccole comunità di provincia, ma si addiceva alla dottrina del fascismo e alla visione della donna che traspare dalle note e dai rapporti informativi redatti dagli organi di polizia dell’epoca. Se lo stato di guerra poteva aver favorito altrove un certo allentamento della morsa tipica di quegli anni sulla donna, ciò non avvenne nel caso delle internate, sulla cui moralità il personale del campo tentava di vegliare con il massimo scrupolo, fino a vietare loro “di uscire fuori dai locali del campo in calzoni sia lunghi che corti”¹⁰⁵. Non di rado sfogliando i fascicoli ci si imbatte in affermazioni riguardanti la loro equivoca condotta morale; spesso, come giudizio che affianca quello riguardante la posizione politica. Ovvio, quindi, la

¹⁰¹ ACS, MI, DGPS, DAGR, M4 117/Campobasso, Comunicazione dell’Ispettore di pubblica sicurezza al Ministero dell’Interno, 14 luglio 1942.

¹⁰² *Ibidem*. I campi molisani che ospitarono zingari, uomini e donne, furono Boiano e Agnone. Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce*, cit., pp. 95-99.

¹⁰³ ACS, MI, DGPS, DAGR, M4 117/Campobasso, Comunicazione del Ministero dell’interno alla Prefettura di Casacalenda, 9 luglio 1943.

¹⁰⁴ Michele Colabella, *I campi di concentramento nel Molise 1940-1943*, in *Le leggi razziali del 1938* cit., pp. 77-180; pp. 419-423.

¹⁰⁵ Maria Luisa Tozzi, *L’apertura dell’Archivio periferico di Casacalenda*, cit., p. 423.

ferrea vigilanza sulle donne segregate nei piccoli paesi, ancor più se, come sembrava potesse accadere a Casacalenda, “gli ZERBINOTTI sia di alta che di bassa condizione, ove non si agisse colla dovuta energia, tenderebbero di avvicinare (e peggio) le internate”¹⁰⁶.

Dal luglio del 1942 il Ministero dell’Interno consentì agli internati lo svolgimento di attività lavorative¹⁰⁷. Le donne di Casacalenda potevano dedicarsi ad attività da svolgersi all’interno del campo, lavori manuali “quali cucitura di abiti donneschi e di biancheria, lavori a maglia, di modisteria, confezioni di borse e cinture a rete, confezione e rammagliatura di calze, confezione di borsette, portafogli e simili”¹⁰⁸. Si resero disponibili solo 17 internate, pagate modestamente dai privati, a volte in natura con generi alimentari. A tal proposito va detto che si registrarono diversi casi in cui fu evidente la volontà di approfittarsi delle internate e della loro sventura. E non si trattò solo di singoli cittadini, ma anche delle imprese incaricate dei lavori di sistemazione dei palazzi ospitanti i campi, o dei concessionari degli appalti per le mense. D’altra parte, in certe località tale era la povertà degli abitanti, che persino le condizioni delle donne costrette nei campi dovettero sembrare invidiabili¹⁰⁹.

Casacalenda fu liberata il 13 ottobre 1943 dagli inglesi. Il passaggio dei tedeschi era stato caratterizzato dalla solita sequela di requisizioni, razzie e violenze, durante le quali alcune internate si erano rese complici degli occupanti e, all’arrivo degli Alleati, si scatenò un tumulto tra la popolazione che chiedeva la loro consegna allo scopo di vendicarsi. Ristabilito l’ordine, le donne del campo iniziarono a partire: un primo gruppo si diresse a Taranto e, in novembre, un altro gruppo si allontanò con destinazione Bari¹¹⁰.

Non lontano da Casacalenda si trova Vinchiatturo, secondo campo molisano utilizzato per accogliere esclusivamente internate di sesso femminile.

L’edificio che le ospitò era una casa a due piani al margine del paese, di proprietà del dottor Nonno. Numerosi furono i rapporti nei quali i locali erano descritti come dissestati e “primitivi” e pare fosse possibile lavarsi solo in due minuscoli ripostigli. Dal momento che lo stabile non possedeva giardino, si permise alle internate di uscire per passeggiare tre volte alla settimana nelle strade adiacenti e nelle campagne vicine, incolonnate e sotto la scorta di quattro

¹⁰⁶ Comunicazione del direttore del campo al Questore di Campobasso, 31 maggio 1941, riportata in Maria Luisa Tozzi, *L’apertura dell’Archivio periferico di Casacalenda*, cit., p. 431.

¹⁰⁷ Klaus Voigt, *Il rifugio precario*, cit., vol. II, pp. 146-147.

¹⁰⁸ Maria Luisa Tozzi, *L’apertura dell’Archivio periferico di Casacalenda*, cit., p. 428.

¹⁰⁹ Cfr. Klaus Voigt, *Il rifugio precario*, cit., vol. II.

¹¹⁰ Michele Colabella, *I campi di concentramento nel Molise 1940-1943*, cit., pp. 77-180; p. 158; Giovanni Artese, *La seconda guerra mondiale nel Molise. Le operazioni militari dal settembre 1943 al giugno 1944*, in *Almanacco del Molise 1966/97*, Edizioni Enne, Campobasso 1997, p. 31 e segg. Per informazioni sui campi di raccolta per profughi si veda Costantino Di Sante, *I campi profughi in Italia (1943-1947)*, in *Naufraghi della pace. Il 1945, i profughi e le memorie divise d’Europa*, a cura di Guido Crainz-Raul Pupo-Silvia Salvatici, Donzelli, Roma 2008, pp. 143-156.

carabinieri. La struttura fu gestita direttamente dal podestà del luogo, coadiuvato da una direttrice¹¹¹.

Era considerato un campo particolarmente severo, istituito per detenervi, oltre ad ebrei straniere, donne appartenenti a stati nemici e “sospette in linea politica”. Vi erano spesso destinate internate che avevano violato la disciplina di un altro campo¹¹² e vi giunsero anche delle prostitute, inizialmente destinate a Solofra che però non le accolse per mancanza di posti¹¹³.

Alle internate era vietato assistere alle funzioni religiose di domenica, “per evitare che le medesime si trovassero molto a contatto col pubblico”. Si recavano in chiesa il giovedì. Solo nel marzo del 1942, il Ministero dell’interno “trovando [...] giuste le lagnanze fatte” autorizzò le donne a seguire la funzione religiosa “nel giorno di domenica e nelle altre feste prescritte mettendosi insieme nelle prime file della chiesa, debitamente vigilate dalla direttrice”¹¹⁴.

Il regime particolarmente severo e la condizione di sovraffollamento cui versava il campo esasperavano le internate. Spesso la tensione esplodeva in accese liti a cui seguivano dei provvedimenti disciplinari. Si legge, ad esempio, in un rapporto inviato dal direttore del campo alla Questura di Campobasso nel luglio del 1942: “Oggi si è ripetuta la solita storia: la S. ha picchiato la L. col tacco della scarpa e quest’ultima avendole io minacciate di mandarle a Campobasso, ha fatto l’atto di buttarsi dalla finestra”¹¹⁵. Le due scontarono una settimana di carcere. Oppure: “Giorni or sono certa [...] Elena [...], venne per futili motivi a diverbio, e successivamente alle mani, con l’altra internata [...] Elvira [...]. Le medesime, già altre volte diffidate a non dare luogo a lagnanze, furono passate temporaneamente alle carceri”¹¹⁶. Quando minacce e sanzioni non bastavano si ricorreva al trasferimento in quello che era considerato l’altro campo femminile di carattere punitivo, Solofra. Ma vi furono vari casi di trasferimenti anche nei campi femminili marchigiani.

Fu probabilmente la durezza delle condizioni di vita nel campo che indussero due donne a tentare il suicidio. Così le descrivono le autorità:

¹¹¹ Informazioni sul campo di Vinchiaturò sono rinvenibili in ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. Massime M 4, b. 116, f. 16 (Campi di concentramento), s.f. 2 (Affari per provincia), ins. 11 “Campobasso” (M4 116/Campobasso); Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce* cit., pp. 224-225; Klaus Voigt, *Il rifugio precario*, cit., vol. II, *passim*; Francesco Paolo Tanzj (a cura di), *I campi di concentramento nel Molise*, cit.; *I campi di concentramento fascisti in Molise nella Documentazione dell’Archivio Centrale dello Stato*, cit., pp. 185-203; Alba Ficca, *La persecuzione degli ebrei durante il fascismo. Il campo di concentramento di Vinchiaturò*, in *Le leggi razziali del 1938*, cit., pp. 493-524.

¹¹² Michele Colabella, *I campi di concentramento nel Molise 1940-1943*, cit., p. 85.

¹¹³ ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. Massime M 4, b. 115, f. 16 (Campi di concentramento), s.f. 2 (Affari per provincia), ins. 7 “Avellino”, (M4 115/Avellino).

¹¹⁴ ACS, MI, DGPS, DAGR, M4 116/Campobasso, Comunicazione del Prefetto di Campobasso al Ministero dell’interno, 5 marzo 1942.

¹¹⁵ Comunicazione del direttore del campo di Vinchiaturò al Questore di Campobasso, luglio 1942, in Michele Colabella, *I campi di concentramento nel Molise 1940-1943*, cit., p. 156.

¹¹⁶ ACS, MI, DGPS, DAGR, M4 116/Campobasso, Comunicazione dell’Ispettore generale di pubblica sicurezza al Ministero dell’interno, 19 dicembre 1941.

Certa [...] Elsa, nei primi tempi in cui fu costituito il campo, tentò di gettarsi dalla finestra, senza conseguenze, sia perché nevristenica, e sia perché non aveva avuto da vari mesi notizia dalla famiglia. Circa due mesi or sono, poi, la viennese [...] Ietta tentò di avvelenarsi con delle pillole, non avendo la possibilità di mettersi in comunicazione col suo amante o fidanzato, ma fu subito posta fuori pericolo¹¹⁷.

Nel primo caso si trattava di un'ebrea polacca cinquantenne, pare affetta da "isterismo". Dal suo fascicolo personale risulta che prima di essere internata visse di carità a Fiume. Giunta a Vichiatiuro, si gettò dal secondo piano rompendosi il femore¹¹⁸.

Un'altra ebrea, in questo caso austriaca, così si esprimeva, in un italiano stentato, nel denunciare alla Delegazione per l'assistenza degli immigrati ebrei, con una lettera bloccata dalla censura, i soprusi subiti: "io ricevuto dalla inserviente quale mi ha offeso da 23 mesi pugno nella pancia e mi strangolato su la gola. Solo il nostro Dio sa quanto io ho sofferto". Le angherie dell'inserviente vennero segnalate anche da un'altra donna, la quale ne riferì l'aperta discriminazione nei confronti delle internate ebreo¹¹⁹. La dipendente non fu l'unica a creare problemi nel campo di Vinchiatiuro. L'assistente della direttrice fu esonerata dall'incarico per aver aiutato un'internata a spedire "alcune lettere ad ex suoi amanti chiedendo larghe sovvenzioni in denaro"¹²⁰.

L'episodio è più grave di quanto possa sembrare, perché la corrispondenza, tanto in arrivo quanto in partenza, era soggetta a rigida censura. Le internate potevano mantenere rapporti epistolari soltanto con i congiunti. Condizione necessaria per corrispondere con altre persone era l'autorizzazione ministeriale, la concessione della quale era subordinata all'affidabilità morale e politica dei destinatari, certificata dalla questura di provenienza della donna sottoposta a provvedimento disciplinare. Pertanto, indagini scrupolose venivano esperite non solo sui familiari, ma su qualsiasi destinatario o mittente delle lettere circolanti del campo.

Molte donne cercavano con questo mezzo di non interrompere i rapporti di amicizia che avevano allacciato durante i periodi trascorsi nelle località di internamento, tentando di mantenerli vivi anche dopo le separazioni, dovute ai frequenti trasferimenti in luoghi diversi. Questi sforzi, tuttavia, si scontravano con gli atteggiamenti rigidi delle autorità di polizia, che guardavano con diffidenza gli scambi di corrispondenza e non concedevano perciò il nulla osta all'invio di lettere o non autorizzavano l'inoltro di missive di amici sottoposte a censura. Per questo, come nel caso della reclusa di Vinchiatiuro, si cercava di eludere il divieto ricorrendo talvolta all'aiuto di persone compiacenti, da cui si facevano firmare e inoltrare le missive, ma la cosa difficilmente sfuggiva alla vigilanza. Non è raro, poi, che gli individui con cui le internate volevano corrispondere, interpellati dalle autorità, negassero di aver interesse a scambiare missive, forse per timore di essere

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Archivio di Stato di Campobasso (ACC), Questura - Ebrei 1940-1943 (Quest. Ebrei), fasc. 172.

¹¹⁹ Michele Colabella, *I campi di concentramento nel Molise 1940-1943*, cit., p. 158.

¹²⁰ ACS, MI, DGPS, DAGR, M4 116/Campobasso, Comunicazione del Prefetto di Campobasso al Ministero dell'Interno, 21 aprile 1943.

compromessi. Le regole per la corrispondenza esigevano che: si scrivesse soltanto con cartoline postali o biglietti postali, nel modo più breve e chiaro possibile; si limitasse il contenuto delle lettere ad affari strettamente privati e personali; si evitasse qualsiasi allusione alle condizioni di vita nel campo e qualunque frase oscura o convenzionale, che potesse dar luogo a sospetti; si scrivesse in modo chiaro per rendere meno difficoltosa la revisione della corrispondenza; non si accludesse nella stessa busta o biglietto postale lettere dirette a persone diverse¹²¹.

Chi aveva mezzi e possibilità, anche economiche, riusciva ad ottenere di essere trasferita in internamento libero in uno dei comuni limitrofi, che era una delle richieste fatte con maggiore frequenza dalle internate, sovente adducendo problemi di salute. Alla fine del 1942 il Ministero dell'Interno dispose l'internamento nel campo di Vinchiaturò di un'ebrea bosniaca proveniente da Lubiana. La donna, tuttavia, dimostrando di avere mezzi sufficienti per potersi mantenere a proprie spese, riuscì ad ottenere di essere destinata al comune di Sepino, dove giunse nel maggio del 1943¹²².

Ma le internate, tanto nei campi quanto nei comuni, per la quasi totalità risultavano prive di mezzi di sussistenza e furono costretti a dipendere, per la loro sopravvivenza, dal sussidio dello stato. Qualora, mediante informazioni acquisite presso le questure delle località di provenienza – che gli organi di polizia si facevano scrupolo di accertare con particolare sollecitudine – si appurava che qualcuna di loro si trovasse in buone condizioni economiche, il sussidio giornaliero non veniva concesso.

Il quadro generale era però caratterizzato da grande ristrettezza economica. È vero che talvolta alle donne giungevano delle somme di denaro mediante assegni o vaglia telegrafici ma si trattava di aiuti sporadici inviati da parenti o enti di assistenza, in ogni caso non erano somme tali da alterare uno stato permanente di bisogno. Agli internati riconosciuti indigenti era corrisposto il sussidio che, fissato inizialmente nella misura di 6,50 lire al giorno, a causa dell'inflazione fu portato a 8 lire nel 1941 e raggiunse la misura di 9 lire nel 1943. Alle donne in internamento libero in aggiunta al sussidio giornaliero era corrisposta la somma di 50 lire mensili a titolo di indennità di alloggio. Quando un nucleo familiare era internato insieme, alla moglie spettavano solo 1,10 lire e a ciascun figlio 0,55 lire, che salirono rispettivamente a 2 e 1 lira alla fine del 1940, e a 5 e 4 lire nel 1943. Per quanto riguarda il vitto, in tutti i campi esisteva una mensa collettiva, il cui costo gravava sulla sovvenzione giornaliera corrisposta alle internate. Col passare del tempo il rincaro del costo della vita e le difficoltà di approvvigionamento resero sempre più scarsa la quantità e più scadente la qualità del cibo, e si moltiplicarono le richieste di sussidi supplementari, concessi assai raramente e in presenza di malattie gravi¹²³.

La liberazione delle donne dal campo di Vinchiaturò, stando ad alcune testimonianze, avvenne in circostanze drammatiche, sotto il pesante bombardamento aereo che l'11 settembre 1943 colpì il paese. Insieme agli abitanti, le internate lasciarono il centro abitato e fuggirono nelle campagne, dove si

¹²¹ Maria Luisa Tozzi, *L'apertura dell'Archivio periferico di Casacalenda*, cit., p. 413.

¹²² ACC, Quest. Ebrei, fasc. 172.

¹²³ Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del duce*, cit., pp. 128-130.

rifugiarono presso dei contadini, trattenendosi ancora per qualche tempo sul posto fino all'arrivo degli Alleati (il 15 ottobre i canadesi liberarono il paese), che le destinarono a centri di raccolta pugliesi¹²⁴.

Le prostitute del campo Solofra

Unico campo femminile della Campania, quello di Solofra in provincia di Avellino fu attivato nel luglio del 1940 per accogliere "prostitute straniere"¹²⁵. Era ubicato in un edificio privato, di proprietà della famiglia Bonanno, che si trovava alla periferia del centro abitato, in "località isolata e facilmente sorvegliabile", tanto che l'Ispettore generale che visitò il campo poté dire con soddisfazione che "offre tutte le garanzie per evitare che le donne possano comunicare con persone estranee"¹²⁶.

Il responsabile della struttura fu lo stesso podestà, coadiuvato da una direttrice assistita da due aiutanti¹²⁷. Il campo aveva disponibilità di 50 posti letto e, in un primo momento, ospitò solo prostitute straniere, ma con il passare del tempo, a causa del sovraffollamento degli altri campi femminili, vi furono internate anche straniere appartenenti a stati nemici, "ex jugoslave" ed alcune ebreo. Le prostitute, d'altra parte, furono internate, non solo a Vinchiaturò, come si è già ricordato, ma anche nei campi femminili maceratesi¹²⁸.

Inizialmente fu vietato alle internate di uscire dallo stabile, ma dopo averne fatto richiesta furono autorizzate ad andare fuori 3 volte alla settimana, il martedì, giovedì e sabato, dalle ore 18 alle ore 20. Venne loro assegnata una zona in cui poter passeggiare, situata in campagna e facilmente sorvegliabile. Le funzioni religiose, invece, venivano espletate direttamente all'interno del campo dal parroco di una chiesa vicina¹²⁹.

Le malattie che si riscontrarono con maggiore frequenza furono quelle veneree, tanto che, "data la speciale natura del campo stesso (prostitute straniere) l'opera del sanitario non si limita alla semplice sorveglianza igienica, ma lo stesso è costretto a intervenire quasi quotidianamente per richiesta di visite personali per infermità"¹³⁰.

La legislazione fascista sulla prostituzione in ambito sanitario faceva perno su un decreto del 1923, il quale per la prima volta estendeva il controllo fuori dalle

¹²⁴ Michele Colabella, *I campi di concentramento nel Molise 1940-1943* cit., p. 158; Giovanni Artese, *La seconda guerra mondiale nel Molise*, cit., p. 31 e segg.

¹²⁵ Informazioni sul campo di Solofra sono rinvenibili in ACS, MI, DGPS, DAGR, M4 115/Avellino; Capogreco, *I campi del duce*, cit., pp. 230-231; Klaus Voigt, *Il rifugio precario*, cit., vol. II, *passim*; Antonietta Favati, *Le internate. Il campo di internamento di Solofra*, cit.

¹²⁶ ACS, MI, DGPS, DAGR, M4 115/Avellino, Comunicazione dell'Ispettore di pubblica sicurezza al Ministero dell'interno, sd.

¹²⁷ Una delle aiutanti fu però licenziata a cinque giorni dall'assunzione a causa di "scarso rendimento, incomprendimento e poca disciplina. *Ivi*, Comunicazione del prefetto di Avellino alla Direzione generale della pubblica sicurezza, 24 luglio 1940.

¹²⁸ ASM, Quest. Gab, bb. 15-38.

¹²⁹ ACS, MI, DGPS, DAGR, M4 115/Avellino.

¹³⁰ *Ivi*, Comunicazione del prefetto di Avellino al Ministero dell'Interno, 8 luglio 1941.

“case chiuse”, obbligando “le donne che esercitano meretricio” a munirsi di tessera e quindi ad essere sottoposte a sorveglianza sanitaria. Sul piano dell’ordine pubblico, il *Testo unico delle leggi di pubblica sicurezza* del 1926, nel confermare l’intervento della polizia contro atti di libertinaggio e adescamento, già stabili dalle legislazioni precedenti, ne estendeva le possibilità di intervento, aggiungendo la “sosta in luoghi pubblici in attitudine di adescamento”. Di fatto, ne aumentava anche l’arbitrarietà, dal momento che nel decidere quale atteggiamento femminile potesse dirsi o meno “attitudine di adescamento”, lasciava alla polizia ampio margine di discrezionalità. Analizzando il problema dalla sola prospettiva giuridica, le adescatrici in regola con la carta sanitaria non potevano essere arrestate, dato che il regolamento del 1923 prescriveva che le donne in possesso di tessera non potessero essere trattenute per l’identificazione. Ad essere perseguibili, quindi, erano le sole “clandestine”, prostitute di strada senza tessera e dunque capaci di sfuggire ad ogni controllo. Nella realtà, le forze dell’ordine si comportarono con entrambe le categorie allo stesso modo, non rispettando le norme che almeno formalmente tutelavano la prima delle due categorie¹³¹. Così facendo i tutori della legge si arrogavano il diritto di svolgere un’azione moralizzatrice, in linea con quelli che erano i ruoli e la condotta che le donne dovevano avere secondo il regime.

Se questa fu una delle finalità che durante il fascismo ebbe la repressione della prostituzione, con l’ingresso dell’Italia nel conflitto essa diventò un vero e proprio pericolo per il paese, soprattutto se praticata in prossimità di accampamenti militari. In primo luogo perché si temeva che le adescatrici si potessero rivelare delle spie e in secondo luogo per questioni di carattere igienico-sanitario. Non ci è dato sapere dietro a quante delle prostitute internate si nascondessero delle astute Mata Hari; un elemento certo, invece, è l’aumento della prostituzione durante la guerra e la notevole incidenza delle malattie veneree tra i soldati¹³². Anna, ad esempio, fu internata perché “sorpresa nei pressi di un accampamento di soldati ove si aggirava allo scopo di prostituirsi”. La stessa motivazione si legge in diverse altri fascicoli personali¹³³.

Dagli elenchi riguardanti le internate presenti nel campo di Solofra nei mesi di settembre e ottobre 1940, apprendiamo che l’età delle donne, una quarantina in tutto, variava dai 25 anni della più giovane ai 57 della più anziana. Quanto alle nazionalità, erano quasi tutte francesi¹³⁴. Negli anni successivi il loro numero diminuì progressivamente e la presenza delle francesi si ridusse: in data 3 febbraio 1943 erano solo 4 su un numero di 26 internate. Nel frattempo erano sopraggiunte, tra le altre, 3 ebrei – di cui due polacche e una italiana – e tre “ex jugoslave”¹³⁵.

¹³¹ Sandro Bellassai, *La legge del desiderio. Il progetto Merlin e l’Italia degli anni Cinquanta*, Carocci, Roma 2008, p. 25.

¹³² Il fenomeno dilagò con l’arrivo degli alleati; cfr., Maria Porzio, *Arrivano gli Alleati! Amori e violenza nell’Italia liberata*, Laterza, Roma-Bari 2011.

¹³³ ASM, Quest. Gab., b. 4.

¹³⁴ ACS, MI, DGPS, DAGR, M4 115/Avellino.

¹³⁵ Antonietta Favati, *Le internate. Il campo di internamento di Solofra*, cit., p. 32.

Dopo l'arrivo degli alleati lo stabile continuò ad ospitare alcune delle donne, mentre altre rimasero nel paese e prestarono servizio presso famiglie del luogo. Le ex internate che nel gennaio del 1944 risultavano ancora ammesse al sussidio erano 13¹³⁶.

Poco prima di venir ucciso dai nazifascisti, il 23 marzo 1944, il partigiano Achille Barilatti, medaglia d'oro al valor militare alla memoria¹³⁷ scrisse la seguente lettera:

Dita adorata, la fine che prevedevo è arrivata. Muoio ammazzato per la mia Patria. Addio Dita non dimenticarmi mai e ricorda che tanto ti ho amata. Vai da mia Madre a Passo di Treia appena potrai, tale il mio ultimo desiderio. Muoio da forte onestamente come ho vissuto. Addio Dita, addio gnau mio. Achille¹³⁸.

“Dita”, è il nomignolo con cui Achille chiamava Afrodite, nata a Costantinopoli nel 1916 e internata al campo di Pollenza il 15 luglio 1943. I due si incontrarono in montagna, nel mezzo della guerra di Liberazione. Purtroppo di loro non si sa molto; una testimonianza ci dice che lei “gli fu vicina nelle ultime ore della sua vita”¹³⁹. Su Dita, come sulle altre, il riflettore della storia si è acceso per illuminare solo un brevissimo tratto della vita. Poi, di nuovo, il buio.

¹³⁶ *Ivi*, p. 37.

¹³⁷ Molteplici sono le pubblicazioni che ricordano la figura di Achille Barilatti, tra le quali, Elio Giantomassi, *In Memoria di Achille Barilatti (Gilberto Della Valle)...perché tutti sappiano...*, Ancona, Industria tipografica Venturini 1947.

¹³⁸ Archivio dell'Istituto Nazionale per la Storia del Movimento di Liberazione in Italia, f. Malvezzi Piero, Lettere dei condannati a morte della Resistenza italiana e europea, b. 6 fasc. 12, “Lettera di Achille Barilatti a Dita Marasli”, sd. Consultabile on line all'indirizzo www.ultimelettere.it. La lettera è contenuta anche in Pietro Malvezzi - Giovanni Pirelli (a cura di), *Lettere dei condannati a morte della Resistenza italiana (8 settembre 1943-25 aprile 1945)*, Einaudi, Torino 2003, p. 22.

¹³⁹ Elio Giantomassi, *In Memoria di Achille Barilatti*, cit., p. 12.

Simone Weil e Etty Hillesum: l'attesa di Dio.

di

Isabella Adinolfi*

Abstract: Simone Weil's thought, as that of Etty Hillesum, has a deep mystical root. Mystics love the world because they can become aware of their bond to God, the source of life, which springs profuse within them. Consequently, the love-compassion that the two young Jewish women have for the ill-fated ones feeds itself and gets its strength from God's love; indeed, it is God's love in itself. The love that consumes mystics he – as Henri Bergson said – is God's love for all of His creatures. Through God, with God, mystics loves the whole mankind with a divine love.

Per ogni spirito che crea (poeta, compositore, matematico, fisico, ecc.) la fonte sconosciuta d'ispirazione è il bene verso cui si volge un desiderio supplice. Ciascuno sa per esperienza continua di ricevere l'ispirazione. Ma alcuni di questi spiriti concepiscono tale fonte come esistente al di sopra dei cieli, altri come esistente al di sotto (Simone Weil, *Quaderni*, vol. IV).

Uno dei dati più interessanti degli ultimi decenni è la vistosa crescita, anche nel panorama culturale italiano, di una letteratura critica che sottolinea il ruolo non secondario avuto dalle donne nella storia del pensiero, un ruolo che nel passato, anche quello più recente, è stato talora pesantemente sottovalutato¹. Non si tratta – si badi bene – esclusivamente di una letteratura femminista, sebbene alcuni dei contributi più rilevanti provengano proprio da questo versante. Non si tratta nemmeno dell'opinione di studiose, né di studi di genere. Tra gli estimatori italiani del "pensiero al femminile", vi sono anche alcuni noti studiosi. Nel suo intenso saggio, *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Giancarlo Gaeta, ad esempio, riconosce un valore fondamentale per la sua formazione intellettuale e spirituale all'assidua frequentazione di tre scrittrici: Virginia Woolf, Simone Weil e Etty Hillesum, le cui

* Isabella Adinolfi insegna Filosofia della storia e Storia del pensiero etico-religioso presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. È autrice di numerosi saggi su Pascal e Kirkegaard ed è direttrice del periodico "NotaBene. Quaderni di studi kirkegaardiani". Tra le sue pubblicazioni recenti: *Le ragioni della virtù. Il carattere etico-religioso nella letteratura e nella filosofia* (Genova 2008), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero* (Roma 2011), e *Etty Hillesum. La forza inespugnabile* (Genova 2011).

¹ Si veda, a questo proposito, l'articolo di Elio Matassi, "Una visione tutta al femminile", "Avanti!" 30 settembre 2009, p. 7.

opere, scrive, hanno saputo appagare il suo “bisogno di realtà e verità”, più di quelle di grandi scrittori, quali Kierkegaard, Kafka, Benjamin, Bernhard, che pure ha molto amato. Leggiamo in *Le cose come sono*:

Virginia Woolf, Simone Weil, Etty Hillesum. Provo a ragionare intorno a queste tre figure di scrittrici del Novecento [...], la cui frequentazione è stata importante per la mia vita intellettuale e spirituale. Un elenco questo di figure femminili cresciuto lentamente, e a cui solo di recente ho cominciato ad attribuire un significato particolare a causa del ripetersi di una stessa emozione suscitata dall'incontro, spesso fortuito con le loro opere. Intendo dire che inizialmente e per molto tempo non si è trattato di una scelta ragionata, ma piuttosto di un riconoscimento, o forse più semplicemente della risposta a un bisogno di realtà e di verità, che in queste trovava un più felice appagamento².

Oltre che da un'esigenza di concretezza, di realtà, l'apertura sempre più intensa al femminile³ nel contemporaneo è poi, a mio avviso, determinata dal bisogno sempre più urgente nel nostro tempo di una filosofia capace di dialogare con emozioni, sentimenti, passioni, di un pensiero che sia più attento alle differenze. Solo questo tipo di filosofia è infatti utilizzabile nel quotidiano, solo essa educa a quelle “piccole virtù”⁴ che sono indispensabili nella vita di tutti i giorni. In questo quadro non sorprende che il pensiero di Simone Weil e Etty Hillesum sia stato riscoperto e rivalutato assieme a quello di altre scrittrici, cui spesso viene accostato: Edith Stein, Cristina Campo, Ingeborg Bachmann, Hannah Arendt, Marina Cvetaeva⁵.

Ora se molto accomuna queste voci femminili del Novecento, a cominciare dal loro peculiare timbro, in cui risuona non solo la loro intelligenza femminile, ma anche la temperie culturale, politica, sociale di un secolo tragico che ha segnato e travolto le loro vite non sempre tuttavia, hanno osservato a ragione alcuni studiosi, questi accostamenti risultano del tutto soddisfacenti. Il rischio è quello di un appiattimento di percorsi individuali, originali, tra loro anche molto diversi, su di un'astratta genericità, o quello di un confronto più sulla base di suggestioni, che sul fondamento solido di elementi concreti e dati accertabili.

Dopo quel che ho appena scritto, apparirà dunque bizzarro o perlomeno azzardato l'accostamento che qui propongo tra il pensiero religioso di Etty Hillesum e di Simone Weil. E nondimeno le loro voci pur così diverse, singolari e irriducibili l'una all'altra, sono consonanti fino quasi fondersi in un'unica voce quando parlano della loro esperienza religiosa, del loro intimo, personale rapporto con Dio. Non stupisce dunque che il percorso spirituale compiuto dalle due donne sia stato così spesso associato. Purché non si dimentichi mai che ogni esperienza è a un tempo universale e particolare – e questo vale a maggior ragione per l'esperienza mistica –; purché si rispettino sempre le differenze, che ci sono e notevoli, è infatti possibile rintracciare nel pensiero e nella vita di entrambe dei tratti comuni che sono poi

² Giancarlo Gaeta, *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Scheiwiller, Milano 2008, pp. 111-112.

³ E Gaeta indica anche ciò che fa la differenza tra le due scritture, maschile e femminile, riconoscendo a quest'ultima “un di più di purezza, di trasparenza, cioè di non interferenza della soggettività dell'autore”, *ivi*, p. 112.

⁴ Il rinvio è alla splendida raccolta di racconti-saggi di Natalia Ginzburg, *Le piccole virtù*, Einaudi, Torino 1962.

⁵ Si veda il bel libro di Laura Boella, *Le imperdonabili*, Tre lune, Mantova 2000.

quei tratti fondanti l'esperienza mistica, di cui Michel De Certeau ha con intelligente cautela disegnato la mappa, ricordandoci a ogni momento che "una cartografia" è insieme "utile e ingannevole", che non è che un "modo grossolano di indicare un viaggio"⁶. Sull'individuazione di tratti comuni alla loro esperienza mistica, insisterà dunque questo breve articolo.

All'inizio del loro percorso c'è un desiderio bruciante che rimane sempre più grande della soddisfazione che dovrebbe placarlo, una tensione inquieta che non cessa di svelare come il desiderio sia ingannato dall'oggetto che temporaneamente lo soddisfa, un bisogno pressante che attende un oggetto adeguato che lo appaghi: nulla di finito può infatti quietare l'anima in cui esso s'è risvegliato.

Una volta che lo si sia strappato ai falsi beni e sia pervenuto a un alto grado di purificazione, questo desiderio di assoluto costituisce il fondamento stesso della fede. Scrive la Weil: "Dal momento che esisto e che questo desiderio di assoluto costituisce il fondo del mio essere, c'è nella realtà qualcosa che ha almeno lo stesso valore di questo desiderio. Ma io ne sono separato. Non posso raggiungerlo. Posso soltanto sapere che è e attendere, anche per anni"⁷.

Ebbene, l'attesa è il lavoro del desiderio. De Certeau racconta di certi monaci dei primi secoli della cristianità che, divorati dal desiderio della luce divina, attendevano per tutta la notte l'alba, ritti in piedi, con le mani levate al cielo, fermi in quella posa come alberi. La posizione in cui si attende cambia: si può aspettare che Dio ci visiti, come la Hillesum, in ginocchio sul "ruvido tappetino di cocco" di una disordinata camera da bagno, oppure nell'"immobilità vigile e fedele dello schiavo che sta in ascolto vicino alla porta per aprire non appena il padrone bussa"⁸ come la Weil, ma l'attesa dell'amato è il compito paziente in cui è messo alla prova il desiderio di entrambe.

Nella Hillesum questo desiderio diviene verso la fine così intenso e potente da trovare soddisfazione e compimento in se stesso. In una lettera inviata da Westerbork a Osias Kormann, dopo aver ricordato all'amico una loro passata conversazione sulla natura dei desideri, ricopia per lui "un passo splendido su questo tema", tratto da una lettera di Rilke, in cui si dice che "finché il desiderio è debole, è simile a una metà che ha bisogno del proprio compimento come della seconda metà" di cui manca, ma quando è forte diviene "una totalità, una pienezza, un'interezza" che non si lascia più completare, ma attinge a se stessa e solo da e di sé "si forma e riempie"⁹. Questo desiderio è pieno di Dio, perché è di Dio. Similmente, per la Weil il desiderio del bene, quando conserva la sua apertura infinita e non è "incolato a cose che non sono beni", è già in se stesso il bene: "È per i beni falsi – osser-

⁶ Michel De Certeau, *L'esperienza spirituale*, in *Michel De Certeau. Sulla mistica*, trad. it. e cura di Domenico Bosco, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 100-122; p. 101.

⁷ Simone Weil, *Quaderni*, III, trad. it. e cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 279.

⁸ Simone Weil, *Attesa di Dio*, trad. it. di O. Nemi, Rusconi, Milano 1972, p. 152.

⁹ Etty Hillesum, *Lettere 1942-1943*, trad. it. di Chiara Passanti, Adelphi, Milano 1996, p. 26, 4 novembre 1942. Si tratta di una lettera indirizzata da Rilke a Marietta von Nordeck zur Rabenau, datata 14 aprile 1910: si veda Rainer Maria Rilke, *Briefe aus den Jahren 1907 bis 1914*, herausgegeben von Ruth Rilke und Carl Sieber, Insel Verlag, Leipzig 1939, pp. 101-104, qui p. 102.

va – che desiderio e possesso differiscono; per il bene vero, non c'è alcuna differenza"¹⁰.

Nell'esperienza di entrambe è poi presente un "istante" a partire dal quale la loro storia cambia e si stabilisce un "nuovo inizio". Un "momento" a partire dal quale si sentono chiamate, per usare le parole di De Certeau, a "un itinerario indefinito"¹¹.

In una lettera a padre Perrin scritta nell'imminenza della partenza per gli Stati Uniti, in cui spiega le ragioni per cui ha deciso di non chiedere il battesimo e di non entrare nella Chiesa, Simone Weil, che mai ne aveva parlato prima con alcuno, racconta al sacerdote alcune sue esperienze, quasi a volerlo rassicurare della propria vicinanza a Dio. La prima risale al 1937. Si trovava ad Assisi nella chiesa di S. Maria degli Angeli, "in cui S. Francesco ha pregato tanto spesso"¹², e a un tratto le accade di sentirsi "costretta" a inginocchiarsi da qualcosa "più forte" di lei. Nel 1938 avviene la conversione definitiva. "Cristo è disceso e mi ha presa", scrive a padre Perrin, e racconta che è accaduto mentre era intenta a recitare la poesia di George Herbert, *Love*, come un bel componimento senza pensare che potesse avere la virtù di una preghiera¹³. E per lei Dio è essenzialmente amore. Nella lettera scrive infatti di aver avvertito "la presenza di un amore analogo a quello che si legge nel sorriso di un viso amato"¹⁴.

Anche per la Hillesum il luogo in cui avviene l'incontro decisivo con Dio è "la cella oscura della preghiera". A destare la sua curiosità per questa pratica religiosa era stato Spier, che un giorno – annoterà più tardi – le aveva confidato di pregare abitualmente, la sera, per le persone care. In quell'occasione, indiscretamente, lei gli aveva domandato con quali parole si rivolgesse a Dio quando pregava, e la ritrosia di Spier a parlare di quest'argomento, il pudore con cui si era schernito ("Questo non glielo dico. Per adesso no. Più tardi"¹⁵), in un uomo che con tanta naturalezza sapeva parlare di argomenti che imbarazzano i più, forse proprio quella ritrosia ed esitazione le avevano fatto presentire tutta la gravidanza di quei gesti, che presto sarebbero apparsi anche a lei come "faccende intime, quasi più intime di quelle del sesso"¹⁶, o ancora come i "gesti dell'amore, di cui pure non si può parlare se non si è poeti"¹⁷. Quindi, seguendo l'esempio di Spier, la Hillesum inizia a "esercitarsi" nella preghiera, forzandosi a piegare le ginocchia sul ruvido tappeto di

¹⁰ "Essenza della fede: è impossibile desiderare veramente il bene e non ottenerlo" annota Simone Weil durante il suo soggiorno a New York, tra luglio e ottobre del 1942. Simone Weil, *Quaderni*, IV, trad. it. e cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 179.

¹¹ Michel De Certeau, op. cit., p. 102.

¹² Simone Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 41.

¹³ A quest'esperienza non era affatto preparata: "Nei miei ragionamenti sull'insolubilità del problema di Dio non avevo previsto questa possibilità di un contatto reale, da persona a persona, quaggiù, fra un essere umano e Dio. Avevo vagamente inteso parlare di simili cose, ma non vi avevo mai creduto" (*Ivi*, p. 43).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, trad. it. di Chiara Passanti, p. 88, 14 dicembre 1941.

¹⁶ *Ivi*, p. 73, 22 novembre 1941.

¹⁷ *Ivi*, p. 87, 14 dicembre 1941.

cocco della camera da bagno, fino a quando, la sera del 13 dicembre 1941, le accade qualcosa d'inatteso: improvvisamente, sente un impulso irresistibile e cade in ginocchio, spinta al suolo, come lei stessa si esprime il giorno seguente, da qualcosa di "più forte di me"¹⁸.

Da quel momento, inginocchiarsi diviene per lei "un gesto spontaneo" e sente il bisogno di farlo in qualsiasi luogo o momento. "E ora mi capita di dovermi inginocchiare di colpo davanti al mio letto, persino in una fredda notte d'inverno"¹⁹, annota martedì 31 dicembre 1941, dopo aver registrato i suoi progressi nel colloquio con Dio. Prima – ammette – apparteneva anche lei a quella "categoria di persone" che "di tanto in tanto" pensano di sé stesse: "Sì, in fondo io sono una persona religiosa", e magari pregano anche, ma macchinalmente, in modo superficiale, per abitudine o per dovere, o sotto l'incalzare di eventi esterni. Adesso invece, che ha imparato ad ascoltare Dio dentro di sé, ora che sente l'esigenza e l'urgenza di una comunicazione incessante con Dio, a guidarla non è più ciò che accade di fuori, ma ciò che "s'innalza dentro"²⁰.

"Dentro", "interiore", "intimo" sono parole chiave per penetrare la spiritualità della Hillesum. Ciò vale anche per la preghiera che è essenzialmente essere in comunicazione, in contatto con quella sorgente divina vivificante che scorre dentro di noi²¹. Il 26 agosto del 1941 appunta nel diario: "M'immagino che certe persone preghino con gli occhi rivolti al cielo: esse cercano Dio fuori di sé. Ce ne sono altre che chinano il capo nascondendolo fra le mani, credo che cerchino Dio dentro di sé"²². Pregare richiede dunque il raccoglimento per cercare Dio dentro di sé, e un lavoro per disseppellire la sorgente in cui c'è Dio, nel caso essa sia ostruita da "pietre e sabbia"²³.

Ora, la consuetudine con la preghiera incessante, il dialogo continuo con Dio fa sì che le accada a un certo punto di diventare lei stessa ardente preghiera. Scrive il 16 settembre 1942: "A volte, inaspettatamente, qualcuno s'inginocchia in un angolino di me stessa: quando cammino per la strada o sto parlando con una persona. E quel qualcuno che s'inginocchia sono io"²⁴. Finché da ultimo comprende quel che sa ogni mistico: ossia che "soltanto Dio può realmente pregare Dio"²⁵, e il 17 settembre 1942 appunta nel *Diario*: "E quando dico che *ascolto dentro*, in realtà è Dio

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 93.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ "Dentro di me c'è una sorgente molto profonda. E in quella sorgente c'è Dio. A volte riesco a raggiungerla, più sovente essa è coperta da pietre e sabbia: allora Dio è sepolto. Allora bisogna dissotterrarlo di nuovo", *ivi*, p. 60, 26 agosto 1941.

²² *Ibidem*.

²³ Com'è stato scritto, nell'esperienza di Etty la preghiera fu un "ascoltare dentro": se stessi, gli altri e Dio, simultaneamente. Giancarlo Gaeta, *Etty Hillesum: il muro oscuro della preghiera*, in *Etty Hillesum, Diario 1941-1943. Un mondo 'altro' è possibile*, a cura di M. P. Mazziotti e Gerrit Van Oord, Apeiron, Sant'Oreste (Roma) 2002, pp. 25-27, qui 25.

²⁴ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 200.

²⁵ Si veda Giancarlo Gaeta, *Etty Hillesum: il muro oscuro della preghiera*, cit., p. 25.

che *ascolta dentro* di me. La parte più essenziale e profonda di me che ascolta la parte più essenziale e profonda dell'altro. Dio a Dio"²⁶.

Se ciò che più connota l' "esperienza mistica universale"²⁷ è, com'è stato osservato, l'anelito all'unione con Dio²⁸, questa comunione si è realizzata nella vita della Hillesum grazie alla preghiera. Nella sua esperienza il pregare, cadendo in ginocchio, è innanzitutto un gesto di venerazione e di ringraziamento. Rapita dalla bellezza dei campi di grano, quando viveva a Deventer sentiva il bisogno di inginocchiarsi dinnanzi a essi in un gesto adorante di ringraziamento, mossa da un sentimento panico di armonia con il tutto, con Dio²⁹.

Ma l'atto d'inginocchiarsi è poi anche, in un senso più profondo, un atto di consegna di sé, di remissione, di resa. Esso significa: "sia fatta la tua volontà", ovvero, tradotto nel linguaggio di Etty: accettazione completa e incondizionata di tutto quel che accade, fiducia assoluta, totale abbandono nella mani di Dio. "Dalle tue mani accetto tutto quello che viene, mio Dio. So che è sempre un bene"³⁰, scrive il 15 settembre 1942, il giorno della morte di Spier. Per il mistico non esistono più due volontà – quella di Dio e la sua – ma un'unica volontà indivisa: il mistico vuole ciò che Dio vuole, non si assoggetta alla volontà divina, ma è liberamente "uno" con essa. E, dalle mani di Dio, la Hillesum ha accettato tutto, anche il male estremo e insensato della Shoah: "L'unico atto degno di un uomo che ci sia rimasto di questi tempi è quello d'inginocchiarci davanti a Dio"³¹.

A ragione, Simone Weil ha visto nell'amore per il prossimo, per la bellezza della natura e delle opere d'arte e infine nell'amore per le pratiche religiose, delle forme preparatorie all'amore di Dio. In questi amori l'amore di Dio è contenuto in maniera implicita, per cui amando la bellezza e l'ordine del creato, amando la poesia, la musica e la scienza, si ama Dio indirettamente. La compassione per lo sventurato e la gratitudine di questi per chi l'ama, la bellezza della natura e il suo ordine perfetto, sono spiragli attraverso cui filtra nel mondo la pura giustizia di Dio, la sua sublime bellezza, la sua mirabile sapienza.

Pertanto, chiunque sia animato dall'amore per il bello, la giustizia, la verità, ama Dio, che è insieme personale e impersonale, nel suo aspetto impersonale. Questo amore è per Dio, ma non ancora di Dio. L'amore di Dio, infatti, non è il culmine di un movimento ascendente dell'anima, bensì, come sostengono i mistici, una discesa di Dio nell'anima, per cui non è l'amore dell'uomo per Dio, ma l'amore di Dio nell'uomo. E questo amore divino, non umano, è un amore più ricco, forte e profondo per il creato e per tutti gli uomini. Simone Weil ha espresso questo pensiero in modo mirabile:

²⁶ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 202.

²⁷ Leo Swart parla di un'esperienza mistica universale come corrente sotterranea, comune alla mistica ebraica, cristiana, orientale e rintraccia nell'opera della Hillesum alcuni tratti salienti di quest'esperienza; cfr. Leo Swart, *Etty Hillesum e la tradizione mistica*, in *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, a cura di Gerrit Van Oord, Apeiron, Sant'Oreste (Roma) 1990, pp. 169-184.

²⁸ *Ivi*, p. 171.

²⁹ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 51, 4 luglio 1941.

³⁰ *Ivi*, p. 195.

³¹ *Ivi*, p. 182, 23 luglio 1942.

Durante il periodo preparatorio, questi amori indiretti costituiscono un amore ascendente dell'anima, uno sguardo rivolto con un certo sforzo verso l'alto. Ma quando Dio viene di persona non soltanto a visitare l'anima, come ha fatto da principio, per lungo tempo, ma a impadronirsi di essa e a trasportarne il centro presso di sé, le cose cambiano. Il pulcino ha rotto il guscio ed è fuori dell'uovo del mondo. Questi sentimenti iniziali sussistono, ma diversi. Colui che ha vissuto questa avventura ama più di prima gli sventurati, coloro che li aiutano nella sventura, i propri amici, le pratiche religiose, la bellezza del creato. Ma questi amori sono ora diventati un movimento discendente come quello di Dio, un raggio che si confonde nella luce di Dio³².

Ad accomunare l'esperienza delle due donne è infine il linguaggio usato da entrambe per parlare della loro relazione con Dio. Sebbene il linguaggio della Weil sia più asciutto ed essenziale, ambedue si rivolgono a Dio come all'amato. Per sua natura, del resto, il rapporto dei mistici con Dio essendo intimo, personale, ha sempre una forte tonalità affettiva. A torto, quindi, si rimprovera loro di usare il linguaggio dell'amore: "Essi – osserva la Weil – ne sono i legittimi proprietari, gli altri hanno solo il diritto di prenderlo a prestito"³³.

L'ultima parte del diario di Etty Hillesum è piena di Dio. Le espressioni d'amore che prima rivolgeva a Spier, negli ultimi mesi della sua vita sono indirizzate direttamente a Dio. E Dio è ora il nome dell'amato, con cui la parte più profonda di lei vive in totale comunione, senza però esserne assorbita. A questo punto, dunque Egli non è più, o meglio non è più soltanto una potenza cosmica presente nel nucleo più profondo di ogni uomo (*Deus in nobis*), ma una persona autentica³⁴. È l'amante che chiede d'essere riamato, a cui ci si affida certi del suo amore, certi che nulla di male ci potrà accadere. Nell'intimità dell'amore per Dio la giovane ebrea fa esperienza di quel completo abbandono in cui amore e fiducia si corrispondono perfettamente fino alla loro completa identificazione³⁵. "È così che mi sento, scrive, sempre e ininterrottamente: come se stessi fra le tue braccia, mio Dio, così protetta e sicura impregnata di eternità"³⁶.

Anche a Westerbork la Hillesum ha continuato il suo dialogo amoroso con Dio. Se nei suoi pensieri e nel suo sentire Dio prende il posto prima occupato da Spier, ciò non significa tuttavia che quest'amore sia esclusivo di altri amori. Anzi, a lei accade proprio il contrario. In Dio, ella ama tutto e tutti di un amore divino. La critica che così spesso viene mossa al mistico di vivere l'unione con Dio, che per lui è fonte d'inesauribile gioia e godimento, nell'indifferenza per il mondo e per gli altri uomini, non tocca la Hillesum e ancor meno la Weil, che è stata una esponente del mondo sindacale, e un'attivista di sinistra per buona parte della sua vita, attenta sempre alla sorte degli ultimi e degli sventurati.

³² Simone Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 163.

³³ *Ivi*, p. 131.

³⁴ Etty dunque esperisce Dio come immanente e trascendente a un tempo: come se stessa, la parte più autentica, più profonda di sé, e come l'Altro a cui rivolgersi nella preghiera e a cui abbandonarsi. Si veda, in particolare, per questo importante aspetto dell'evoluzione del pensiero religioso della Hillesum il saggio di Klaas A.D. Smelik, *L'immagine di Dio in Etty Hillesum*, in *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, a cura di Gerrit Van Oord, cit., pp. 161-168; p. 163.

³⁵ Senza amore infatti non v'è vera fiducia e senza fiducia non v'è vero amore.

³⁶ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 201 (17 settembre 1942).

La fusione con Dio non isola necessariamente il mistico dagli altri uomini, né lo astrae dalla storia. La “fortezza inespugnabile” della mistica Hillesum non è la “fortezza dell’isolamento dove l’uomo colloquia con se stesso, [...] nell’autocompiacimento della propria raffigurazione spirituale”³⁷, criticata da Martin Buber. Né il rapporto del mistico con Dio si risolve necessariamente in mera contemplazione, trovando la sua più alta espressione in un vago sentire, in rapimenti ed estasi. Il misticismo che Henry Bergson chiama “completo” e che si presta particolarmente bene a qualificare il pensiero e la condotta della Hillesum e della Weil non è uno stato d’animo, bensì azione³⁸, è amore attivo. È l’amore di Dio per tutto il creato, la tenerezza di Dio per ogni creatura. Identificandosi con l’amore di Dio per la sua opera, il mistico ama il mondo come Dio lo ama. Anziché riassorbirsi in se stessa, la sua anima si apre dunque a un amore universale e fattivo. Egli diviene *adiutor Dei* – secondo la formula paolina di *1Cor 3, 9*, ripresa dal filosofo francese –, e collabora con Dio continuando la volontà del Padre, portandola a compimento, effondendo l’amore di Dio su tutto e tutti.

In questa prospettiva, il 13 ottobre 1942, nell’imminenza della partenza definitiva per il campo di smistamento di Westerbork, la Hillesum annota nel diario: “Ho spezzato il mio corpo come se fosse pane e l’ho distribuito agli uomini. Perché no? Erano così affamati, e da tanto tempo”³⁹. Significativamente, l’immagine potente che chiude il *Diario* è dunque quella della cena eucaristica, che rappresenta l’atto supremo di condivisione e d’amore oblativo per la religione cristiana.

E, sempre in questa prospettiva, il 18 agosto 1943 la giovane scrive dal campo di smistamento di Westerbork a Henny Tideman, un’amica:

Mi hai resa così ricca, mio Dio, lasciami anche dispensare agli altri a piene mani. La mia vita è diventata un colloquio ininterrotto con te, mio Dio, un unico grande colloquio. [...] Anche di sera, quando sono coricata nel mio letto e riposo in te, mio Dio, lacrime di riconoscenza mi scorrono sulla faccia e questa è la mia preghiera⁴⁰.

A Westerbork la Hillesum ha incontrato feriti, moribondi, disperati: per molti è stata un sostegno, per tutti ha cercato una parola di incoraggiamento, di conforto. Radicandosi nell’amore di Dio, alimentandosi alla fonte stessa dell’Amore, la sollecitudine della giovane è stata senza confini, abbracciando tutti coloro che avevano bisogno o erano sofferenti. “Sai – scriveva il 28 settembre 1942 a Osias Kormann – io ho tanto amore in me stessa, per tedeschi e olandesi, per ebrei e non ebrei, per tutta l’umanità, dovrebbe pur esser lecito cederne una parte”⁴¹.

Lo sguardo del mistico sul mondo è infatti quello stesso di Dio e che sia proprio sguardo divino e non umano lo testimonia la lucidità e imparzialità con cui guarda alla vita degli uomini e alla storia. È uno sguardo dall’alto, che guardando al mondo da quella prospettiva, la quale non è più un punto di vista personale, passionato

³⁷ Martin Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. di Andrea Poma, Edizioni S. Paolo, Milano 1993, p. 135.

³⁸ Henri Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. di Mario Vinciguerra, Edizioni di comunità, Milano 1950, p. 247.

³⁹ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., pp. 238-239.

⁴⁰ Etty Hillesum, *Lettere 1942-1943*, cit., p. 122.

⁴¹ *Ivi*, p. 24.

e quindi parziale, ne vede l'orrore e la miseria, ma senza perdere la tenerezza né la serenità; discerne il bene e il male ovunque si trovino, ma con imparzialità e distacco, libero da odio e risentimento.

Ha scritto la Weil: "Non è dal modo in cui un uomo parla di Dio, ma dal modo in cui parla delle cose terrestri, che si può meglio discernere se la sua anima ha soggiornato nel fuoco dell'amore di Dio"⁴². È leggendo i quaderni della Weil o le lettere che la Hillesum ha inviato da Westerbork, che sentiamo che il punto da cui elle guardano non è situato quaggiù e che l'amore di cui ardono è divino.

Essi ne sono weilianamente la "prova": "Un uomo – leggiamo nei *Quaderni* – dice di essere stato in aereo e di aver disegnato le nuvole, ma il disegno non è una prova per me; posso pensare che si tratti di fantasia. Se mi porta un disegno della città a volo d'uccello, allora è una prova"⁴³.

⁴² Simone Weil, *Quaderni*, IV, cit., pp. 182-183. E ancora: "Se un uomo mi descrive nello stesso tempo due fianchi opposti della montagna, io so che si trova in un luogo più elevato della cima", *ivi*, p. 186).

⁴³ *Ivi*, pp. 184-185.

Simone Weil. Il male dell'Occidente: lo sradicamento

di

Domenico Canciani*

Abstract: This paper analyses some of the key points in Simone Weil's work to highlight how the notion of uprootedness formed and gained importance in her thought. The concept grew during her working experience and focuses on the criticism of French colonialism, 19th and 20th century imperialist colonialism, and the colonialism of the conquest and destruction of the Occitano language and culture. From the analysis of working uprootedness and colonial uprootedness, Simone Weil concludes that France and Europe can only recover after the disaster of the Second World War by setting up the foundations of a new society. *L'ennracinement*, her most radical work, is in fact an extraordinary manifesto for a rooted society that proposes a true change of prospective for Europe based not on rights but on duties towards human being.

Il tema dello sradicamento è un filo rosso che percorre sotterraneo l'intera ricerca di Simone Weil. Il punto d'approdo è *L'ennracinement*, l'ultima opera in cui ricapitola la sua esperienza e i temi della sua riflessione: l'impegno politico e sindacale, l'insegnamento, il lavoro in fabbrica, la partecipazione alla guerra di Spagna e

* Ha insegnato Lingua e civilizzazione francese nella Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Padova. Le sue ricerche hanno riguardato le minoranze, i conflitti linguistici e culturali, la storia intellettuale nella Francia del XX secolo e nel Maghreb. Ha lavorato anche sugli orientalisti francesi e sui temi del dialogo interreligioso. Da anni si consacra allo studio della vita e del pensiero di Simone Weil, sulla quale ha pubblicato vari saggi e monografie. Con Florence de Lussy ha realizzato per Galilimard il volume Simone Weil, *Œuvres*, Quarto, 1999, tradotto anche in polacco. Presso Beauchesne ha pubblicato, *L'intelligence et l'amour. Réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone Weil*, 2000. Ha curato, tradotto e introdotto, Simone Weil, *Sul colonialismo. Verso un incontro tra Occidente e oriente*, 2003. In collaborazione con Maria Antonietta Vito ha realizzato il volume Marguerite Yourcenar-Simone Weil, *Elettre. Lettura di un mito greco*, 2004 e *L'amicizia pura. Un itinerario spirituale*, 2005, recentemente tradotto in spagnolo. Il volume pubblicato da Beauchesne, *Simone Weil. Le courage de penser*, sintesi delle ricerche condotte fino ad oggi su Simone Weil, ha ottenuto nel 2012 il Prix Biguet della Académie Française. Questa relazione è stata presentata al seminario sul pensiero di Simone Weil promosso da DEP e tenutosi a Venezia il 17 novembre 2011: *Il male dell'Occidente: lo sradicamento*.

alla Resistenza; la critica del marxismo, la centralità del lavoro, la diagnosi dei totalitarismi, l'anticolonialismo, la riflessione religiosa e, per finire, pudicamente accennata, la sua stessa esperienza mistica¹. In quest'opera estrema, redatta d'un sol getto, tutta la storia dell'Occidente è interpretata alla luce della malattia che lo ha contaminato, lo *sradicamento*, e gli sforzi della sua riflessione convergono verso un progetto di "civiltà nuova" a fondamento del quale pone il soddisfacimento del "più importante e misconosciuto bisogno dell'anima umana", il *radicamento*.

Ripercorrendo le tappe che le hanno consentito di scrivere quest'opera incompiuta, vedremo di capire come mai un'ebrea assimilata, "sradicata", sia potuta passare dal cosmopolitismo socialista al *radicamento*, alla rivalutazione del passato, alla rivendicazione d'una "patria carnale". Una traiettoria davvero singolare, che ha spinto qualcuno a parlare a questo proposito di deriva reazionaria².

Lo sradicamento operaio

Simone Weil è arrivata per gradi a mettere a punto la nozione di *sradicamento*. Essa compare, per la prima volta, durante l'esperienza di lavoro in fabbrica, compiuta, con alcune interruzioni, causate da emicranie, otiti ed esaurimenti, dal 4 dicembre 1934 al 23 agosto 1935. Rientrando la sera nella sua *chambre de bonne* della rue Lecourbe, registra nel *Journal d'usine (Diario di fabbrica)*³, con meticolosità, osservazioni sui compagni di lavoro, i reparti in cui lavora, i tipi di produzione, le difficoltà incontrate, gli incidenti, e dissemina, tra le pagine o sui bordi del quaderno, alcune riflessioni sul significato dell'esperienza che va compiendo.

Nella fabbrica sperimenta un sentimento d'umiliazione e di annientamento così grande da provocare in lei una trasformazione nel modo stesso di percepire la realtà. Quando lascia la fabbrica, il mondo non è più percepito nello stesso modo: la *sventura* umana, nella dimensione collettiva, è entrata nella sua carne. L'esperienza della schiavitù, che è il modo specifico in cui la *sventura* si manifesta in fabbrica, diviene un riferimento costante nei suoi scritti: da quelli di carattere politico e sindacale a quelli più esplicitamente religiosi e mistici, fino all'ultima opera, appunto,

¹ *L'enracinement* è il titolo redazionale scelto da Albert Camus. Simone Weil aveva intitolato il suo manoscritto *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, che compare nell'edizione del 1949 (Gallimard, Paris) come sottotitolo. In questo contributo uso generalmente il titolo in francese *L'enracinement* per designare l'opera, mentre con "radicamento" o "radici" mi riferisco alla nozione e al progetto. La versione italiana è di Franco Fortini, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri*, Edizione di Comunità, Milano 1954, ripubblicata da SE, Milano 1990.

² È il caso di Philippe Dujardin, *Simone Weil, Idéologie et politique*, Presses Universitaires de Grenoble-François Maspero, Paris 1975.

³ Gli scritti sul lavoro sono stati raccolti in gran parte ne *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris 1951. Con la pubblicazione delle *Œuvres complètes*, essi trovano la loro collocazione cronologica in differenti volumi. Così, il *Journal d'usine*, si trova nel vol. II degli *Écrits historiques et politiques*, t. 2 *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, Gallimard, Paris 1991. L'edizione critica, cui mi riferisco con la sigla OC II, 2, consente di distinguere il testo del *Journal* dai commenti o dalle aggiunte successive e di apportare alcune precisazioni. Quando non affermo il contrario, utilizzo per le citazioni l'edizione curata da Franco Fortini, *La condizione operaia*, Edizioni di Comunità, Milano 1952, cit. p. 53.

L'engracement, nella quale il lavoro-sventura consentita, contemplata e trasfigurata – diviene il punto di partenza per un progetto di civiltà nuova.

Partiamo dai primi commenti annotati nel *Diario di fabbrica*, in particolare da questa pagina dolorosa, redatta dopo la settima settimana di lavoro:

Lo sfinimento finisce per farmi dimenticare le vere ragioni della mia permanenza in fabbrica, rendendomi quasi insuperabile la tentazione più forte che questa vita comporta: quella di non pensare più, solo e unico modo per non soffrire. Solo il sabato pomeriggio e la domenica mi ritornano dei ricordi, dei brandelli di idee, mi ricordo che sono *anche* un essere pensante. Spavento che mi afferra constatando la dipendenza nella quale mi trovo rispetto alle circostanze esteriori: sarebbe sufficiente che un giorno mi costringessero ad un lavoro senza riposo settimanale – cosa dopo tutto possibile – e diventerei una bestia da soma, docile e rassegnata (almeno per quel che mi riguarda)⁴.

Costretta a lavorare in tre stabilimenti diversi, come molti suoi compagni, ha conosciuto l'umiliazione delle lunghe, snervanti attese negli uffici di collocamento e l'indifferenza della società esterna, percepita come ostile, incomprensibile, lontana. Al pari di molti operai, ha provato il sentimento d'appartenere ad un altro mondo, s'è sentita insignificante, defraudata della dignità personale, ridotta alla condizione di schiavo:

Per poco non mi sono spezzata. Per poco il mio coraggio, la coscienza della mia dignità sono stati quasi distrutti durante un periodo il cui ricordo mi umilierebbe; ma, letteralmente, non ne ho conservata memoria. Al destarmi, l'angoscia; andando in fabbrica, paura; lavoravo *come una schiava*; la pausa di mezzogiorno mi straziava; ritornavo a casa alle 5, 45, preoccupata subito di dormire a sufficienza [...]. Il tempo m'era diventato un peso intollerabile. Il timore – la paura – di quel che sarebbe venuto dopo cessavano di stringermi il cuore solo il sabato pomeriggio e la domenica mattina. E l'oggetto del timore erano gli *ordini*. La coscienza della dignità personale, quale la società l'ha costruita, è *spezzata*. Bisogna farsene un'altra (benché lo sfinimento spenga la coscienza della propria medesima facoltà di pensare!). Sforzarmi di conservare quell'altra coscienza. E finalmente ci si rende conto della propria importanza. La classe di coloro che *non contano* – in nessuna situazione – agli occhi di nessuno... e che non conteranno mai, qualsiasi cosa accada (malgrado l'ultimo verso della prima strofa dell'*Internazionale*)⁵.

La lettera aperta a Jules Romains⁶, abbozzata nel 1936 e portata a termine, dopo molti rimaneggiamenti, solo nel 1941, precisa le riflessioni registrate nel *Diario*, e dà luogo a diverse riletture dell'esperienza in fabbrica⁷. Per far capire al suo corrispondente cosa sia la "sventura operaia", insiste sul sentimento di *estraneità*, di *esilio*: è nel contesto della fabbrica che compare la *nozione di sradicamento*. Nelle prime righe dell'articolo, in maniera lapidaria, afferma che "gli operai di fabbrica

⁴ Simone Weil, *Diario di fabbrica*, in *La condizione operaia*, cit., p. 53.

⁵ *Ivi*, p. 114. *Non siamo niente, siamo tutto...*

⁶ Jules Romains (1885-1972), pseudonimo di Louis Farigoule è l'autore della saga *Hommes de bonne volonté* in 27 volumi, dove i destini individuali, che si realizzano nel lavoro, vengono salvati ed esaltati attraverso la solidarietà umana e gli ideali comuni.

⁷ Questo testo, pubblicato col titolo di *Expérience de la vie d'usine* in "Économie et Humanisme", 2, giugno-luglio 1942, pp. 187-204, si trova ora in Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, t. 2 *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, cit., pp. 289-307.

sono in realtà come degli *sradicati*, in esilio sulla terra del loro stesso paese”⁸. Le sofferenze sopportate dagli operai sono molteplici: dipendono dalle cadenze, dai ritmi, dagli ordini impartiti con brutalità, dalla monotonia dei gesti, ma ciò che riesce davvero insopportabile è “il fatto che in fabbrica non ci si sente a casa, che non vi si ha diritto di cittadinanza, che vi si è uno straniero ammesso come semplice intermediario fra le macchine e i pezzi forgiati”⁹. La ripetizione rapida e incessante degli stessi gesti attutisce il pensiero, impedisce di sentire la presenza dei compagni, rende difficile la solidarietà, conferisce al tempo passato in fabbrica una pesantezza e una fatica difficilmente sopportabili. L’operaio, in una parola, afferma di aver trovato penosamente lungo il tempo. Perché?

Il tempo – spiega Simone Weil – gli è stato lungo ed è vissuto in esilio. Ha trascorso la sua giornata in un luogo nel quale era un estraneo. Le macchine e i pezzi da fabbricare non lo sono, ed egli vi è ammesso solo per avvicinare i pezzi alle macchine. Ci si occupa solo delle macchine, non di lui. [...] È la più grande amarezza. L’operaio sente di essere un estraneo. Non c’è nulla nell’uomo che sia tanto potente quanto il bisogno di appropriarsi, non giuridicamente, ma con il pensiero, i luoghi e gli oggetti fra i quali passa la vita e spende la vita che ha in sé¹⁰.

Ci sono alcuni testi del passato che a un certo momento ritornano di un’attualità sconcertante, quando meno te l’aspetti. Il brano che vi leggerò ora sembra scritto apposta per farci prendere consapevolezza di un certo modello di sviluppo industriale che un signore in maglione blu non si stanca di propagandare. Sono note scritte a commento di un’inchiesta sulla condizione operaia in vari paesi, Inghilterra, Cecoslovacchia, Germania, Giappone, Russi, Belgio, Svizzera... promossa dai “Nouveaux Cahiers”. Il carattere sconcertante e composito delle sue osservazioni – passa con disinvoltura dagli aspetti organizzativi a quelli ideali, dai problemi della produttività e della concorrenza a quelli della dignità operaia offesa e alla sventura – hanno fatto ritenere queste pagine inadatte per una rivista:

Immaginiamo (ora) la settimana di trenta ore in tutte le fabbriche di automobili del mondo e un ritmo di lavoro meno frenetico. Quali catastrofi si produrranno? Nessun bambino avrà meno latte, nessuna famiglia patirà il freddo, e neppure nessun padrone, verosimilmente, fruirà di una vita meno agiata. Le città diventeranno meno rumorose, le strade ritroveranno il vantaggio del silenzio. È vero, in questo caso, molte persone sarebbero private del piacere di vedersi passare davanti i paesaggi a una velocità di cento chilometri l’ora; ma, come contropartita, migliaia, migliaia e migliaia di operai potrebbero finalmente respirare, godere del sole, muoversi al ritmo del proprio respiro, fare gesti diversi da quelli che si vedono imposti; tutti questi uomini, destinati a morire, potrebbero conoscere nella vita, prima di morire, qualcosa di diverso della fretta vertiginosa e monotona delle ore di lavoro, dell’incubo di riposi troppo brevi, della miseria insondabile dei giorni di disoccupazione e degli anni di vecchiaia. È vero, gli statistici, facendo il computo delle automobili, segnalerebbero che si è fatto un passo indietro nella via del progresso¹¹.

⁸ Eadem, *Esperienze della vita di fabbrica*, in *La condizione operaia*, cit., p. 255, con qualche aggiustamento sulla base dell’edizione critica.

⁹ *Ivi*, p. 258.

¹⁰ *Ivi*, p. 264. Simone Weil, non a caso, annovera la proprietà tra i bisogni fondamentali dell’essere umano.

¹¹ *La condition ouvrière*, progetto d’articolo, 30 settembre 1937, in Eadem, *Écrits historiques et politiques*, t. 3, *Vers la Guerre (1937-1940)*, Gallimard, Paris 1989, pp. 257-262, cit. p. 260.

Quanti, preoccupati di produttività, di delocalizzazione, di concorrenza¹², spendono anche solo una parola o si interrogano sinceramente sugli aspetti umani del problema? Quanti si fanno carico se non della felicità degli operai, almeno della loro dignità? Detto in parole non sospette, è l'uomo che è fatto per il sabato o il sabato per l'uomo? Lo so che tante persone ragionevoli potrebbero scorgere ingenuità in tutto ciò. Sappiamo che non è così, anche se in questo momento non abbiamo il tempo di provarlo¹³.

Il sentimento d'essere in esilio definisce, dunque, per Simone Weil, la condizione operaia: il resto – rivendicazioni, tempo libero, soldi, incentivi... – conta, ma ha in qualche misura un'importanza relativa; ciò che li umilia è la coscienza d'essere “stranieri, esiliati, sradicati nel loro stesso paese”:

Il sentimento che ogni sogno di rivoluzione esprime – spiega Simone Weil in una variante della stessa lettera – è il sentimento che quasi tutti gli operai provano ogni giorno e molte volte al giorno, per tutto il tempo che trascorrono in fabbrica; il sentimento d'essere *sradicati*, stranieri, esiliati in fabbrica, di non essere a casa loro, di essere solo tollerati, di esserci solo per obbedire. Questo sentimento è l'essenza della condizione proletaria. [...] Ogni fabbrica è popolata di *sradicati*, stranieri, esiliati: questo impedisce alla fabbrica d'essere bella, perché altrimenti la fabbrica sarebbe bella¹⁴.

Qualche anno fa “Le monde” ha pubblicato una lunga inchiesta sulla sofferenza degli operai, sulla percezione dell'oppressione che essi hanno oggi: sono rimasto sorpreso, ma forse non avrei dovuto esserlo, constatando come più d'uno, per dare voce al suo *malheur*, alla sua sofferenza, si richiamasse agli scritti di Simone Weil.

Quello che Simone Weil dice dell'operaio, naturalmente, vale per il contadino, l'operaio agricolo, espropriato della terra che lavora, il cittadino alla mercé dello stato assoluto, perché “il male che si tratta di guarire [lo sradicamento] interessa anche tutta la società”¹⁵.

Lo sradicamento coloniale

Simone Weil, si è occupata molto presto del problema coloniale e del colonialismo, tuttavia ha cominciato a scriverne in modo sistematico a partire dagli anni 1937/1938¹⁶, inserendo questa preoccupazione nella sua riflessione sullo sradicamento operaio e la sventura, dal momento che la forma più compiuta dell'oppressione, la più dolorosa, è quella che colpisce “gli sventurati soggetti delle colonie francesi”.

Gli articoli che scrive durante gli anni del Fronte Popolare analizzano il problema dal punto di vista della sicurezza e della strategia geopolitica. Durante gli

¹² Si pensi al dibattito durante i giorni del referendum a Pomigliano e a Mirafiori...

¹³ Cfr., *Alléger l'oppression ouvrière: le dialogue avec des ingénieurs*, in Domenico Canciani, *Simone Weil. Le courage de penser*, Beauchesne, Paris 2011, pp. 231-240.

¹⁴ *Ébauches et variantes*, in Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, t. 2 *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, cit., p. 555. I corsivi sono miei.

¹⁵ *Esperienze della vita di fabbrica*, in Eadem, *La condizione operaia*, cit., p. 273.

¹⁶ Attualmente, ad eccezione dello scritto incompiuto del 1943, questi scritti si trovano riuniti in Eadem, *Écrits historiques et politiques*, t. 3, *Vers la Guerre (1937-1940)*, cit., pp. 121-155.

anni in cui è sfollata a Marsiglia, invece, estende la sua riflessione alle conseguenze disastrose della conquista: l'Occidente, *sradicato* al suo interno, non può che esportare ovunque lo *sradicamento*. Ciò che la conquista coloniale produce – scontro di civiltà, assimilazione forzata o blanda... – è denunciato con forza in un articolo del 1938:

[...] La cultura europea rivestita dei suoi prestigii e di tutto quanto la vittoria comporta, riesce sempre ad attrarre a sé una parte della gioventù nel paese colonizzato. La tecnica, dopo aver sconvolto molte abitudini, stupisce e seduce con la sua potenza. Le popolazioni conquistate non domandano di meglio, una parte almeno, che assimilare la cultura e la tecnica del conquistatore; anche se tale desiderio non si manifesta subito, il tempo lo suscita quasi infallibilmente¹⁷.

In una variante aggiunge che “la parte del popolo gelosa delle tradizioni contempla per lungo tempo con dolore le proprie abitudini, i propri costumi, la propria cultura, abolita o degradata dalla dominazione straniera”¹⁸.

A ridosso dello scoppio della guerra, in un abbozzo di lettera a Jean Giraudoux, Commissario Generale per l'informazione, sfidando i rigori della legge, denuncia le tante “patrie uccise” di cui s'è reso colpevole il colonialismo francese:

Quanti uomini che abbiamo privato con il nostro comportamento di ogni patria, costringiamo ora a morire per conservare la nostra! [...] Abbiamo ucciso la loro cultura; proibiamo loro l'accesso ai manoscritti della loro lingua; abbiamo imposto a un piccolo numero la nostra cultura, che non ha radici presso di loro e che non può far loro nessun bene. La Francia non si è forse impadronita degli Annamiti con la conquista? Non era il loro un paese pacifico, unito, organizzato, ricco di un'antica cultura, impregnato di influenze cinesi, indù, buddiste? Essi designano col nome di *kharma* un'nozione popolare presso di loro, in tutto identica a quella, da noi purtroppo dimenticata, della *nemesis* greca che funziona come castigo della dismisura. Possiamo forse affermare d'aver portato la cultura agli Arabi, quando sono stati loro che ci hanno conservato le tradizioni greche durante il Medio Evo?¹⁹

L'incontro con il colonialismo produce una trasformazione nel pensiero di Simone Weil, nella sua concezione della storia. L'intera storia dell'Europa viene interpretata alla luce di questo avvenimento. La Chiesa stessa, il cristianesimo, è corresponsabile dello sradicamento cui sono stati sottoposti molti popoli. Questa accusa troverà una formulazione lapidaria e perentoria nella *Lettera a un religioso*:

L'Europa è stata sradicata spiritualmente, recisa da quella antichità in cui tutti gli elementi della nostra civiltà hanno la loro origine, e a sua volta, a partire dal XVI secolo, è andata a sradicare gli altri continenti; [...] Lo zelo dei missionari non ha cristianizzato l'Africa, l'Asia

¹⁷ *Ivi*, p. 146.

¹⁸ *Ivi*, p. 291.

¹⁹ *Lettre à Jean Giraudoux*, abbozzo, fine 1939?/1940, in *Eadem, Écrits historiques et politiques*, Gallimard, Paris 1960, p. 362. È intorno a questi temi che si produce la saldatura tra Simone Weil e un certo numero di intellettuali colonizzati. Ne cito due davvero rappresentativi: l'algerino Cabilo Jean El-Mouhoub Amrouche et il martinichese Aimé Césaire. Ne ho trattato in Simone Weil, *Anticolonialisme et rencontre entre Orient et Occident*, “Cahiers Simone Weil”, 1, marzo 2001, pp. 21-34, e nel saggio introduttivo, *Dalla dominazione coloniale all'incontro tra Oriente e Occidente*, alla traduzione dello scritto incompiuto del 1943, *À propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français*: cfr. Simone Weil, *Sul colonialismo. Verso un incontro tra Occidente e Oriente*, trad. it. di Domenico Canciani, Medusa, Milano 2003.

e l'Oceania, ma ha portato queste terre sotto il dominio freddo, crudele e distruttivo della razza bianca, che ha annientato tutto²⁰.

La disfatta e l'occupazione tedesca della Francia acquiscono ulteriormente la sua sensibilità riguardo a questa condizione. Sfollata nel Sud, non indugia un solo istante a collaborare al progetto di Jean Ballard di un numero speciale dei "Cahiers du Sud" sul *Génie d'oc et l'homme méditerranéen*. Vi scorge l'occasione per cominciare a dare forma a ciò che ormai è diventato prevalente nella sua riflessione, il progetto di una civiltà nuova capace di contrapporsi allo *sradicamento*.

La caduta della *sua* patria l'aiuta a chinarsi sulle *patrie perdute* e a rileggere la storia della Francia e dell'Occidente. Infatti, non concepisce i suoi contributi ai "Cahiers di Sud" nella sola prospettiva culturale: la cultura, la storia, sono per lei un trampolino per elevarsi a livello dell'elaborazione filosofica e del progetto politico; gli scritti occitani sono l'opera di una lucida intelligenza metafisica.

Manifesto per una civiltà radicata

In una lettera indirizzata ai familiari, il 18 luglio 1943, si lascia sfuggire una inusuale e commossa confidenza:

Darling M., tu credi che ho qualcosa da dare. Non è corretto. Eppure, ho anch'io una certezza interiore crescente di possedere in me un deposito d'oro puro da trasmettere. [...] Si tratta di un blocco compatto. Ciò che vi si aggiunge fa blocco con il resto. Man mano che il blocco aumenta, diviene sempre più compatto. Non lo posso elargire per piccoli frammenti²¹.

Queste parole restituiscono lo stato d'animo di Simone Weil nel momento in cui, giunta a Londra, il 14 dicembre 1942, comincia a lavorare al n° 19 della Hill Street, presso il dipartimento che ospita i servizi del Commissariato agli Affari Interni²². Impedita di realizzare la sua rischiosa missione in Francia, porta a termine la *sua* Resistenza in una piccola stanza appartata, scrivendo a ritmo febbrile la sua ultima, grande, opera, il *Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, e gli altri testi incandescenti che racchiudono la riflessione politica e la ricerca religiosa in un unico "blocco compatto"²³.

Non posso fornirvi, in questa sede, una sintesi esauriente de *L'enracinement*, mi limito perciò a suggerire qualche considerazione di carattere generale sulla sua dimensione di manifesto politico per una rifondazione della *polis*. Sbarazziamo subito il campo da un equivoco: Simone Weil riflette su una realtà attuale, tragicamente attuale nel momento in cui scrive, l'Europa in preda alla violenza nazista, e tuttavia le sue pagine non restano impigliate entro una preoccupazione esclusivamente storica e sociologica.

²⁰ Simone Weil, *Lettera a un religioso*, trad. it. G. Gaeta, Adelphi, Milano 1996, p. 34.

²¹ *Eadem*, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 250.

²² Lo storico Jean-Louis Crémieux-Brilhac evoca in questi termini Simone Weil a Londra: "Lontano dall'abitazione, aperto su un vicolo, un annesso dove alloggiavano domestici e cocchieri, accoglie alcuni semiclandestini. È qui, sotto la protezione di Philipp e Closon, che Simone Weil, vagabonda senza bagagli, redige *L'enracinement* e vaticina il futuro d'una Francia utopica lasciandosi morire di fame", in *La France Libre. De l'Appel du 18 juin à la Libération*, Gallimard, Paris 1996, p. 718.

²³ Sono ora raccolti in Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit.

Il *radicamento*, di cui non dà una descrizione ampia ed esaustiva – il suo discorso si appunta, infatti, soprattutto sulle vicende che hanno prodotto lo *sradicamento* (operaio, coloniale, politico...) – è concepito come il presupposto ontologico necessario a garantire, nella nuova “città degli uomini”, l’istaurarsi di relazioni non più fondate sulla forza che sradica ma sulla giustizia, sorretta dall’amore soprannaturale che favorisce la maturazione delle persone.

Il *passato* di cui denuncia la perdita o la distruzione, scorgendo in ciò la tragedia dell’Occidente, non è una realtà idealizzata da contemplare con nostalgia, ma è una mescolanza di male e di bene, in cui è possibile scorgere le tracce dei rari momenti nei quali non ha dominato la forza ma ha regnato la giustizia e lampi di civiltà, di santità, di genio hanno squarciato le tenebre: nel suo scrigno occupano un posto privilegiato, il miracolo greco, il cristianesimo evangelico di Francesco d’Assisi e di certi ambienti catari, l’ispirazione occitana.

Ma come far sì che quei “tesori del passato” divengano un’ispirazione per ripensare il presente, per ricostruire tra gli uomini dei rapporti che non siano dominati dalla forza? Simone Weil ammette di trovarsi in una *impasse*, di cozzare contro una contraddizione. Se la società, identificata nel “grosso animale” platonico, come ha scritto in numerosi testi, è il luogo ove la forza si dispiega inesorabilmente, come sottrarsi ad essa, dal momento che gli uomini non possono vivere se non in società? Come neutralizzare gli effetti della *pesanteur*, la legge di gravità che spinge verso il basso, che porta a esercitare la forza ogniqualvolta se ne ha il potere?

L’oppressione operaia, le conquiste coloniali, la violenza cieca sperimentata durante la guerra di Spagna e, nel ‘43, l’occupazione nazista e la disfatta della Francia e di gran parte dell’Europa, costituiscono altrettante prove del fatto che gli uomini non possono sottrarsi al dominio della forza, al suo meccanismo mortifero, sempre operante nella società. Gli uomini vivono dentro la società, non possono fare a meno della società; a livello individuale, in qualche caso, possono elevarsi al di sopra di essa, ma mai abbastanza a lungo. Se il sociale non può essere riscattato, o almeno parzialmente trasformato, per gli uomini non v’è possibilità di salvezza e, di conseguenza, la politica stessa si rivela impraticabile.

Un’ipotesi di superamento di questa contraddizione si ritrova nelle folgoranti note del *Cahier VII*, in cui va raccogliendo gli appunti per la *Venezia salva*, la tragedia nuova a cui lavora nello stesso periodo:

Un’etichetta divina su qualcosa di sociale: miscuglio inebriante che racchiude ogni sorta di licenza. Diavolo travestito.

E tuttavia una città... (Venezia).

Ma non si tratta di qualcosa di sociale; è un ambiente umano del quale non si ha maggiore coscienza che dell’aria che si respira. Un contatto con la natura, il passato, la tradizione; un *μεταξύ* (intermediario).

Venise sauvée. La Spagna, la congiura è per i congiurati *qualcosa di sociale*. Venezia è una città.

Città, non evoca qualcosa di sociale.

*Il radicamento è altra cosa dal sociale*²⁴.

²⁴ *Eadem, Quaderni, II*, trad. it. di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1985, pp. 247-248. Su questo argomento, cfr. Francesca Veltri, *La città perduta. Simone Weil e l’universo di Linguadoca*, Rubettino, Soveria Mannelli 2006.

Muovendo da questa intuizione, Simone Weil immagina il suo progetto di civiltà nuova, che si dispiega in pagine dense e abbaglianti, a volte diseguali, in cui si richiama a tutte le sue precedenti esperienze per dimostrare che un rinnovamento della cultura occidentale è possibile grazie al *radicamento*, questo bisogno fondamentale dell'uomo, "preludio" a una nuova dichiarazione dei doveri, degli obblighi verso l'essere umano.

Nelle tre sezioni di cui si compone quest'opera estrema, curiosamente, è *sradicamento* la parola che ricorre con la più alta frequenza (43 volte), a fronte del fatto che *radicamento*, il termine positivo, compare solo 15 volte, per scomparire del tutto nella terza sezione, che si intitola proprio *Radicamento*. Ma ciò che desta stupore è che, proprio laddove dovrebbe parlare di *radicamento*, Simone Weil parla di *patria* (93 volte) e introduce, per definirne la natura, la nozione di *passato* (52 volte) e d'*ispirazione* (52 volte). Passato e ispirazione delineano il volto di una patria totalmente nuova, una *patria radicata*.

Tutti questi termini – *sradicamento*, *radicamento*, *patria*, *passato*, *ispirazione* – sono gli stessi che compaiono nei saggi sulla civiltà occitana. *L'agonia di una civiltà nelle immagini di un poema epico* e *L'ispirazione occitana* sono, infatti, lo snodo che gli consente di uscire dall'*impasse* del collettivo immaginando una società *radicata*, come vedremo tra poco.

Per darvi un'idea dell'ultima opera di Simone Weil, ricorro ad uno scritto dello stesso periodo, lo *Studio per una dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, dove possiamo leggere un compendio del suo progetto politico: tutti i termini ricordati – tranne quello di *ispirazione* che è inglobato nella nozione di *passato* – vi trovano una loro giusta collocazione:

L'anima umana ha bisogno più d'ogni altra cosa di essere *radicata* in molteplici ambienti naturali e di comunicare con l'universo per il loro tramite.

La *patria*, gli ambiti definiti dalla lingua, dalla cultura, da un *passato* storico comuni, la professione, il paese, sono esempi di ambienti naturali.

È criminale ciò che ha per effetto di *sradicare* un essere umano o di impedire che metta *radice*²⁵.

Fra tutti gli ambienti naturali in grado di soddisfare il *bisogno di radicamento*, Simone Weil, in quel momento storico, privilegia quello costituito dalla *patria*, che però provvede a concepire in modo del tutto nuovo, un modo al quale pensa per la prima volta, con l'intenzione di farne una sorta di modello per gli altri ambienti naturali, per gli altri spazi di radicamento. Di fronte alla bancarotta di tutti i nazionalismi, azzarda una nuova concezione dello stare insieme tra gli uomini: non più sudditi di uno stato assoluto, ma uomini compassionevoli che pensano ad una patria da amare. A una Francia che comincia a rianimarsi dopo la disfatta, Simone Weil fa balenare la possibilità di ricostruire, sulle rovine del *passato*, una *patria* totalmente nuova, non più fondata sul prestigio della *forza* ma sul riconoscimento della sua *fragilità*. Nel momento della massima debolezza, alla Francia si offre una felice opportunità: la nazione sconfitta, distrutta, cessa di essere lo Stato assoluto al

²⁵ Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit., p. 83. I corsivi sono miei.

quale è dovuta un'adesione totale, esclusiva, idolatrica: colpita dalla sventura, la patria può divenire un autentico oggetto d'amore e di compassione, la fragile creatura su cui ci si china con tremore e alla quale si può spontaneamente accordare, forse per la prima volta, consenso, fedeltà e obbedienza: questi tre termini divengono negli scritti di Londra, quelli fondativi, delle categorie politiche di cui ritrova l'ispirazione nel passato inserendole in un progetto totalmente nuovo.

Ma perché ciò sia possibile, occorre collegare questa nuova idea di *patria* "alle nozioni di *radicamento*, di ambiente vitale"²⁶; è necessario

che essa (la patria) sia realmente, effettivamente, fornitrice di vita; che essa sia realmente un terreno di radicamento; [...] un terreno favorevole alla partecipazione e alla fedele adesione ad ogni sorta di ambienti diversi da essa²⁷.

È proprio

nell'angoscia, nella sventura, nella solitudine, nello sradicamento che i Francesi possono divenire più consapevoli di prima delle diversità locali, imparare ad amare qualsiasi fedeltà, a conservare qualsiasi legame come tesori troppo rari e infinitamente preziosi, innaffiati come piante malate²⁸.

Tutti gli ambiti nei quali i cittadini possono sentirsi in armonia tra loro costituiscono altrettante *patrie*, altrettante opportunità di rapporti compassionevoli e responsabili; il radicamento, la fedeltà a più ambienti diventano garanzie di libertà, argine contro il dilagare cieco della forza.

Alcuni commentatori hanno voluto scorgere dietro al termine *patria*, quello più caldo di *comunità*²⁹. Eppure, *comunità* non compare mai nell'*Enracinement*, anche se questo vocabolo avrebbe potuto esprimere bene l'idea di una collettività solidale, di una patria radicata. La sua etimologia – *cum-munus* – rinvia a un tipo di relazione interna ad un gruppo in cui il legame costitutivo verrebbe rappresentato dallo scambio di doni, dal riconoscimento reciproco di obblighi e di doveri tra i diversi soggetti³⁰.

L'assenza di questa parola non è però casuale: comunità era, in quella stagione, un termine ambiguo, abusato dalla "Rivoluzione nazionale". Gli uomini di Vichy parlavano volentieri di comunità di suolo, di sangue, di destino. Gustave Thibon, amico di Simone Weil, teorico e difensore delle "comunità organiche", aveva firmato, nel 1943, un opuscolo intitolato *La comunità di destino principio vitale delle società*. La concezione di Simone Weil non aveva nulla da spartire con le idee dei comunitari del passato e del presente. Essa è spirituale, etica, non contiene alcuna simpatia per le derive fasciste dei movimenti autonomisti cari al regime di Vichy.

²⁶ *Eadem*, *La prima radice*, cit., p. 146.

²⁷ *Ivi*, p. 151.

²⁸ *Ivi*, con adattamenti.

²⁹ Cfr., per una ricostruzione storica, Antonin Cohen, "Vers une révolution communautaire". *Rencontre de la troisième voie au temps de l'ordre nouveau*, "Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine", 51, 2, aprile-giugno 2004, pp. 141-161.

³⁰ In questo senso ne ragiona Roberto Esposito in alcuni suoi scritti non a caso ispirati a Simone Weil. Si veda in particolare, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

Camus, in un appunto in vista di una presentazione de *L'Enracinement*, dice che gli “riesce impossibile immaginare una rinascita dell'Europa che non tenga conto delle esigenze avanzate da Simone Weil”³¹. Se questo è vero, possiamo dire che il progetto contenuto ne *L'Enracinement* riguarda, dovrebbe riguardare l'oggi, la nostra attualità politica, l'Italia che si interroga sulla sua identità – parola ambigua – a 150 anni dall'unificazione.

In un piccolo libro, appassionato e dolente al tempo stesso, lo storico Paul Ginsborg contrappone al “modello di stato”, che si è imposto in Europa con il *nazionalismo*, un'idea di *patria* alternativa a quel modello e, per farlo, si richiama a *L'Enracinement* di Simone Weil. Non si tratta, nella sua ricostruzione storica, di una digressione colta, non è così. Se si richiama a Simone Weil, che faceva baluginare alla Francia tramortita un'idea di *patria mite*, fragile, bisognosa di ritrovare e mettere radici, è perché qualcosa del genere era presente, certamente solo *in nuce*, anche nei tentativi maldestri del nostro Risorgimento. Scrive, infatti, Paul Ginsborg in *Salviamo l'Italia*, contrapponendo al nazionalismo escludente e prevaricatore un patriottismo accogliente e mite:

[Il patriottismo] era l'amore per un luogo, la sensazione di appartenervi, la celebrazione di storie sia personali sia pubbliche. Era fatto di memorie e tradizioni, paesaggi e itinerari, poemi e dipinti, canti, sia laici sia religiosi, cibo e bevande. L'assommarsi di tutti questi elementi rendeva la patria straordinariamente preziosa, ma anche *fragile*, facilmente dirottabile ad altri propositi³².

In questo amore per il passato – le “gocce di passato vivo che vanno preservate gelosamente” – si deve attingere l'ispirazione per plasmare il nuovo volto della *patria*, della *polis*, che Simone Weil auspica. All'*ispirazione* – attività, promozione, contenuti – è interamente consacrata la terza sezione dell'*Enracinement*, nella quale ritorna con insistenza sulle riflessioni sviluppate negli scritti consacrati alla civiltà occitana, appena sopra ricordati. Richiamandosi all'ispirazione occitana, precisa:

[Questa ispirazione] è costituita dalla conoscenza della forza. Questa conoscenza appartiene solo al coraggio soprannaturale. [...] Conoscere la forza significa riconoscerla come pressoché assolutamente sovrana in questo mondo, e rifiutarla con disgusto e disprezzo. Questo disprezzo è l'altra faccia della compassione per tutto ciò che è esposto ai colpi della forza. [...] Tutto ciò che è sottoposto al contatto con la forza è avvilito, comunque avvenga il contatto. Colpire e essere colpito è un'unica e medesima impurità. Il freddo dell'acciaio è ugualmente mortale all'impugnatura e sulla punta. Tutto ciò che è esposto al contatto della forza è suscettibile di degradazione. Tutto in questo mondo è esposto al contatto della forza, senza eccezione alcuna, a parte l'amore. Non l'amore naturale che, [...] tende alla costrizione. Ma l'amore soprannaturale, quello che nella sua verità, va direttamente a Dio, che direttamente ne ridiscende, unito all'amore che Dio ha per la sua creazione, che direttamente o indirettamente si rivolge sempre al divino. [...] La purezza nella vita pubblica è l'eliminazione quanto più radicale possibile di tutto ciò che è forza, cioè di tutto ciò che è collettivo, di tutto ciò che procede dalla Bestia sociale, per usare l'espressione di Platone³³.

³¹ Albert Camus, *L'Enracinement de Simone Weil*, in *Œuvres Complètes*, edizione a cura di Raymond Gay-Crosier, vol. III, Gallimard, Paris 2008, pp. 864-865, cit. p. 865.

³² Paul Ginsborg, *Salviamo l'Italia*, Einaudi, Torino 2010, p. 40, cfr. anche pp. 36-40 e 47.

³³ Simone Weil, *L'ispirazione occitana*, in *I catari e la civiltà mediterranea*, trad. it. di Giancarlo Gaeta, Marietti, Genova 1996, pp. 32; 33-34, *passim*.

Si tratta, per l'Occidente, come scarabocchierà su un foglietto poco prima della morte, di costruire una civiltà “nuova rispetto al caos spaventoso che finisce in un incubo. Antica di spirito – viva –. Se possiamo...”³⁴.

Affinché una simile impresa possa realizzarsi, l'Occidente deve risalire all'origine del suo male, quel male che i Greci avevano intravisto nella *hybris*, nella dismisura, e che Tucidide aveva formulato come una legge, in occasione del massacro degli abitanti dell'isola di Melo: “Per una necessità della natura ogni essere, chiunque egli sia, esercita, per quanto può, tutto il potere di cui dispone”³⁵. Occorre rinnegare la colpa che sta all'origine, pentirsi, perché “il pentimento è il ritorno all'istante che ha preceduto la cattiva scelta”³⁶; è necessario quindi respingere la violenza, affidare all'amore l'opera della giustizia, aprirsi alla verità, volgersi verso il bene, far nascere ovunque e amare delle patrie – ambienti, gruppi, comunità... – che siano vicine, umane, calorose, semplici e umili.

Dal passato comune può venire l'ispirazione necessaria a fecondare il terreno nel quale gli uomini, riuniti in piccole o grandi patrie, possano mettere *radici*, riconoscendosi vicendevolmente portatori di obblighi, dal momento che “la nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata”³⁷. Solo esseri ontologicamente costituiti nell'obbligo, costitutivamente obbligati³⁸, sapranno rifiutare la forza e confidare all'amore l'opera della giustizia, rivolgersi al bene, aprirsi ad accogliere la verità,

discernere ed amare, in tutti gli ambienti umani senza eccezione, in ogni luogo del globo, le fragili possibilità terrestri di bellezza, di felicità e di pienezza; desiderare di preservarle tutte con una cura ugualmente religiosa; e, là dove mancano, desiderare di riscaldare teneramente le minime tracce di quelle che sono esistite, i minimi germi di quelle che possono nascere³⁹.

Solo in una situazione di memoria condivisa, i differenti *linguaggi*⁴⁰, secondo la bella espressione occitana, potranno finalmente comunicare. In una società in cui la propaganda prevale sul ragionamento, in cui il rumore e l'agitazione riducono ogni spazio di silenzio, risulta certamente difficile prestare attenzione alle richieste di giustizia, al grido dei senza voce che vanno ripetendo “Perché mi si fa del male?”. Alle domande degli sventurati, coloro che sanno, gli intellettuali, e coloro che pos-

³⁴ *Fragments*, feuillet 201–Boîte X, Fondo Simone Weil, Bn, ripreso in Eadem, *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit.

³⁵ Eadem, *Quaderni, I*, trad. it. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 316.

³⁶ Eadem, *L'ispirazione occitana*, cit., p. 31.

³⁷ Eadem, *La prima radice*, cit., p. 13.

³⁸ Nelle prime pagine de *L'enracinement*, Simone Weil edifica una vera e propria “ontologia dell'obbligo”. Su questo aspetto del pensiero di Simone Weil ha scritto pagine decisive Rita Fulco: cfr., in particolare, *Droits de la personne et à-venir de la responsabilité*, “Cahiers Simone Weil”, 1, marzo 2011, pp. 7-31.

³⁹ *Luttons-nous pour la justice ?*, in Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit., p. 54 e 56, *passim* e con adattamenti. Di questo splendido testo esiste una versione curata da Cristina Campo per “Tempo Presente”, la rivista di Nicola Chiaromonte e Ignazio Silone, 8, novembre 1956, pp. 605-610, cit. p. 609 e 610.

⁴⁰ Con il termine di *linguaggio* i Catari designavano la patria.

sono, i politici, quasi sempre offrono parole inadeguate, o additano obiettivi risibili, limitati, spesso falsi. Gli sventurati, invece, hanno bisogno di parole come *verità*, *giustizia* e *bellezza*, parole sovrabbondanti di significati e ispiratrici di comportamenti orientati al bene.

Concludendo uno scritto dello stesso periodo, che può essere letto come un sorta di sintesi incandescente de *L'enracinement*, Simone Weil sintetizza in modo molto efficace i caratteri che dovrebbero segnare il regno della giustizia per cui occorre lavorare:

Ai criminali, l'autentico castigo; agli sventurati morsi nel profondo dell'anima dalla sventura, un sostegno capace di portarli ad estinguere la loro sete alle sorgenti sovranaturali; a tutti gli altri un po' di benessere, molta bellezza, e la protezione da quanti potrebbero far loro del male; ovunque la rigorosa limitazione del chiasso delle menzogne, della propaganda e delle opinioni; l'attuazione di un silenzio in cui la verità possa germogliare e giungere a maturazione: questo è quel che è dovuto agli uomini⁴¹.

Verità, bellezza e giustizia, sono parole che non possono essere definite. Definirle equivale a mescolarle con il male: esse possono essere solo fonte di ispirazione del bene. Per questo vanno custodite, protette, continuamente restituite al loro alto grado di purezza. Non è un caso che molte persone sensibili, attente e preoccupate dell'involgarimento linguistico odierno, si affannino a restituire a queste parole la loro purezza. Si pensi, solo per fare qualche esempio, al costituzionalista Gustavo Zagrebelsky, allo scrittore Gianrico Carofiglio, allo psicanalista Luigi Zoja, alla filosofa Roberta De Monticelli, al teologo Vito Mancuso⁴². Perché questi nomi? Per il semplice fatto che, esplicitamente o implicitamente, traggono ispirazione dagli scritti di Simone Weil.

Solo facendo spazio all'esercizio del pensiero, l'ambito politico potrà tornare ad essere luogo di vero dibattito. Ma perché ciò divenga possibile, esso deve nuovamente assumere la forma di una *agorà* nella quale si riconoscano e si confrontino le differenze, senza lasciarsi paralizzare dalla paura del conflitto (*Armonia* è figlia di Ares e Afrodite). *Pòlemos* in sé non è un male, *pòlemos* è energia vitale, è padre di tutte le cose, come ben sapeva Eraclito, spesso evocato da Simone Weil. La difficoltà sta nell'impedire che il conflitto scivoli oltre una certa soglia, degenerando in distruttività, in sopraffazione del più debole, in abuso della forza che sradica. Occorre, in tutte le cose, praticare l'equilibrio, perseguire la misura, ricercare sempre l'armonia tra gli opposti: non a caso la bilancia è una figura simbolica molto amata da Simone Weil.

Ma quali sono le condizioni – necessarie anche se non sufficienti – per mantenersi su questa precaria soglia? Certamente occorre lavorare per liberarsi dalle costrizioni della vita sociale, smascherando l'inconsistenza delle passioni e delle opinioni correnti ed elaborando forme di pensiero sempre più libere dagli idoli della tribù. Solo in questo modo si compie un autentico cammino di conoscenza; eppure,

⁴¹ Cfr. *La persona et le sacré*, in Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit., p. 41.

⁴² In ordine: *Il diritto mite*, Einaudi, Torino 1993 e *La domanda di giustizia*, Einaudi, Torino 2003; *La manomissione delle parole*, Rizzoli, Milano 2010; *Giustizia e bellezza*, Bollati Boringhieri, Torino 2007; *Esercizi di pensiero per apprendisti filosofi*, Bollati Boringhieri, Torino 2006 e *La questione morale, ivi*, 2010, *La vita autentica*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

per Simone Weil, il solo sforzo intellettuale, anche se eroico, non basta. Ad esso deve accompagnarsi la cura nel coltivare i semi di soprannaturale che *possono* mettere radici solo in quella parte spirituale della nostra anima che sfugge alla legge di gravità, si sottrae al meccanismo della forza, si apre al contatto col trascendente. Ma in questo arduo percorso, se siamo soli nell'atto del pensare, siamo però sempre in relazione con l'altro, con il prossimo, nella maturazione della nostra capacità d'amare. Nella sua fragilità ogni uomo ha bisogno di sostegni, di ponti, di *metaxy* che lo orientino verso il Bene. Uno, molto solido, può essere la condivisione di esperienze autenticamente comunitarie entro i piccoli gruppi, che offrono maggiori possibilità di sfuggire al collettivo: non clan né patrie in senso regressivo, ma microcosmi compassionevoli nei quali possa attecchire e formarsi la capacità universale dell'amore che, per quanto umanamente limitata, resta pur sempre l'unica energia antitetica a quella della forza, l'unica traccia del soprannaturale quaggiù. Occorre operare affinché l'essere umano abbia una radice "mediante la partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro"⁴³.

⁴³ Simone Weil, *La prima radice*, cit., p. 49.

Maria d'oro, Maria di catrame.

Radicamento e sradicamento nel pensiero e nella vita di

Simone Weil¹

di

*Paola Zaretti**

Abstract: Those who are uprooted uproot others. Those who are rooted do not uproot. This article sets out to explore the link between rootedness and uprootedness as it appears in Simone Weil's *Enracinement*, her political-social bequest in which she investigates the rich and complex connection that is inherent in these two statements. If it is indeed true that "Those who are uprooted uproot others", it is equally true that those who are uprooted seek that kind of root to the ultimate Rooting that is God, the Absolute, to which Simone aspires and leads her to affirm that "Those who are rooted do not uproot". Weil claims that the two different tendencies – to uproot and root oneself – grow from a condition of uprootedness that may evolve in a positive or negative direction depending on the non unequivocal meaning this term may take in different contexts.

Niente di meglio, forse, per farsi un'idea dello sradicamento, che ascoltare le parole di Medea rivolte agli Argonauti:

Parlami, terra, fammi sentire la tua voce! Non ricordo più la tua voce! Parlami sole! Dov'è il punto dove posso ascoltare la vostra voce? Parlami terra, parlami, sole.
Forse vi state perdendo per non tornare più? Non sento più quello che dite! Tu, erba, parlami!
Tu, pietra, parlami! Dov'è il tuo senso, terra? Dove ti ritrovo?
Dov'è il legame che ti legava al sole?
Tocco la terra coi piedi e non la riconosco! Guardo il sole cogli occhi e non lo riconosco.
(Euripide, Medea)

Maria d'oro Maria di catrame è una storia che M.me Weil raccontava a Simone: l'eroina, mandata nel bosco dalla matrigna, arriva a una casa in cui le viene chiesto se vuole entrare dalla porta d'oro o da quella di catrame e lei risponde: "Per me il catrame va benissimo". Era la risposta giusta e le cade addosso una pioggia d'oro. La stessa cosa non succede alla figlia della matrigna che sceglie la porta d'oro e si ritrova addosso il catrame. Dobbiamo credere a Simone Pétrement, l'amica di Weil, autrice della migliore biografia in circolazione, quando riferisce che

¹ Relazione presentata al seminario sul pensiero di Simone Weil promosso da DEP e tenutosi a Venezia il 17 novembre 2011: *Il male dell'Occidente: lo sradicamento*.

questa favola influenzò tutta la vita di Simone². “Ma forse a Dio piace utilizzare i rifiuti, i pezzi difettosi, gli oggetti di scarto”³. “Si direbbe che ci sono anime irrimediabilmente scartate dal servizio di dio per insufficienza della natura. Io tra queste. Vi si può rimediare? C’è un procedimento per far crescere il grano sulla pietra?”⁴. “Vedere un paesaggio com’è quando io non ci sono [...]. Quando sono in qualche luogo, io insozzo il silenzio del cielo e della terra col mio respiro e col battito del mio cuore”⁵.

Questo il preambolo.

Ho scelto, per cominciare, questi brani in cui la figura di Simone Weil, appare esente da odor di santità, spinta, nel farlo, da una certa insofferenza verso ogni forma di idealizzazione idolatrica nei riguardi di chiunque, inclusa questa nostra eroina del pensiero – è il caso di dirlo – che ha combattuto l’idolatria per tutta la vita e per la quale – a ricordarcelo è Domenico Canciani – “pensare è un atto eroico”⁶. Non si tratta soltanto di una personale idiosincrasia, in generale, alla mitizzazione di personaggi eccellenti, ma anche al fatto che la maggior parte delle interpretazioni del suo pensiero – religiosa, politica, metafisica, ermeneutica – moltiplicatesi soprattutto a partire dagli anni ‘80, trascurano/oscurano, a mio avviso, degli aspetti importanti della sua vita testimoniati dalla sua biografia.

Di qui la scelta di iniziare dalla descrizione, solo appena disincantata, di Gustave Thibon – nella cui fattoria fu ospitata negli ultimi anni della sua vita – il quale, non senza benevolenza, la riteneva tuttavia incapace di “distaccarsi dal proprio distacco”, impossibilitata a giungere a quell’annichilimento di sé, a quella “morte dell’anima” tanto agognata, incapace, insomma, di distaccarsi da quell’io ingombrante di cui, come ogni mistico/a che si rispetti, celebrava la necessaria distruzione:

Lei che per un suo piacere o bisogno non avrebbe accettato che il suo prossimo facesse il più piccolo sacrificio, sembrava poi non tener conto delle complicazioni, persino della sofferenza che imponeva alla vita degli altri quando si trattava di realizzare la sua vocazione all’annientamento... Voleva dimenticare se stessa e si ritrovava proprio in questo dimenticarsi; amava il prossimo con tutto il suo essere, ma la sua dedizione, troppo spesso, passava a lato dei veri desideri e dei veri bisogni degli altri... Questa creatura, che voleva piegarsi a tutti i moti della volontà divina, non sopportava che il corso degli eventi o la benevolenza degli amici

* 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). Nel numero 16 di questa rivista ha pubblicato il saggio dal titolo *Maschile patologico. La vocazione suicida del patriarcato*.

² Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, a cura di Maria Concetta Sala, trad. it. di Efrem Cierlini, Adelphi, Milano 1994, p. 17

³ Simone Weil, *Attesa di Dio*, trad. it. di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 2008, p. 33.

⁴ *Eadem*, *Quaderni, IV*, trad. it. di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 380.

⁵ *Eadem*, *L’ombra e la grazia*, trad. it. di Franco Fortini, Bompiani, Milano 2002, p. 77.

⁶ Domenico Canciani, *Pensare la forza. Simone Weil dalla guerra di Spagna alla resistenza*, in “DEP”, 12, 2010, p. 189.

mici intervenissero a spostare di un solo pollice le tappe stabilite dalla sua volontà di immolazione...Il modo con cui faceva la guardia attorno al suo vuoto, rivelava ancora una terribile preoccupazione di sé...Il suo io era una parola che lei forse era riuscita a cancellare, ma che rimaneva sottolineata⁷.

“Realizzare la sua vocazione all’annientamento”, “fare la guardia attorno al suo vuoto”, attuare quel “distacco” che Simone considerava, assieme al suicidio, uno dei due modi di darsi la morte – “Due modi di uccidersi: Suicidio o distacco” – scrive ne *L’ombra e la grazia*⁸, non sarebbero dunque bastati a Simone, suo malgrado, a cancellare una parola come io la cui distruzione, indispensabile per far posto a Dio, rappresenta uno dei programmi del suo percorso mistico: “Il peccato in me dice io”⁹. “Non c’è assolutamente nessun altro atto libero che ci sia permesso, eccetto la distruzione dell’io”¹⁰. Un’entità – questo io – la cui presenza imbarazzante contrasta decisamente con il suo desiderio di cancellarsi, di non esistere per gli altri: “Perché per gli altri in qualche modo io non esisto, sono color foglia morta, come certi insetti”¹¹.

E confligge con la sua vocazione a de-crearsi.

“Decréation”: ecco – assieme ad “attenzione”, “azione non agente”, “sventura”, “amore senza oggetto”, e ad altre ancora – la parola-chiave che riassume e illumina l’intero percorso di Weil e che va considerata all’interno della sua concezione della creazione (oscillante fra una concezione gnostica – la creazione come caduta – e la concezione biblica di una creazione buona). Un termine, “decréation”, su cui sarà necessario tornare per indagare il nesso che lo lega allo sradicamento e alla sventura. Ci basti, per ora, questa anticipazione: “Solo la sventura estrema produce pienamente la sofferenza redentrice. E’ dunque necessario che essa si dia perché la creatura possa decrearsi”¹². Il male, dunque, inteso come distanza fra la creatura e il Creatore, è una “condizione della de-creazione”¹³, e la de-creazione un modo per sopprimerlo.

Ciò premesso, entro nel vivo, ricordando innanzi tutto che Weil è una pensatrice estrema, radicale, e che la sua passione per la radice, la sua esigenza di radicamento, è il rovescio speculare di un’esperienza di sradicamento.

Concentrerò la mia attenzione, in particolare, su due enunciati che incontriamo ne *L’Enracinement* e che nel corso di questo lavoro proverò ad approfondire allontanandomi parzialmente da questo testo – che non è, da un punto di vista formale, il migliore e che qualcuno ha persino definito, a torto o a ragione, un libro nato morto – per attraversare altri scritti in cui a predominare è un linguaggio frammentato e rapsodico più confacente al contenuto e al ritmo del suo pensiero, e in cui l’esperienza dello sradicamento perde la connotazione esclusivamente negativa che ha in

⁷ Simone Pétrement, *op. cit.*, pp. 544-545.

⁸ Simone Weil, *L’ombra e la grazia*, cit., p. 31.

⁹ *Ivi*, p. 57.

¹⁰ *Ivi*, p. 49.

¹¹ Simone Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 60.

¹² *Eadem*, *Quaderni, II*, trad. it. di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 193.

¹³ *Ivi*, p. 197.

ha in questo testo per assumere un diverso significato: “Chi è sradicato sradica. Chi è radicato non sradica”¹⁴.

Ecco, è attorno a queste due affermazioni lapidarie, in perfetto stile weiliano e in apparenza semplici, contenute ne *L'Enracinement* – questa sorta di testamento politico-sociale, malamente tradotto nella nostra lingua con *La prima radice*, inattuale sia nel '43 che nel '49, anno della sua pubblicazione, ma le cui lucidissime previsioni ben descrivono il progresso degli ultimi 50 anni – che proverò ad approfondire il nesso esistente fra questi due concetti: radicamento e sradicamento, un legame, come vedremo, ricco e complesso che nei due enunciati di Weil rimane velato o, per meglio dire, implicito così com'era “implicita” la sua fede¹⁵.

Si tratta di due affermazioni forti, conformi allo stile di pensiero e di scrittura di Weil, enunciate nella forma apparente di una opposizione. Due concentrati di pensiero “duri” e “puri” “come diamanti”, li potremmo definire facendo loro aderire quel che Cristina Campo dice, in generale, dei suoi libri. Due enunciati che meritano attenzione non solo per la possibilità che ci offrono di indagarne pieghe e risvolti e cavità non immediatamente visibili, ma anche perché ci permettono di dilatarne la sfera di esperienza e di pertinenza ben oltre i confini del politico nel cui ambito Simone li colloca e li analizza in questo testo.

Si tratta, dunque, di sconfinare dall'orizzonte prevalentemente sociale e politico nel cui ambito Weil descrive le manifestazioni di quella pericolosissima malattia che è la “malattia dello sradicamento” – ambiti da lei elencati e puntualmente analizzati nei loro molteplici aspetti: la guerra e la disoccupazione, gli effetti delle conquiste e della sottomissione delle popolazioni conquistate e la geografia, la prostituzione e la condizione contadina e operaia, la cultura – per guardare alla condizione umana di sradicamento non solo in un'ottica sociale e politica¹⁶, ma anche sotto il profilo di quello sradicamento dalla vita che è la morte, dando uno sguardo, insomma, alla vita e alla morte di Weil alla ricerca di una loro possibile connessione.

Come ci ricorda Simone Pétrement – l'amica di Simone incontrata sui banchi di scuola – fu durante l'anno in fabbrica che ebbe inizio per Weil un periodo infelice in cui “incominciò a sentire impresso su di sé il marchio della sventura”¹⁷. E poiché la sventura non è altro che uno sradicamento dalla vita, è dello sradicamento di Simone – di cui il suo radicalismo rappresenta il rovescio – che sono tentata soprattutto di occuparmi. Seguirò, per arrivarci, un certo itinerario confidando nella sua utilità. Per avere un'idea precisa di che cosa Simone intenda per sventura leggiamo, innanzi tutto, un brano tratto da una raccolta di scritti datati fra il '41 e il '43 che da sempre m'incanta:

Quando con il martello si batte un chiodo, il colpo ricevuto dalla larga testa del chiodo si trasmette alla parte appuntita per intero, senza alcuna perdita, sebbene questa parte non sia che un punto. L'estrema sventura, che è insieme dolore fisico, smarrimento dell'anima e degrada-

¹⁴ Simone Weil, *La prima radice*, trad. it. di Franco Fortini, Mondadori, Milano 1990, p. 53.

¹⁵ *Eadem*, *Attesa di Dio*, cit., p. 54.

¹⁶ *Eadem*, *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, trad. it. di Fabio Regattin, Castelveccchi, Roma 2008, p. 60.

¹⁷ Simone Pétrement, *op. cit.*, p. 287.

zione sociale, costituisce questo chiodo. La punta è applicata sul centro stesso dell'anima. La testa del chiodo è l'intera necessità diffusa attraverso la totalità dello spazio e del tempo. La sventura è una meraviglia della tecnica divina. E' un dispositivo semplice e ingegnoso che riesce a infliggere nell'anima di una creatura quell'immensa forza cieca, brutta e fredda. La distanza infinita che separa dio dalla creatura converge tutt'intera in un unico punto per trafiggere un'anima al suo centro. L'uomo al quale accada una cosa simile non ha parte alcuna nell'operazione. Si dibatte come una farfalla che venga appuntata viva in un album. Ma attraverso l'orrore può persistere nella volontà di amare¹⁸.

Delle molte e diverse condizioni di sradicamento inteso negativamente come malattia, elencate e descritte ne *L'Enracinement*, ne ricordo, per brevità, solo una, riguardante la cultura, poeticamente descritta da Weil attraverso l'immagine di un contadinello infelice, alunno delle elementari, che pur ripetendo "docilmente che la terra gira intorno al sole" e dimostrando con ciò di saperne più di Pitagora, "non guarda più le stelle" perché "il sole del quale gli si parla a scuola non ha nessun rapporto con quello che vede"¹⁹.

La cultura – rincara impietosa – è uno strumento maneggiato da professori per fabbricare professori che a loro volta fabbricheranno professori. Fra tutte le forme attuali assunte dalla malattia dello sradicamento, quello dello sradicamento della cultura è una delle più allarmanti. La prima conseguenza di questa malattia è generalmente, in tutti i campi, che essendo state stroncate le relazioni ogni cosa viene considerata come fine a se stessa. Lo sradicamento genera l'idolatria²⁰.

Al centro del mio interesse e di questa ricerca è però, come dicevo, il peso che l'esperienza dello sradicamento – un particolare genere di sradicamento, come vedremo – ha assunto in quella vita e in quella morte singolari che sono la vita e la morte di Weil. Una morte per fame, per fame di Dio. Ascoltiamo queste parole in cui il tema della fame e del nutrimento, assieme al "distacco", insistono sino a diventare quasi un'ossessione: "La beatitudine eterna è uno stato in cui guardare è mangiare"²¹; "La parte eterna dell'anima si nutre di fame"²²; "Amare nel prossimo la fame che lo morde e non il nutrimento che in lui ci è offerto per calmare la nostra fame, questo indica un distacco totale. Implica la rinuncia a mangiare qualcosa dell'uomo, implica che non si vuole più mangiare altro che Dio"²³; "Accettare il vuoto. Si ritrova sotto molte forme [...]. Sete, fame, castità – privazioni carnali di ogni tipo – nella ricerca di Dio. Forme sensibili del vuoto. Il corpo non ha altro modo di accettare il vuoto. (Aver fame, sete di Dio)"²⁴; "C'è una colpa sola: non aver la capacità di nutrirsi di luce"²⁵; "Se l'anima gridasse verso Dio la sua fame del pane di vita, senza interruzione alcuna, instancabilmente, come grida un neonato che la madre dimentica di allattare...Le grida che io lanciavo quando avevo una o due settimane risuonino in me senza interruzione per quel latte che è il seme del

¹⁸ Simone Weil, *Attesa di Dio*, cit., pp. 187-188.

¹⁹ *Eadem*, *La prima radice*, cit., p. 51.

²⁰ *Ivi.*, p. 70.

²¹ *Eadem*, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 181.

²² *Eadem*, *Quaderni, IV*, cit., p. 336.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Simone Weil, *Quaderni, I*, trad. it. di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 386.

²⁵ *Eadem*, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 9.

padre”²⁶; “Quando non si mangia l’organismo digerisce la propria carne e la trasforma in energia” (enunciato terribile, evocante un processo di auto-divoramento!)²⁷; “Ma quando si è totalmente privi di energia terrestre si muore. Finché il mio cuore, i miei polmoni, le mie membra non sono completamente paralizzati, è la prova sperimentale che sulla pietra c’è una goccia d’acqua per il grano celeste. Giungere a dargli da bere anche se questo fa morire di sfinimento la carne. Importa solo che la carne e il sangue si disseccino prima dello stelo divino, nient’altro che questo”²⁸.

Ma c’è un momento in cui la fame, urlata, di “pane di vita” e il divino nutrimento agognato e finalmente ricevuto, fanno virare l’incredulità in certezza:

Dobbiamo solo attendere e chiamare. Non chiamare qualcuno dato che non sappiamo ancora se c’è qualcuno. Dobbiamo gridare che abbiamo fame e che vogliamo del pane. Grideremo più o meno a lungo, ma finalmente saremo nutriti e allora non soltanto crederemo ma sapremo che esiste veramente del pane. Quando ne abbiamo mangiato, quale prova più sicura potremmo desiderare. Fintanto che non ne abbiamo mangiato non è necessario e neppure utile credere nel pane: L’essenziale è sapere che si ha fame. Non è una credenza questa, è una conoscenza assolutamente certa che non può essere oscurata che dalla menzogna. Tutti coloro che credono che vi è o vi sarà un nutrimento quaggiù mentono²⁹.

Si arriva alla fede, dunque, attraverso l’incredulità e non attraverso “le credenze che colmano i vuoti, che addolciscono le amarezze”³⁰, non attraverso le pratiche consolatorie. In questo senso “l’ateismo è una purificazione”³¹. Simone Weil non è una convertita – lo rileva Blanchot ne *L’infinito intrattenimento*³² – ma a dircelo è lei stessa: “Nel mio caso parlare di conversione non ha senso”³³.

Sul rifiuto di un nutrimento che non sia il “nutrimento celeste” scrive ancora: “Tutti gli oggetti dei nostri attaccamenti costituiscono, insieme al nutrimento vero e proprio, il pane di quaggiù [...] Non dobbiamo chiedere il pane di quaggiù”³⁴. Non c’è nutrimento quaggiù e trolless (così l’aveva soprannominata il fratello André) – che alle discese preferiva le salite, che “mangiava come un passerotto”, che faceva dire a sua madre: “quel che mi tormenta è che questa figlia s’ammazza”³⁵, che faceva sì che i suoi genitori fossero torturati dalle sue “follie eroiche”, che provava disgusto quando un frutto non era perfetto, che indagava “sulla possibilità, per gli esseri umani, di vivere senza mangiare...nutrendosi solo di luce solare e di certi

²⁶ *Eadem, Quaderni, IV*, cit., p. 119.

²⁷ *Ivi*, p. 337.

²⁸ *Ivi*, p. 381.

²⁹ Simone Weil, *Riflessioni senz’ordine sull’amore di Dio*, trad. it. di Giulia Bissaca e Alfredo Cattabiani, Borla, Roma 1979, p. 113.

³⁰ *Eadem, Quaderni, II*, cit., 1985, p. 37.

³¹ *Ivi*, p. 165.

³² Maurice Blanchot, *L’infinito intrattenimento*, trad. it. di Roberta Ferrara, Einaudi, Torino 1977, p. 143.

³³ Simone Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 78.

³⁴ *Ivi*, p. 92-93.

³⁵ Lettera di M.me Weil al marito del 21 Dicembre, Simone Pétrement, op. cit., p. 141.

corpi minerali”³⁶, che pensava, come Platone, che il corpo fosse un tomba³⁷, che scherzava su un suo deperimento precoce dovuto al latte materno alterato da una malattia, lamentandosi di essere stata avvelenata nella sua primissima infanzia – preferiva quello di lassù. L’elenco potrebbe continuare.

Si tende a tacere, a rimuovere questo aspetto della vita di Simone, questa vocazione suicida imputando ad altri fattori – che sicuramente vi hanno concorso – la sua tragica fine anzitempo. Su questa morte, un suicidio differito, qual è la morte per fame, mi pare di avvertire, in molti studiosi e interpreti del suo pensiero che negli ultimi trent’anni hanno contribuito a un’amplissima produzione bibliografica sulla figura e sull’opera di Weil, un atteggiamento più prossimo a una censura, a una rimozione, che a un comprensibile pudore, qualcosa su cui sor-volare scivolando, oscurando, ridimensionando, santificando.

Non c’è in Simone – scrive Canciani facendo riferimento alle riflessioni contenute nei *Quaderni* – alcuna volontà suicida o morbosamente sacrificale. C’è, questo sì, la volontà espressa di accettare che la condivisione della sventura comporti anche la propria morte. In questo senso³⁸ se è vero che alcune affermazioni contenute nei *Quaderni* sembrano andare in direzione contraria al suicidio inteso come morte reale o immaginaria e a favore di quella morte simbolica realizzabile attraverso il “distacco”, sappiamo bene che fra ciò che si vuole, si pensa, si dice, si scrive e i nostri atti non sempre c’è conformità e non perché quel che si vuole, si dice o si scrive sia falso ma perché esiste un sapere, un sapere su di sé che il soggetto ignora, un sapere insaputo che è il sapere inconscio. Aver scritto “la vita è breve e vorrei viverla per sempre”, non ha impedito a Yukio Mishima di suicidarsi né, a chi dice “ti amo”, giusto per stare alla cronaca dei nostri tempi, di fare dell’amore una tomba.

Leggiamo ancora direttamente Simone Weil, sulla morte:

“Bisogna che tu viva almeno un lungo spazio di tempo in modo puntuale, per provare a te stessa che ne sei capace. Altrimenti, vuol dire che non sei in grado di essere al mondo – che devi morire”³⁹; “Quale dono più grande della morte poteva essere fatto alle creature”⁴⁰; “Possa io sparire perché le cose che vedo, non essendo più le cose che io vedo, divengano perfettamente belle”⁴¹; “Il corpo è una tomba. La parte spirituale dell’anima deve servirsene per racchiudere, murare la parte carnale...per uccidere la parte carnale. Possa il mio corpo essere uno strumento di supplizio e di morte per tutto ciò che è mediocre nella mia anima”⁴².

Si può ben teorizzare sul fatto che la morte qui invocata non avrebbe nulla a che fare con quella morte reale che è il suicidio ma quand’anche fosse così, capita che la morte simbolica attraverso il “distacco” non sempre riesca felicemente nel suo

³⁶ *Ivi*, p. 557.

³⁷ Simone Weil, *Quaderni, IV*, cit., p. 264.

³⁸ Domenico Canciani, *op. cit.*, p. 200.

³⁹ Simone Pétrement, *op. cit.*, p. 302.

⁴⁰ Simone Weil, *Quaderni, IV*, cit., p. 335.

⁴¹ *Eadem*, *L’ombra e la grazia*, cit., p.75.

⁴² *Eadem*, *Quaderni, IV*, cit., p. 264.

difficile passaggio di registro: da quel registro del reale o dell'immaginario – apertamente condannati da Simone – al simbolico. Di questa condanna ecco la formulazione: “Atti effettivamente compiuti e tuttavia immaginari. Un uomo tenta il suicidio e viene salvato; e, dopo, non è maggiormente distaccato di quanto fosse prima. Il suo suicidio era immaginario. Il suicidio, certo, lo è sempre, per questo è proibito”⁴³.

Resta la sua, nondimeno, una fine – quale che ne sia la “lettura” – a proposito della quale mi piace ricordare un passo de *La Gaia Scienza* in cui Nietzsche definisce così i grandi maestri: “I maestri di prim'ordine si fanno riconoscere dal fatto che così nel grande come nel piccolo sanno trovare in un modo perfetto la fine, sia questa la fine di una melodia o di un pensiero, sia quella dei cinque atti di una tragedia o di un affare di stato”⁴⁴.

Sia questa... aggiungerei, la fine di una vita: “Ci sono soltanto due istanti di nudità e di purezza perfetta nella vita umana: la nascita e la morte. Non è possibile amare Iddio in forma umana senza offendere la divinità, se non come neonato e agonizzante”⁴⁵. E ancora: “La morte è la cosa più preziosa che sia stata data all'uomo. Perché l'empietà suprema è usarla male. Morir male, uccidere male. (Ma come sfuggire, insieme al suicidio e al delitto?)”⁴⁶.

Inutile dire che indagare sul rapporto di Weil con la vita e con la morte – con quella “follia d'amore” che le fa dire: “Dio esiste perché io lo desidero” – attraverso la sua opera, ci conduce sul terreno delicato del rapporto fra autore/autrice ed opera, e, per non farci mancare proprio nulla, potremmo ricordare, a questo proposito, un'altra sentenza nietzschiana secondo cui quando si scrive “bisogna scrivere con il proprio sangue”.

Lo possiamo fare, nel caso di questa grande donna, senza forzature per via dell'andamento doloroso e cruento della sua scrittura – “Si scrive come si partorisce” – dice Simone⁴⁷ – e nonostante la sua dichiarata repulsione “invincibile quasi fisica” per il filosofo, con il quale, al di là delle differenze, esistono, per sua stessa ammissione e – come Marco Vannini sembra suggerire quando vede nell'Übermensch nietzschiano “una cifra dell'uomo della grazia”⁴⁸ – non poche affinità.

In merito al rapporto autore/autrice-opera, possiamo sin d'ora affermare che, nel caso di Weil, “l'unità inscindibile dell'essere, del vivere, dell'operare” è qualcosa di visibilmente presente nella ricca biografia dedicatela, dopo la morte e su richiesta della madre, da Simone Pétrement.

E tuttavia il rispetto dovuto a questa straordinaria figura di donna ci impone di non trascurare i timori da lei espressi, di suo pugno, su questo delicato argomento:

⁴³ Eadem, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 93.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *La Gaia Scienza*, trad. it. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1977, pp. 162-163.

⁴⁵ Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 67.

⁴⁶ *Ivi*, p. 155.

⁴⁷ *Ivi*, p. 215.

⁴⁸ Marco Vannini, *La morte dell'anima*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 298.

Raccontare la vita di grandi uomini, separandola dalla loro opera, ha come risultato inevitabile di far risaltare soprattutto le loro debolezze, perché è nella loro opera che hanno messo il meglio di se stessi. La cosa più odiosa, però, è che in generale tutte le meschinità, tutte le bassezze sono raccontate in modo che appaiano come il prezzo del genio... si dovrebbe concepire un metodo per lo studio della vita dei grandi uomini, che consistesse nel cercarvi i segni di quella grandezza che si manifesta pienamente solo nelle opere; le piccinerie non verrebbero dissimulate, però apparirebbero come il limite e non il fattore essenziale del genio. I biografi moderni fanno, in generale, tutto il contrario: non raccontano la vita di un grand'uomo, ma quella di un uomo piccolo che, non si sa per quale miracolo, ha fatto grandi cose⁴⁹.

Spero, non essendo biografa, non sia davvero il mio caso. Ma è certamente il caso – secondo Simone – di Otto Rühle che nel suo libro *Karl Marx* cerca di spiegare Marx servendosi delle teorie di Freud cosicché “il tratto essenziale in Marx” che spiegherebbe “tutto il resto”, sarebbe “il cattivo funzionamento dell'apparato digerente” e il suo “bisogno di assomigliare a Dio”⁵⁰.

Ebbene, tenendo nel giusto conto la severa critica espressa da Weil, qui come altrove, nei riguardi della pedagogia, della psicologia e del freudismo – critica che sottoscrivo in pieno anche se, diversamente da lei, l'idea di considerare Platone un'alternativa a Freud e di mettere sulla porta di Oikos la scritta che compariva sulla porta dell'Accademia: “Qui non entra chi non è geometra” non mi seduce affatto – mi sono chiesta se riguardo alla vita e all'opera di questo spirito inquieto, sia possibile affermare ciò che Marguerite Yourcenar – che pure ci mette in guardia dalla “curiosità volgare” e dal “gusto per l'aneddoto biografico” – scrive riguardo all'opera del grande scrittore giapponese Yukio Mishima, ricordando quell'opera estrema rappresentata, a suo dire, dalla sua morte. Nel definire, infatti, una di queste opere, *Confessioni di una maschera*, “un resoconto quasi clinico”, Yourcenar affida la motivazione del suo libro dedicato a Mishima, *Mishima e la visione del vuoto*, a queste parole:

Quello che ci preme è vedere attraverso quali itinerari il Mishima brillante, adulato, o, il che è lo stesso, detestato per le sue provocazioni e i suoi successi, sia un uomo determinato a morire. In realtà, – aggiunge – una ricerca di questo tipo è in parte vana: l'inclinazione per la morte è frequente negli esseri dotati di grande avidità per la vita. Se ne trova traccia, in Mishima, fin dalle prime opere⁵¹.

Ecco, è su questa avidità per la vita e sul suo inscindibile legame con la morte che vorrei soffermarmi, persuasa come sono che della morte si possa dire, come della vita, a ciascuno/a la sua. Di questo amore per la vita se ne trova traccia, come vedremo, anche nell'opera del giovane filosofo goriziano suicida Carlo Michelstaedter, nella sua tesi di laurea, *La Persuasione e la Rettorica*, mai presentata al Collegio dei professori, e in altri scritti. Credo che in un contesto come questo, in cui la passione di Weil per l'Assoluto occupa il posto centrale che le spetta, il riferimento a Mishima e a Michelstaedter – due figure letterariamente e filosoficamente importanti del '900 – non sia azzardato.

Seguendo la traccia indicata da Yourcenar e nella piena consapevolezza della parziale vanità in cui una ricerca di questo genere inciampa, potrei dire, non diver-

⁴⁹ Simone Pétrement, *op. cit.*, pp. 262-263.

⁵⁰ *Ivi*, p. 263.

⁵¹ Marguerite Yourcenar, *Mishima o la visione del vuoto*, Bompiani, Milano 1982, p. 73.

samente dalla scrittrice, che quel che ci interroga, nel caso di Simone, è precisamente il rapporto fra la sua avidità per la vita e un amore persino più forte per la morte che viene da lei così enunciato ne *L'ombra e la grazia*: “Eguualmente, bisogna amare molto la vita per amar ancora di più la morte”⁵². Sempre nei *Quaderni*, possiamo leggere: “Letteralmente, la purezza totale o la morte. Si direbbe che lo stato di perfezione è vietato a un'anima di questa natura se non nel preciso istante della morte”⁵³.

Se è dunque vero che Simone non era affatto insensibile alle gioie della vita e che mai avrebbe definito il suo modo di vivere una rinuncia⁵⁴ – di qui la sua dichiarata ammirazione per Rosa Luxemburg e per il suo amore verso la vita e verso il mondo – escludere in lei una tendenza al sacrificio è davvero difficile se si pensa alla sua durissima esperienza in fabbrica e al suo stile di vita ispirato all' “Amore povero nel Simposio – magro, piedi nudi, senza rifugio” che la portò a vivere, ad un certo punto, al freddo, in condizioni durissime, rifiutando ogni conforto troppo umano, fino a scegliere di dormire per terra.

Simone, come Carlo, come Mishima, è una “testimone dell'Assoluto”, e Carlo Michelstaedter che pure sui cercatori d'Assoluto – e dunque anche su stesso – non manca di fare dell'ironia, scrive: “L'assoluto non l'ho mai conosciuto, se non come chi soffre d'insonnia conosce il sonno, come chi guarda l'oscurità conosce la luce”⁵⁵, se non nel modo, dunque, della mancanza, della fame.

Un'altra sorprendente affinità fra questi due temerari del pensiero, Carlo e Simone, pur dissimili nel loro modo di attuare la loro vocazione, è l'insistente ricorso all'antichissima metafora della fiamma e del fuoco, immagine del pneuma, di quell'energia soprannaturale che è lo Spirito: “Lo scambio d'amore tra Dio e la creatura è un dardo di fuoco verticale come la folgore”⁵⁶; “Tutto deve diventare fuoco, bisogna passare per il fuoco. Ma quanti sono diventati fiamma si trovano a casa loro nel fuoco”⁵⁷. Persino il pensiero di un Eros incondizionato, senza oggetto non può sorgere – secondo Simone – se non in un'anima divorata completamente dal fuoco dello Spirito Santo, come lo erano di certo quelle dei pitagorici⁵⁸.

Ecco cos'è l'amore soprannaturale per Simone. E Carlo, poeticamente:

Così battono le fiamme della vita innumerevoli, torbide, fumose o limpide e luminose, che il vento disperde e abbatte, o che guizzano dritte verso il terreno, e il crepitare largo riempie lo spazio d'una voce sola che ha in sé miriadi di voci. Così riluce e strepita mentre io lontano sto col mio cuore solitario e chiedo con l'angoscia di chi si vede distruggere il terreno dove posa – chiedo perché non anch'io mi possa abbandonare all'impeto selvaggio della vita, perché non

⁵² Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 153.

⁵³ *Eadem*, *Quaderni, IV*, cit., p. 381.

⁵⁴ Cfr. Simone Pétrement, *op. cit.*, p. 243.

⁵⁵ Carlo Michelstaedter, *La Persuasione e la Rettorica*, Adelphi, Milano 1982, p. 20.

⁵⁶ Simone Weil, *Quaderni, IV*, cit., p. 385.

⁵⁷ *Ivi*, p. 249.

⁵⁸ *Eadem*, *Attesa di Dio*, cit., p. 209.

anch'io faccia fiammeggiare la mia fiamma e risonare il mio nome⁵⁹. [...] in uno sarai tu stesso e la vita: e farai di te stesso fiamma⁶⁰.

E a proposito dello *Stabat Mater* di Giovanni Battista Pergolesi, Carlo ricorda la di lui giovane vita che, ormai priva di speranza, “tutta ardendo della propria fiamma dà tutta se stessa in un punto...”. Ma ad infiammare Carlo, contro tutto ciò che è falso e meschino, è anche, nondimeno, quel “vegliardo divino” di Tolstoj.

Mi sono chiesta, per inciso, se Pasolini avesse in mente qualcosa del genere quando scriveva che “la morte compie un fulmineo montaggio della nostra vita”. Fu certamente questo l’inferno luminoso di Carlo Michelstaedter di cui nell’ottobre 2010 ricorreva il centenario della morte. Fu questo il “lampo che rompe la nebbia” di cui ci parla ne *Il Dialogo della salute*, un testo datato 1910 ispirato al modello letterario dialettico di stampo platonico non privo di influssi leopardiani. Un Dialogo in cui la via del suicidio è annunciata. “Il lampo che rompe la nebbia”: ecco, detto come meglio non si potrebbe, che cos’è l’atto suicida: un atto di vitalità paradossale attraverso il quale si tenta di vivere quella vita mai vissuta, mai conosciuta se non nella sua sventurata dimensione di invivibilità. Paradossale che abbiamo visto così enunciato dal grande scrittore giapponese Yukio Mishima: “La vita umana è breve, ma io vorrei vivere per sempre” (parole affidate a un biglietto che precede la sua morte, con il seppuku, all’età di 45 anni, nel disperato tentativo di ricomporre la scissione fra arte e vita, fra anima e corpo).

E Carlo, scriveva nella sua tesi: “La troppa gioia toglie la ragione davvero, fa impazzire o morire – onde si dice: la lampada si spegne per mancanza d’olio, ma per troppo olio viene soffocata”⁶¹.

Il pensiero della morte sfiora invece Simone già all’età di quattordici anni, come confessa in una magnifica lettera al domenicano Joseph-Marie Perrin: “A quattordici anni sono caduta in una di quelle disperazioni senza fondo tipiche dell’adolescenza, e a causa delle mie mediocri facoltà naturali ho pensato seriamente alla morte”⁶².

Su questo eccesso di vita e di pienezza, ascoltiamo un’altra significativa voce del ‘900 filosofico, Maria Zambrano:

La tragedia di queste creature è in definitiva la mancanza di spazio interiore. Se guardiamo da vicino, la prima cosa che avvertiamo è il loro eccesso di pienezza, un mondo compresso affollato di cose: personaggi in embrione, speranze e nostalgie, abbozzi e progetti, orme e presentimenti di realtà senza nome, un mondo che confina e sta nell’ineffabile ma non per questo è meno reale. Che mancano di spazio non significa semplicemente che mancano di spazio fisico ma che mancano di spazio adeguato in un mondo che gli ha inculcato credenze che non consentono loro di accoglierle⁶³.

Pesanteur, peso, gravità. Ecco alcune parole piene di senso che rendono legittimo l’accostamento fra queste due grandi figure. Ed ecco l’incipit, stupendo, della tesi di laurea mancata di Carlo Michelstaedter:

⁵⁹ Carlo Michelstaedter, *La melodia del giovane divino*, Adelphi, Milano 2010, p. 58.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 92-93.

⁶¹ *Idem*, *La persuasione e la Rettorica*, cit., p. 62.

⁶² Simone Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 24.

⁶³ Maria Zambrano, *L’uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2008.

So che voglio e non ho cosa io voglia. Un peso pende ad un gancio e per pender soffre che non può scendere: non può uscire dal gancio poiché quant'è peso pende e quanto pende dipende. Lo vogliamo soddisfare: lo liberiamo dalla sua dipendenza; lo lasciamo andare, che sazi la sua fame del più basso, e scenda indipendente fino a che sia contento di scendere. – Ma in nessun punto raggiunto fermarsi lo accontenta e vuol pur scendere, ché il prossimo punto supera in bassezza quello che esso ogni volta tenga. E nessuno dei punti futuri sarà tale da accontentarlo [...] così che in ogni punto esso manca dei punti più bassi e vieppiù questi lo attraggono: sempre lo tiene un ugual fame del più basso, e infinita pur sempre gli resta la volontà di scendere. – Che se in un punto gli fosse finita [...] in quel punto egli non sarebbe più quello che è: un peso. La sua vita è questa mancanza della sua vita. Quando esso non mancasse più di niente, – ma fosse finito, perfetto: possedesse se stesso, esso avrebbe finito d'esistere. Il peso è a se stesso impedimento a posseder la sua vita e non dipende da altro che da se stesso in ciò che non gli è dato di soddisfarsi. Il peso non può mai esser persuaso⁶⁴.

E Simone: “La pesantezza fa scendere l'ala fa salire...”.

Michelstaedter sa bene – e lo scrive nella prefazione – che non potrà essere ascoltato: “Io lo so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno...” e lo sa anche Simone quando rivolta alla sua amica scrive: “La tendenza a persuadere mi passa sempre di più”, e, ancora, quando ricorda i folli di Shakespeare e di Velasquez che, proprio perché sanno la verità, non vengono ascoltati.

La metafora del peso “che pende e di-pende” ci avvicina, anche linguisticamente parlando, alle diverse schiavitù da dipendenza e ci illumina – meglio di tante elucubrazioni “cliniche” – su quella forma misteriosa di sofferenza tipicamente femminile che è la morte per fame, sul processo intimo che la governa e sulle difficoltà che s'incontrano nel corso di una cura.

A quell'insopprimibile bisogno d'Assoluto, a quella fame che a Carlo e a Simone fu concesso conoscere nel solo modo della mancanza, non c'è cura psicofarmacologica, né terapie adattive – cognitive e comportamentiste – che tengano. Non c'è cura che possa eliminare una sovrabbondanza di vita considerata anomala rispetto a dei parametri universali cui tutti/e dovrebbero uni-formarsi, ma occorrono spazi simbolici – angoli di terra, di cielo, di mare – in cui questo eccesso, questo “più” di vita trovi luogo, tempo e modo per essere ed esserci.

Ebbene, tutto ciò premesso, torniamo finalmente ai due enunciati di Weil – “Chi è radicato sradica”, “Chi è radicato non sradica” – che ci siamo impegnati ad approfondire, ricordando, ancora una volta, che a caratterizzare vita e opera della nostra Lazare – così l'aveva soprannominata George Bataille – o della nostra “Marziana tutto cervello e sguardo” – così la dipingeva il suo Maestro Alain – è un “radicalismo dominato molto in alto dalla Giustizia”⁶⁵.

A tornarci utile per evidenziare la mancanza di un anello fra il primo e il secondo enunciato tale da renderne comprensibile il nesso, è proprio il significato etimologico del termine “radicalismo”: “mettere le radici”.

Se è vero, infatti, che “chi è radicato sradica” è altrettanto vero che chi è radicato va in cerca della radice ed è a un genere di radice molto speciale, finalizzata a quel Radicamento che è Dio, l'Assoluto, che Simone aspira e che le fa dire: “Chi è radicato non sradica”.

⁶⁴ Carlo Michelstaedter, *La Persuasione e la Rettorica*, cit., pp. 39-40.

⁶⁵ Simone Weil, *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, cit., p. 65.

È importante tuttavia precisare che, per Weil, le due diverse tendenze – a sradicare e a radicarsi – proprie di chi è sradicato, nascono *entrambe* da una condizione di sradicamento che può evolvere in una direzione o nell'altra a seconda del significato non univoco (negativo o positivo), assunto di volta in volta da questo termine nei diversi contesti. Esiste, infatti, per Simone, uno sradicamento che sradica – quello sradicamento “dal di fuori” che attraversa per intero *L'Enracinement* – e uno sradicamento “dal di dentro” che radica, presente in altri frammenti, e che del Radicamento rappresenta, per così dire, il principio fondante.

A parlarci di tutto questo in termini tanto complessi e a dissuaderci dalle semplificazioni, a parlarci di un certo tipo di sradicamento in termini di necessità, a operare, per orientarci, delle sofisticate distinzioni topiche fra uno sradicamento “dal di dentro” e uno sradicamento “dal di fuori”, a declinare e a connettere infine tutto questo con il termine *decréation*, è proprio Simone che se per un verso considera lo sradicamento e la sua capacità di moltiplicarsi la più pericolosa delle malattie⁶⁶, per un altro verso lo considera una necessità e persino un dono dell'amore di Dio:

È necessario sradicarsi. Tagliare l'albero e farne una croce, e poi portarla tutti i giorni. Sradicarsi socialmente e vegetativamente. Esiliarsi da ogni patria terrestre. Fare tutto questo a un altro, dal di fuori, è un surrogato di decazione. Significa produrre qualcosa d'irreale. Ma sradicandosi si cerca qualcosa di più reale⁶⁷.

Se nella prima descrizione lo sradicamento viene inteso come malattia e il doppio effetto negativo da esso generato – inerzia mortifera dell'anima e violenza – rimandano al primo enunciato “chi è sradicato sradica”, nella seconda la comparsa del concetto di decazione e lo specificarsi del suo significato in base alla topica del “dentro” e del “fuori”, modifica completamente il quadro di riferimento precedente e il senso del termine sradicamento. De-crearsi infatti è – rigorosamente – sradicarsi “dal di dentro”; essere sradicati “dal di fuori” è, invece, tutt'altra cosa: un surrogato, e per di più colpevole, come vedremo fra poco, della de-creazione.

Per facilitare la comprensione del concetto di de-creazione, allusivo, evidentemente, a un processo inverso a quello di creazione, ma che assume nei testi di Weil sfumature di volta in volta differenti, riporto tre definizioni esplicative suggeriteci da Weil ne *L'ombra e la grazia*. “De-creazione in quanto compimento trascendente della creazione; annullamento in Dio, che dà alla creatura annullata la pienezza dell'essere, di cui è privata finché esiste”. De-crearsi è ancora, “uscire dalla creazione e tornare al principio”⁶⁸. Possiamo dunque intendere creazione e de-creazione come processi analoghi al fare e dis-fare. In effetti, l'operazione del disfare (*deshacer*), allusiva a quell'atto di auto-svuotamento (*kenosis*) necessario ad accogliere il

⁶⁶ “Lo sradicamento è di gran lunga la più pericolosa malattia delle società umane, perché si moltiplica da sola. Le persone realmente sradicate non hanno che due comportamenti possibili: o cadere in un'inerzia dell'anima quasi pari alla morte (come la maggior parte degli schiavi dell'impero romano), o gettarsi in un'attività che tende sempre a sradicare, spesso con metodi violentissimi, coloro che non lo sono ancora o lo sono solo in parte. (Esempi: Romani, Ebrei, Tedeschi, Spagnoli, Inglesi, in parte Francesi)”, *Eadem, La prima radice*, cit., p. 52.

⁶⁷ *Eadem, Quaderni, II*, trad. it. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 250.

⁶⁸ *Eadem, Quaderni, IV*, cit., p. 230.

Verbo, viene teorizzata e praticata anche da Maria Zambrano, un'altra importante figura mistica del '900, in *Delirio e destino*.

A incombere su tutto questo, è però una domanda fondamentale: il processo di de-creazione-dis-facimento-retro-cessione-dis-nascita-de-soggettivazione o, come direbbe Lacan di destituzione – è una forma di distruzione? Il processo de-creativo è un processo che legittima una lettura nichilista della de-creazione?

La risposta di Simone è chiara: “Discreazione: far passare qualcosa di creato nell'increato. Distruzione: far passare qualcosa di creato nel nulla. Ersatz (surrogato colpevole della discreazione)”⁶⁹.

La de-creazione non è la distruzione così come l'increato non è il nulla e la differenza qui evidenziata corrisponde in tutto e per tutto, alla differenza altrove teorizzata fra distacco e suicidio. A giocare un ruolo determinante in queste differenziazioni, è, ancora una volta, la topica esterno-interno utilizzata per distinguere le due diverse forme di sradicamento e che ritroviamo puntualmente e coerentemente evocata da Weil anche in riferimento all'io, quell'io, cui abbiamo accennato all'inizio, che deve essere distrutto per far posto a Dio: “Nulla è peggiore dell'estrema sventura che distrugge l'io dal di fuori, perché da quel momento non può più distruggersi da sé”⁷⁰.

Per contro:

Basta si sia iniziato il processo di distruzione dell'io per rendere innocua ogni sventura. Perché l'io non può essere distrutto da una pressione esterna senza una dura rivolta. Se ci si rifiuta a questa rivolta per amor di Dio, allora la distruzione dell'io non viene prodotta dal di fuori bensì dal di dentro⁷¹.

Ma il significato più profondo e più vicino al sacro di *decréation*, è presto svelato come la grande contraddizione che riguarda Dio e la sua creazione: Dio ha creato per essere amato ma non potendo creare qualcosa che sia Dio e dovendo creare qualcosa di differente da sé, non può essere amato da questo qualcosa che Dio non è. Ecco la contraddizione in cui si trova Dio e, a risolverla, non c'è che la grazia:

Dio crea un essere finito che dice io, che non può amare Dio. Per effetto della grazia a poco a poco l'io sparisce e Dio si ama attraverso la creatura che diventa vuoto, che diventa niente. Quando essa è sparita...egli continua a crearne e ad aiutarle a deccrearsi⁷².

A rendere necessaria la sparizione dell'io per consentire alla “creatura pensante” di toccare “l'assoluto” e a Dio di toccare “il particolare”, è dunque la contraddizione di Dio⁷³. Di qui la necessità di diventare “niente” e la “suprema pienezza” attribuita al vuoto⁷⁴: “Dio, accordami di diventare niente. Nella misura in cui divento niente, Dio si ama attraverso me”⁷⁵. Ma è ne *L'ombra e la grazia* che il passaggio in mancanza del quale sarebbe difficile cogliere la connessione fra i due enunciati –

⁶⁹ Eadem, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 59.

⁷⁰ Ivi, p. 49.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Eadem, *Quaderni*, II, cit., p. 291.

⁷³ Eadem, *Quaderni*, III, Adelphi, Milano 1988, p. 32-33.

⁷⁴ Ivi, p. 37.

⁷⁵ Ivi, p. 238.

quel nesso che ci ha fatto dire che chi è sradicato non si limita a sradicare ma va in cerca della radici – è il nesso che fa stare insieme, per dirla con Weil, “due contrari in uno”: “Assumere il senso di essere in patria mentre si è in esilio. Essere radicato nell’assenza di luogo”⁷⁶, che significa: essere radicati e sradicati al tempo stesso, essere contemporaneamente dentro e fuori. Si tratta di una posizione dolorosa tipicamente femminile, descritta in dettaglio in una lettera di Simone Weil a Padre Perin durante il suo soggiorno a Marsiglia:

Orbene, io non voglio essere adottata in un ambiente, abitare in un ambiente dove si dice noi e far parte di questo noi, né sentirmi a casa mia in un ambiente umano quale che sia. Ma dicendo che non voglio, mi esprimo male, perché invece lo vorrei; sarebbe delizioso. Sento tuttavia che non mi è permesso. Sento che nel mio caso è necessario e s’impone che io sia sola, straniera o in esilio rispetto a qualsiasi ambiente umano, senza eccezioni. Questo sembra contraddire quanto le scrivevo a proposito del mio bisogno di fondermi con qualsiasi ambiente umano in cui mi trovi, fino a dissolvermi in esso; in realtà si tratta del medesimo pensiero: dissolversi in un ambiente non significa farne parte, e la capacità di fondermi con tutti implica che io non faccia parte di alcuno⁷⁷.

“Essere radicato nell’assenza di luogo”, “essere in patria in esilio”: è forse questo genere di radicamento che a Carlo Michelstaedter non è riuscito?

Pure io mi sento incorrotta e inesausta questa intima forza che mi spinge avanti, avanti – dove (...) che in nessun luogo mi spinge, ma mi strugge il cuore e m’allarga il petto e vuole, vuole vita. Dunque – perché? Che cosa c’è fra me e il mondo per cui sembra ch’io non possa mai attingerlo⁷⁸?

E Simone, è davvero riuscita nella sua “follia mistica”, riflesso della “follia d’amore” di Dio? Ce l’ha fatta davvero la sua fame di Dio a non mettere “da parte la carne”, a gridare il “trascendente sensibile”⁷⁹ senza mettere a rischio la sua vita? A sfiorare i pensieri di Simone, c’è, fra i tanti, un interrogativo circa l’esistenza di un eventuale oscuro legame fra mistica e follia:

Si dice che i folli (quelli di un certo tipo) sono logici all’eccesso. Per un motivo analogo devono esserlo anche i mistici autentici⁸⁰. Il criterio delle cose che vengono da Dio è che esse presentano tutti i caratteri della follia, eccetto la perdita dell’attitudine a discernere la verità e ad amare la giustizia⁸¹.

Sono sempre stata riconoscente a Weil per la sua passione di andare fino in fondo, per l’onestà intellettuale e per il fatto di aver sollevato una questione ignorata che ha fatto da sfondo ai miei pensieri per tutto il tempo dedicato allo studio della mistica. Inutile dire che le diverse e persino opposte letture dell’opera di Weil – che si muovono cimentandosi in una specie di agone fra anarchismo e nuovo modernismo, fra tradizionalismo e conversione religiosa, fra gnosi e mistica, fra onto-

⁷⁶ Eadem, *L’ombra e la grazia*, cit., p. 71.

⁷⁷ Eadem, *Attesa di Dio*, cit., pp. 15-16.

⁷⁸ Carlo Michelstaedter, *La melodia del giovane divino*, cit., pp. 58-59.

⁷⁹ Simone Pétrement, *op. cit.*, p. 24.

⁸⁰ Simone Weil, *Quaderni, IV*, cit., p. 166.

⁸¹ *Ivi*, p. 383.

logia e antropologia⁸² – sono il segno vivo della ricchezza di pensiero di questa grande donna. Non facciamoci dunque mancare, fra le tante interpretazioni, felici e meno felici, l'autorevole parere di Marco Vannini che di mistica se n'intende e che di questa indicibile esperienza scrive: “vera conoscenza dell'anima ed anche vera possibilità di terapia, apportatrice di salute nel senso fortissimo della *salus*”⁸³.

E così, in questa epoché, in questa verità indecidibile, sospesa fra salute e follia, giusto ancora qualche considerazione, per finire e riaprire su una frase di Platone molto cara a Weil, contenuta nel Fedone: “Filosofare equivale a morire”.

C'è un giudizio, impietoso, di Hanna Arendt – ma non solo – sulla filosofia di Platone e, più in generale, sulla storia della filosofia e sull'intimo legame che essa intrattiene con la morte: “Lungo tutta la storia della filosofia persiste l'idea davvero singolare di un'affinità fra la filosofia e la morte”⁸⁴. Mi sono chiesta e mi chiedo, pensando a Simone e alla sua formazione – pensando a quella donna desiderosa di tenerezza che non ci mette niente a calcarsi sulla testa un casco e a scendere in miniera e per la quale essere nata donna, a leggere la descrizione di Bataille, ha rappresentato senza dubbio un castigo –, se la decreazione-vocazione di cui ci parla sia una filosofia della vita o una filosofia della morte. Mi sono chiesta e mi chiedo che parte abbia avuto nella sua tragica vocazione a de-crearsi – in cui la morte reale ha finito per trionfare su quella morte simbolica, propria del filosofo, descritta da Platone – il suo bisogno irriducibile di nutrirsi di “quel latte che è il seme del padre”⁸⁵.

Non tradisce forse, questo desiderio di nutrirsi di latte-seme paterno, un “attaccamento appassionato”, direbbe Butler, un'adesione esclusiva, totalizzante e acritica a un universo di pensiero e di sapere virili, a una tradizione filosofica-metafisica fallologocentrica che incentiva e produce, per stare in tema, uno sradicamento dalla propria origine materna e, con esso, il rifiuto di quel latte materno “avvelenato” di cui la sua biografia ci informa?

A sollecitarmi e a farmi dire tutto questo è un'esperienza d'ascolto di molte donne, da molti anni, la cui sofferenza non è riducibile né riconducibile a mamma e papà, ma a un modo di stare al mondo che è frutto di una scelta impossibile il cui esito è, nel migliore dei casi, l'alienazione.

Su questa faccenda della morte simbolica – dei cui effetti disastrosi ha finito per “beneficiare” anche la psicanalisi continuando a impartire, attraverso i suoi “Maestri” eredi di quello stesso sistema di pensiero, “formazioni” destinate a produrre cadaveri viventi – sarebbe davvero il caso di aprire un capitolo nuovo.

Fra un pro e un contro Platone scelgo in ogni caso, per chiudere, il *Nonostante Platone* di Cavarero che ben sintetizza il mio pensiero sul filosofo dell'iperuriano:

⁸² Augusto Del Noce, *Simone Weil, interprete del mondo di oggi in L'amore di Dio*, trad. it. di Giulia Bissaca e Alfredo Cattabiani, Borla, Torino 1979, pp. 9-10.

⁸³ Marco Vannini, *op. cit.*, p. 20.

⁸⁴ Hannah Arendt, *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 2009, p. 162.

⁸⁵ *Eadem*, *Lettera di Arendt a Jaspers*, 4 marzo 1951, in *Carteggio 1926-1969: filosofia e politica*, trad. it. di Alessandro Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 104-106.

“Platone si lascia derubare più facilmente da una donna perché è agevole sorprenderlo nell’atto del crimine filosofico che ha perpetrato sulle donne”⁸⁶.

Occorre dirlo? Quando ad essere in giuoco è un “crimine filosofico” non posso non interrogarmi, se non altro per via di eredità e di parentele disciplinari, sui “crimini” psicologici e psicanalitici e non posso non chiedermi se sia davvero “meglio non guardare dove si va che andare fin dove si vede”⁸⁷ o se non sia doveroso guardare e sapere dove si è per sapere da che parte andare.

Sulla necessità di una critica radicale e di una destrutturazione dell’intera filosofia occidentale – da Platone a Hegel, da Husserl ad Heidegger – sono impegnate da anni a livello nazionale e internazionale sulla scia di Arendt e Zambrano, Irygary, molte altre donne filosofe, teoriche del femminismo e non, che hanno fatto negli ultimi trent’anni un lavoro straordinario analizzando e denunciando nelle loro opere i pericoli devastanti cui conduce un sistema di pensiero erede di una filosofia dell’Uno.

Ma la tradizione filosofica con la quale dovrebbe operarsi il confronto teorico è preparata a questo passo? È possibile un’altra filosofia, una filosofia dell’avvenire? E una psicanalisi dell’avvenire è possibile?

⁸⁶ Adriana Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Ombre Corte, Verona 2009, p. 10.

⁸⁷ Carlo Michelstaedter, *Il dialogo della salute*, Adelphi, Milano 1988, p. 84.

Immagini in dissolvenza.

Lettura “interessata” di *Can The Subaltern Speak?* di Gayatri
Chakravorty Spivak

di

*Pàmela De Lucia**

Abstract: This paper is the history of my personal meeting with two women: the Rani of Sirmur and the activist Bhuenesvari Bhaduri, as well as what Gayatri Chakravorty Spivak gave me first in *Can the Subaltern Speak?* and then in *A Critic of Postcolonial Reason*. Two “subaltern” of gender, without voice for the epistemic violence created by an imperialism and a patriarchy that represents them as “Others”, twisting and controlling them. They speak of them only to reinforce their ego of dominant subject. For Spivak the Hindu practice of sati is a sort of paradigm: the widows immolated themselves on the funeral pyre, while was burning the body of their died husband. On the one hand, the English abolished it, considering themselves as deliverers of native woman oppressed by the local patriarchy. On the other hand, the native male tried to defend that practice, because they thought the widow was happy to follow her died man on the funeral pyre. Are these “Others” are able to speak? Spivak responds by deconstruction following Derrida and subverting the epistemic violence with the force of the imagination. Spivak does not represent, but imagines the Rani and Bhaduri, “disguising” herself in them both, as they are unable to speak with their own voices. They speak instead with their bodies. Bhuenesvari Bhaduri in particular destroyed codes that represented her, the dominant narration, dissolving the Subject in the decentralization of a body that speaks, claiming her own voice and imposing with her suicide her own discontinuity.

Prefazione

Importanti, negletti dettagli del quotidiano

In un’afosissima mattina d’estate di qualche anno fa entrai in ufficio come al solito, presi l’agenda come al solito e chiamai il primo nome, come al solito. Precious era il mio appuntamento delle 9. Insieme avremmo passato 30 minuti circa, giusto il tempo per istruire la sua pratica di rinnovo di permesso di soggiorno ed inviarla in Questura.

Era giovane Precious, 19 anni appena. Dieci anni prima era arrivata dalla Nigeria con la madre. Minuta, occhi grandi, tristissimi, sempre bassi. Tra le mani

* Laureata a Padova in filosofia del linguaggio, consegue un master in Etica ed economia alla Lumsa di Roma. Giornalista pubblicista freelance si è occupata di tematiche riguardanti il sociale, il mercato del lavoro e l’immigrazione. Attualmente è impegnata come funzionaria di un patronato sindacale nella tutela individuale dei lavoratori, in particolare migranti. Il tempo libero lo dedica ad una passione antica: i gender studies.

stringeva orgogliosa un contratto a termine scaduto da poco, certo, ma pur sempre un contratto, un lavoro. Le spiegai che non le sarebbe servito a nulla. Era disoccupata, avrebbe potuto richiedere solo un rinnovo per attesa occupazione. Sei mesi, forse qualcuno in più giocando sui lunghi tempi della Questura e la speranza di trovare un impiego prima della convocazione per il fotosegnalamento, così, magari, chissà. Lei mi ascoltava, la testa china sulle tante fotocopie pronte per essere imbustate e spedite.

La guardavo e pensavo a com'ero io a 19 anni. Che cosa stringevano le mie mani? Dove si posavano i miei occhi?

“Precious, perché non hai chiesto il permesso per lungo soggiornante quando ancora avevi un lavoro o quando eri minorenni?”, le chiesi con l'ingenua ovvietà di chi conosce le norme, ma dimentica la vita. Mi ci fece inciampare la sua altrettanta ingenua ovvietà: “Ci ho provato, ma la casa in cui abito è piccola e noi siamo in troppi: il comune non mi ha dato l'idoneità dell'alloggio...”.

Era luglio, forse agosto. Un caldo terribile, umidissimo, ma Precious era impeccabile: elegante, non un capello fuori posto, non una goccia di sudore. Glielo dissi, scherzando: “Precious, farei volentieri cambio con te”. Lei, finalmente, alzò gli occhi e guardò dritta nei miei: “Non credo che tu vorresti essere come me”. Touché: “Perché? Magari sei tu che non vorresti essere come me!”, le dissi di scatto. Una pausa interminabile. Mi sorrise, le sorrisi. Andandosene mi prese la mano e me la strinse tra le sue, “Ciao tesoro”. Non la vidi più, ma me la porto dentro, importante, negletto dettaglio del mio quotidiano¹, preziosa come il suo nome. Ogni tanto la penso e immagino a come sarebbe andata se io fossi stata lei e lei me.

Introduzione

Gayatri Chakravorty Spivak, la migrante metropolitana femminista

Precious. Parto da lei. Dalla sua e dalla mia storia, in cerca della mia prospettiva. È la lezione appresa nella faticosa lettura di *Can The Subaltern Speak?* scritto da Gayatri Chakravorty Spivak nel 1985. Una lettura che ha fatto vacillare il mio già improbabile inglese tanto da spingermi alla ricerca, vissuta quasi come un'urgenza, della rielaborazione contenuta nel capitolo Storia dell'edizione italiana della *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*².

¹ “[...] lavorare con gli approcci decostruttivi al soggetto [...] mi ha resa sempre più consapevole dell'importanza dei dettagli negletti del quotidiano”, Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, trad. it. di Patrizia Calefato, Meltemi, Roma 2004, p. 251

² La *Critica della ragione postcoloniale* è uscita nella versione originale nel 1999, l'edizione italiana di Meltemi è del 2004. Con l'esplicita formula kantiana, l'opera è una corposa perlustrazione decostruttiva dei campi del sapere, sulle tracce dell'informante nativo forcluso. “Campi del sapere” che Spivak provocatoriamente presenta in quattro macro – capitoli, che seguono le ripartizioni epistemiche dell'Occidente: la Filosofia, la Letteratura, la Storia e la Cultura al fine di evidenziarne i costrutti etnocentrici che li definiscono come totalità distinte.

Non una lettura, ma un corpo a corpo, anche violento, con la sua sintassi esplosiva, provocatoria, eccessiva. Più livelli argomentativi che si intersecano e (si) confondono: aneddoti personali, teoria, riflessione politica, esempi empirici. Esemplicazioni, semplificazioni teoriche, allegorie. Discontinuità ed interruzione. La terra sotto i piedi frana.

La scrittura di Spivak non è accademica, è abbagliante. Il (suo) soggetto non è trasparente. Non si identifica con il referente, ma si *altera* in continuazione, si fa Altro(a), e nel suo movimento smaschera la dialettica di opposizioni binarie del paradigma coloniale: da una parte il colonizzatore, soggetto, dall'altra il colonizzato, oggetto. Consola sapere che la stessa curatrice dell'edizione italiana, Patrizia Calefato, abbia incontrato non pochi ostacoli³.

La scrittura di Spivak è cartina al tornasole di una pratica che non conosce fine perché vive di perenne movimento. Una dinamica consapevole, cercata, scelta, che decostruisce e (ri)costruisce, di continuo. Gayatri Chakravorty Spivak, migrante metropolitana femminista, come ella stessa si definisce nella *Critica della ragione postcoloniale*⁴, intellettuale indiana per nascita e studi, statunitense per residenza e lavoro, docente di letteratura comparata alla Columbia University di New York, “è un'intellettuale organica al pianeta”⁵. Può contare su un'ampia gamma di partiture teoriche: la filosofia europea moderna di Kant ed Hegel, il marxismo, la decostruzione e la grammatologia di Derrida, che ha tradotto in inglese nel 1976, la psicoanalisi freudiana, il femminismo.

Non meno importanti sono le partiture linguistiche che nella sua prosa diventano meltingpot: l'indi, il sanscrito, il bengali e l'inglese e “il pacciame politico culturale di una diasporica che ha preso coscienza”⁶. E che evoca l'immagine di quanto accade tra Occidente ed il resto del Mondo, tra Noi e l'Altro.

E per farlo, Spivak lo ribadisce più volte, non si può che partire dal punto in cui ci si trova, dalla confusione e dall'ossessione che ci assale⁷, smascherando, così, quella che, con un uso molto libero della terminologia di Lacan, chiama la “forclusione dell'informante nativo”, quel paradosso di parlare dell'altro, al solo fine di rafforzare il proprio io, soggetto dominante.

Come lettrice, ho accettato la confusione, forse anche l'ossessione, e deposto il *logos*. Spivak chiede, innanzitutto, di essere riconosciuta ed accolta. Il primo atto, non è noetico, ma etico. E così ho fatto. L'ho ascoltata, cercando una relazione con lei, l'Altra, immaginandola ed immaginandomi.

³ “Il percorso è angusto – scrive Calefato – teso all'estremo. La lingua di Spivak si agglutina in molti passaggi e forza la grammatica, mostra prima ancora di dire, esibisce uno stile che è stilo, intensità di incisione nel testo anche oltre la pratica della decostruzione. L'oralità contamina la scrittura, e Spivak ha la meglio sulle griglie sintattiche dell'inglese, nel suo dispiegare un periodare esteso, avviluppato, nel suo caricare di forza performativa singole espressioni che diventano icastiche concatenazioni dell'agire con le parole”, Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit. p. 10.

⁴ *Ivi*, p. 299.

⁵ Ambra Pirri, *Con l'occhio del ventriloquo*, “Il Manifesto”, 16 giugno 2004.

⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., pp. 419-420.

⁷ Introducendo la storia della Rani di Sirmur scrive: “Imploro di essere ossessionata dal suo lieve fantasma”, *ivi*, p. 221.

La mia non è una presentazione del pensiero di Spivak, la complessità del suo approccio rifiuta qualsiasi tentativo ordinatorio, resiste a qualsiasi definizione. Questa è semplicemente l'esperienza di un ascolto di due donne: la Rani di Sirmur e Bhuvanesvari Bhaduri. Donne "subalterne" che non hanno voce, ma che, sì, possono parlare attraverso i loro propri corpi.

1. Le voci ventriloque delle subalterne

1.1 L'anelito di soggettivazione

"The subaltern as female cannot be heard or read. [...] The subaltern cannot speak"⁸. La subalterna non può parlare. Era il 1988 quando Spivak chiudeva senza spiragli il suo *Can the Subaltern Speak?*. Un'affermazione sconsiderata dirà quattordici anni dopo nella *Critica della ragione postcoloniale*.

Ma chi è questo(a) subalterno(a) afasico(a)?

Il termine "subalterno" è attinto dai Quaderni di Antonio Gramsci. Il suo è un progetto politico, estrinseca il contrasto tra la questione meridionale italiana ed il fordismo "americanista", tra "folklore" e cultura di massa. Le classi subalterne, nella concezione marxiana che Gramsci rielabora, possono avere coscienza di se stesse superando la loro disgregazione e articolando la loro azione politica nel progetto di un'egemonia costruita dalle élite politiche e culturali. La storia dei gruppi sociali subalterni, in Gramsci, è strettamente legata all'articolazione di un partito politico rivoluzionario e strutturalmente intrecciata con le sue analisi su Stato, società civile, egemonia.

La "fortuna" attuale del termine "subalterno" è legata al *South Asian Subaltern Studies Group*, un gruppo di storici indiani nato nei primi anni 80 sotto la guida di Ranajit Guha e di cui la stessa Spivak è tra i maggiori, ma anche tra i più critici, esponenti. A causa di una lettura parziale ed incompleta, mediata da una raccolta antologica, che conteneva solo alcuni paragrafi del *Quaderno*, Guha riadatta il termine gramsciano, decontestualizzando e perdendone la portata concettuale.

Quello che in Gramsci era un progetto politico, con Guha diventa un programma di ricerca storica alternativa, la *history from below*, in rotta di collisione con la storiografia ufficiale. In Guha questa "storia dal basso" è quella delle insurrezioni contadine. Il contadino indiano diventa il paradigma della condizione subalterna in cerca di una soggettività storica, un anelito di soggettivazione che accompagna le rivolte nel XVIII e XIX secolo in India e che rappresenta il tentativo di uscire dalla subalternità.

L'identità del soggetto subalterno si definisce, però, sempre come una somma di sottrazioni

⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di C. Nelson, L. Grossberg, University of Illinois Press, Urbana 1988, p. 308.

La sua identità consisteva nella somma della sua subalternità. In altri termini, egli imparava a riconoscersi non per via delle proprietà e degli attributi della sua propria esistenza sociale, ma per via di una diminuzione, se non di una negazione, di quelli dei suoi superiori. La subalternità del contadino nelle campagne indiane [...] era materialmente incarnata in una rete di segni e di simboli, che investivano i più riposti ambiti della quotidianità, dal linguaggio al modo di vestire e di salutare⁹.

Nella prospettiva dei *Subaltern Studies*, il termine postcolonialismo è privo di valenze apologetiche

La storia che viene ricostruita, come Guha chiarisce fin dal manifesto programmatico del 1982, è la storia di un fallimento. Da una parte, infatti, [...] la conclusione formale del dominio coloniale, presa in se stessa, significa ben poco dal punto di vista del perdurante governo della conoscenza coloniale, mentre dall'altra, le condizioni materiali e simboliche della subalternità, si sono riprodotte nel presente postcoloniale¹⁰.

Spivak è tanto consapevole di questo fallimento, quanto dei limiti dell'impostazione storiografica del Gruppo.

E *Can the Subaltern Speak?* diventa il manifesto di una rottura, di una denuncia, di una rivendicazione. La sua domanda sul "parlare" dei subalterni rompe l'impostazione del Gruppo: Spivak reclama una capacità di agire, un'agency, un'egemonia non convenzionale, non tanto sinonimo di potere, ma di un progetto che possa e sappia andare oltre il simbolico prestabilito.

Denuncia la prospettiva di Guha e degli intellettuali occidentali, che raccontano la donna partendo sempre da storie di Altri, siano essi il Patriarcato locale o l'Imperialismo britannico. Al Collettivo imputa un positivismo fossilizzato sugli archivi, agli intellettuali occidentali la benevolenza redentrica

Spivak mostra come l'interessamento degli intellettuali occidentali nei confronti del soggetto coloniale finisca sempre per essere benevolente. Il loro atteggiamento mentale e il loro punto di vista, alla fine coincide con la narrazione imperialista perché quel che promette al nativo è la redenzione¹¹.

La donna nativa, subalterna, forclusa non può parlare, né essere ascoltata, perché c'è sempre qualcun altro che lo fa al suo posto. La sua voce è ventriloquizzata e lei scompare. È da questa presa di coscienza di invisibilità che Spivak rivendica con forza che il genere sessuato femminile ecceda l'indistinto genere grammaticale inglese del *the subaltern*.

E perché questo soggetto possa eccedere bisogna avere il coraggio di dire come stanno le cose. Spivak parte così dalla divisione internazionale del lavoro e dalla globalizzazione che, con i suoi rapporti di potere tra il primo e il terzo mondo, è incastrata dentro la storia economica, politica e culturale dell'imperialismo e del colonialismo.

⁹ Ranajit Guha, Gayatri Chakravory Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, a cura di Sandro Mezzadra, Ombre Corte, Verona 2002, p. 12.

¹⁰ *Ivi*, p. 13.

¹¹ Ambra Pirri, *op. cit.*

Analizzare gli effetti culturali e sociali che la colonizzazione ha avuto è uno degli obiettivi degli studi post coloniali. Ma a differenza di questi, Spivak stringe su “la più povera donna del Sud”, “l’informante nativa”¹².

1.2 Epistemic violence e altri “eccessi” di semiosi etica

Può parlare “la più povera donna del Sud”? Può dire questo soggetto doppiamente marginalizzato dall’economia e dalla subordinazione di genere, braccato da Imperialismo e Patriarcato? La subalterna di Spivak è impossibilitata a parlare, afona, senza voce. Ma questo “senza” non si dispiega attraverso il meccanismo della sottrazione di Guha, ma nell’impossibilità ad esistere, ad essere presente, ad essere visibile, ad essere riconosciuta nello spazio pubblico. Talmente invisibile che ogni tentativo di darle voce è una finzione, una strumentalizzazione, perché sempre si parla di una donna che non c’è, irreale, costruita.

E Spivak inventa allora un nuovo codice linguistico che viola l’inviolato campo concettuale Occidentale. Ecco allora l’*Epistemic violence*, la violenza alle forme della conoscenza perpetrata dall’Imperialismo, la violenza ai segni, ai valori, alle rappresentazioni del mondo, alla cultura, all’organizzazione della vita e della società dei paesi colonizzati. La violenza epistemica ha brutalmente incluso lo spazio colonizzato per escluderlo. Il Soggetto sovrano si è consolidato e costituito riempiendo il globo del suo modo di conoscere, delle sue rappresentazioni, del suo sistema di valori. Un *worlding of a world* del Soggetto Maschio Bianco per dirla ancora alla Spivak, che ha creato i suoi Altri come oggetti da analizzare, assumendosi il potere/sapere di rappresentarli e controllarli. Li ha costruiti come inferiori: non abbastanza sviluppati, non abbastanza civilizzati, non abbastanza democratici, semplicemente e sempre solo “non abbastanza”. Sono queste costruzioni che Spivak distrugge, con una decostruzione che è strategia politica.

1.3 La messa all’opera della decostruzione

La prosa di Spivak non è solo una decostruzione che sfida, svela ed infrange i limiti del linguaggio. Sin dal primo saggio che, nel 1988, dedica al tema della decostruzione, *Subaltern Studies: decostruire la storiografia* individua nel riconoscimento del “fallimento” di Guha, nell’ “alienazione” irriducibile del soggetto, il necessario punto di partenza. È da qui che deve (ri)iniziare il discorso dei *Subaltern Studies*, da una pratica di decostruzione che sia in grado di “mettere in discussione l’autorità del soggetto della ricerca senza paralizzarlo, trasformando continuamente le condizioni di impossibilità in possibilità”¹³. Una necessità rivendicata con forza maggiore nel breve saggio *La messa all’opera della decostruzione* inserito come *Appendice alla Critica della ragione postcoloniale*. Qui Spivak “interpreta la decostruzione specificatamente nel lavoro di Derrida”¹⁴,

¹² *Ivi.*

¹³ Ranajit Guha, Gayatri Chakravory Spivak, *op. cit.*, p. 110.

¹⁴ Gayatri Chakravory Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 429.

dando indicazioni sulla sua applicazione nel contesto della critica postcoloniale. Quella per Derrida è una passione antica, nata nel 1976 con la traduzione in inglese di *De la grammatologie*. Una passione di pancia prima ancora che di testa, dopo aver scoperto che il filosofo francese stava smantellando, dall'interno, la tradizione filosofica occidentale, ovvero la tradizione di quel Soggetto Maschio Bianco trionfo nella sua arrogante universalità.

Ne *La messa all'opera della decostruzione* Spivak ripercorre le tappe principali del percorso teorico di Derrida fino a quello che per lei è il punto di svolta del filosofo, collocabile temporalmente nel 1982, in occasione della conferenza *I fini dell'uomo*, tenutasi a Cerisy-la-Salle. Qui, secondo Spivak, Derrida definisce una diversa attribuzione di priorità per la decostruzione: “Si trattava di una svolta rispetto al “tenere di guardia la domanda” – l’insistere sulla priorità di un interrogativo a cui non si può rispondere, la questione della *différance* – verso una ‘chiamata al completamente altro’ – ciò che deve essere differito – deferito affinché possiamo, per così dire, postulare noi stessi”¹⁵. Spivak traduce ciò nei termini di “messa all’opera della decostruzione” al di fuori dell’istituzione accademica, nell’ “applicazione” diretta ai testi prodotti dalla cultura, in cui si fa esperienza dell’impossibile, di quel completamente altro, che non può essere concettualizzato, perché “l’incontro con il completamente altro, [...], ha un’imprevedibile relazione con le nostre regole etiche”¹⁶. La singolarità è un’esperienza che non può essere generalizzata, pena la caduta in forme di dominio che deformano, obliterandole, le differenze esistenti. La “messa all’opera” della decostruzione, suggerisce Spivak, “potrebbe essere di un certo interesse per molti sistemi culturali marginalizzati”¹⁷. Ma perché ciò avvenga, il soggetto che decostruisce, deve dichiarare sia il proprio interesse per l’ “opera”, il proprio punto di partenza, sia la complicità tra chi opera la decostruzione e il testo oggetto d’analisi: “Le decostruzioni – scrive Spivak – nella misura in cui sia possibile intraprenderle, sono sempre asimmetriche per via dell’ ‘interesse’ di chi le opera”¹⁸. Perché, come scrive Giovanna Callegari,

Non basta [...] contestualizzare lo spazio della sua applicazione, ma bisogna esplicitare anche l’interesse che la anima, la prospettiva da cui la si intraprende, per operare quel decentramento del soggetto che è parte dell’opera della decostruzione [...]¹⁹.

Unica possibilità per evitare nuove forme di colonialismo culturale attraverso l’ingannevole, per quanto rassicurante, perpetuarsi del principio di identità che non riconosce ciò che è diverso.

¹⁵ *Ivi*, p. 431.

¹⁶ *Ivi*, p. 110.

¹⁷ *Ivi*, p. 435.

¹⁸ *Ivi*, p. 61.

¹⁹ Giovanna Callegari, *Decostruzioni e Ricostruzioni Postcoloniali. Imparare a immaginare (l’altro)*, tesi di dottorato in Studi di Genere, Federico II, Napoli, A.A. 2006/2009, p. 26, consultabile all’indirizzo www.fedoa.unina.it/3459/1/Tesi_di_dottorato_Callegari.pdf.

2. Tra Sati e corpi grafemati: una “lettura contro luce”

2.1 Problemi di rappresentazione: *Vertretung und Darstellung*

Quella di Spivak è una decostruzione doppia e in contro luce: la decostruzione dell’opposizione tra il collettivo dei Subaltern Studies e l’oggetto di ricerca, il subalterno, e la decostruzione dell’“apparente continuità esistente tra gli studiosi in questione e i loro modelli anti-umanistici”²⁰. Poiché, scrive,

una lettura contro luce deve sempre essere strategica, essa non deve mai avere la pretesa di stabilire la verità autoritativa di un testo, deve sempre restare dipendente dalle esigenze pratiche e non deve essere mai legittimata a formulare un’ortodossia teoretica. Nel caso del gruppo dei *Subaltern Studies*, ciò dovrebbe sottrarlo alla pericolosa pretesa di stabilire la vera conoscenza del subalterno e della sua coscienza²¹.

Quella del Collettivo sembrerebbe un progetto positivista in quanto alla ricerca di un qualcosa da cui poi partire per costruire una struttura di sapere/potere. Ma qui, avverte Spivak, è al lavoro una forza che potrebbe “contraddire tale metafisica”²², in quanto l’accesso alla coscienza subalterna è possibile solo indirettamente, per mezzo del metodo “indiziale” di Guha, attraverso gli archivi della “contro-insurrezione”. Indizi, che probabilmente non consentiranno mai di recuperare la coscienza dei Subalterni. Qui è in gioco quello che Spivak, con terminologia post-strutturalista, definisce *effetto-soggetto subalterno*

Un effetto – soggetto può essere brevemente descritto come segue [...] ciò che sembra agire come un soggetto può essere parte di un’immensa rete discontinua di fili a cui si possono attribuire i nomi di politica, ideologia, economia, storia, sessualità, linguaggio e così via [...]. I diversi intrecci e le diverse configurazioni di questi fili, determinati da fattori eterogenei che sono essi stessi dipendenti da una miriade di circostanze, danno vita al soggetto agente²³.

Il recupero, quindi, da parte degli storiografi subalterni di una posizione positiva del soggetto in Spivak diviene “strategia adeguata ai nostri tempi”, capace di influenzare e di modellare la storiografia ufficiale, di modificarne gli equilibri di potere, mantenendo comunque la costante consapevolezza del rischio di un’oggettivazione del subalterno²⁴, che finirebbe per rinchiuderlo nel “gioco del sapere come potere”²⁵. O di soffocarlo nella catacresi di figure e segni destinati a mancare sempre il referente che evocano.

Il problema, dunque, è la rappresentazione, anzi, le rappresentazioni, dell’Altro/a. E Spivak chiede di porvi particolare attenzione, in virtù del duplice significato che il significante “rappresentazione” può assumere: quello di “parlare per” (*Vertreten*) e quello di “ri-presentare” (*Darstellen*). Il primo senso riconduce

²⁰ Ranajit Guha, Gayatri Chakravory Spivak, *op. cit.*, p. 126.

²¹ *Ivi*, p. 132.

²² *Ivi*, p. 113.

²³ *Ivi*, p. 115-116.

²⁴ Alessandro Corio, *Spettri di Spivak: “presa di parola” e “rappresentazione” ai margini del canone occidentale*, in “Trickster”, 5, 2008, *Per un canone interculturale?*, <http://trickster.lettere.unipd.it>.

²⁵ Ranajit Guha, Gayatri Chakravory Spivak, *op. cit.*, p. 120.

al piano politico, all'azione di delega ad un soggetto o ad un gruppo; il secondo rinvia al piano delle arti, della letteratura, della filosofia. Il delegato da una parte, l'immagine o il ritratto dall'altra. In entrambi i casi si fa riferimento all'azione o rappresentazione di qualcosa che non è presente al momento della rappresentazione²⁶.

L'analisi decostruttiva di Spivak mostra la "loro identità-in-differenza"²⁷. L'intellettuale rappresentante, che si differenzia dal delegato politico deve essere vigile rispetto al possibile "slittamento verbale" del termine "rappresentazione" da *Darstellung* a *Vertretung*²⁸: "Le teorie dell'ideologia – scrive Spivak – [...] devono notare come la messa in scena del mondo nella rappresentazione – la sua scena di scrittura, la sua *Darstellung* – dissimuli la scelta e la necessità di "eroi", delegati paterni, agenti di potere – *Vertretung*"²⁹. Il discorso post-moderno, denuncia Spivak, è rimasto intrappolato in questo *double bind* a causa dell'ignoranza del progetto dell'imperialismo, cioè di quella "violenza epistemica che ha costituito/cancellato un soggetto costretto a investire (cioè a occupare in risposta a un desiderio) nello spazio dell'auto-consolidante Altro degli imperialisti"³⁰. Spivak accusa il pensiero Occidentale di riprodurre, nel momento stesso in cui si autocritica, quella forclusione dell'Altro (o dell'informante nativo)³¹ operata dall'episteme imperialista. Un'accusa che spedisce dritti dritti sul banco degli imputati Michel Foucault e Gilles Deleuze, due intellettuali simbolo della rivolta contro il Soggetto. Perché? Perché, agli occhi di Spivak, sono rei di un "realismo rappresentazionalista" che tradisce l'etnocentrismo, ovvero quel "desiderio

²⁶ Giovanna Callegari, *op. cit.*, p. 26.

²⁷ Gayatri Chakravory Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 273.

²⁸ Giovanna Callegari, *op. cit.*, p. 27.

²⁹ Gayatri Chakravory Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 276.

³⁰ Ranajit Guha, Gayatri Chakravory Spivak, *op. cit.*, p. 122.

³¹ La forclusione dell'informante nativo è il filo rosso che percorre tutta la *Critica della ragione postcoloniale*. Innanzitutto, l'informante nativo è una figura centrale del discorso antropologico novecentesco: è il "nativo", inteso come "non-nativo-europeo", che opera una mediazione tra l'antropologo ed il gruppo studiato. È colui che opera concretamente, essendo stato addestrato a farlo, la "traduzione" dell'alterità nell'unica lingua che la Ragione intende, rendendole possibile un accesso all'Altro che rafforza il Soggetto occidentale operando, però, una "forclusione". Il termine "forclusione", così come è usato da Spivak, è liberamente tratto dall'impianto concettuale di Lacan: a differenza della rimozione, che prevede il ritorno del rimosso, la forclusione cancella definitivamente un avvenimento che non rientrerà più nella memoria psichica. Secondo Lacan ciò che è stato forcluso dal simbolico riappare poi, in forma allucinatoria, nel reale. In Spivak la forclusione passa dalla speculazione psicanalitica alla responsabilità etica, per cui l'espulsione o il rigetto dell'Informante Nativo dal nome dell'Uomo "è servito e serve da energica ed efficace difesa della missione civilizzatrice". O, ancora: "Penso all'informante nativo come nome per quel marchio di espulsione dal nome di Uomo – un marchio che elide l'impossibilità della relazione etica" (in *Critica della ragione postcoloniale*, p. 31). La forclusione è lo strumento della violenza epistemica dell'imperialismo, che non opera attraverso un gesto puramente negativo di esclusione, bensì produce un soggetto coloniale che, secondo l'efficace definizione di Spivak, "si autoimmola per la glorificazione della missione sociale del colonizzatore" (in *Critica della ragione postcoloniale*, p. 143).

interessato di conservare il soggetto occidentale, o l'Occidente come Soggetto"³², fingendo di "non avere determinazioni geopolitiche"³³.

2.2. L'amichevole conversazione tra Foucault e Deleuze

Spivak individua i capi di imputazione nell'amichevole conversazione che i due filosofi "intrattengono" ne *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze*. Un testo debole, minore, ma proprio perché tale, in grado, secondo Spivak di disfare l'opposizione tra l' "autorevole produzione teoretica e l'incauta pratica della conversazione", lasciando intravedere il percorso dell'ideologia. Ed ecco il primo errore "ideologico" dei due filosofi: riconoscono una "soggettività indivisa alle lotte dei lavoratori"³⁴ contraddicendo i loro maggiori assunti teorici.

I due intellettuali, secondo Spivak, pur enfatizzando i contributi più importanti della teoria post-strutturalista francese, cercando di "svelare e conoscere il discorso dell'altro nella società", ignorano sistematicamente la questione dell'ideologia e, dunque, il loro stesso "coinvolgimento nella storia intellettuale ed economica". Sebbene, quindi, la loro conversazione abbia come presupposto la critica del soggetto sovrano, essa appare incorniciata da due monolitici e anonimi soggetti-in-rivoluzione": "un maoista" e "la lotta operaia". Questi due soggetti sono, per Spivak, egualmente problematici. Il primo, facendo riferimento ad un astratto "maoismo" per significare in realtà il maoismo intellettuale francese di quegli anni, ben lontano dall'esperienza cinese, "rende sintomaticamente trasparente l'Asia". Il secondo, con un gesto ricorrente nella teoria radicale francese, "ignora la divisione internazionale del lavoro", ed è quindi incapace di confrontarsi realmente con il capitalismo globale. Insomma, Foucault e Deleuze si farebbero portatori, qui, di una visione politicamente ingenua, in cui la "lotta operaia" si collega ad un vago desiderio di far esplodere il potere in ogni punto della sua applicazione³⁵.

È in nome del desiderio che il soggetto, diventa "soggetto indiviso nel discorso del potere"³⁶. Come ben argomenta Alessandro Corio nel suo *Spettri di Spivak*³⁷, un importante corollario del (discorso sul) desiderio, del potere, della resistenza e del diniego dell'ideologia è l'indiscussa valorizzazione dell'oppresso come soggetto. Un soggetto che, non ingannandosi sul proprio desiderio, possa parlare in prima persona, senza più bisogno di alcuna mediazione-rappresentazione da parte dell'intellettuale, del partito, del sindacato.

Spivak cita Foucault: "Le masse sanno perfettamente, chiaramente, molto meglio di loro [degli intellettuali], e lo dicono bene". Lo critica: "Il ventriloquismo del subalterno che parla è l'armamentario dell'intellettuale di sinistra"³⁸. E sancisce

³² Gayatri Chakravory Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 260.

³³ *Ivi*, p. 261.

³⁴ *Ivi*, p. 261.

³⁵ Alessandro Corio, *op. cit.*

³⁶ Gayatri Chakravory Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 266.

³⁷ Alessandro Corio, *op. cit.*, a cui rimando per un approfondimento della dialettica Darstellung e Vertretung così come attraversata da Spivak nella *Critica della ragione postcoloniale*.

³⁸ Gayatri Chakravory Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 267.

Né Deleuze, né Foucault sembrano consapevoli che l'intellettuale all'interno del capitale globalizzante, brandendo l'esperienza concreta, possa favorire il consolidamento della divisione internazionale del lavoro, facendo di un modello di esperienza, il modello. Ne siamo quotidianamente testimoni nella nostra disciplina, quando vediamo il migrante postcoloniale diventare la norma, ocludendo così, ancora una volta, il/la nativo/a³⁹.

Nel valorizzare l'esperienza concreta dell'oppresso i due filosofi rimarrebbero acritici nei confronti del loro ruolo storico di intellettuali. Ed è la volta di Deleuze. La sua affermazione secondo cui "non c'è che l'azione, l'azione della teoria e quella della pratica in rapporti di collegamento e di scambio" è per Spivak un'affermazione "affrettata e disinvolta" sui rapporti tra teoria e pratica. Ha la pecca di confondere i due sensi della parola rappresentazione ricordati nel precedente paragrafo. Due sensi, ricorda Spivak, che sono certamente collegati tra loro, ma "irriducibilmente discontinui".

L'articolazione dell'argomento di Deleuze è problematica. In esso vengono affiancati due sensi di rappresentazione: la rappresentazione come "parlare per", come in politica (*vertreten*) e la rappresentazione come "ri-presentazione", come nell'arte o nella filosofia⁴⁰.

In questa visione, che mette sullo stesso piano la teoria e l'azione, il teoretico non rappresenta (parla per) il gruppo oppresso, mentre il soggetto non viene visto come coscienza rappresentativa, produttiva di rappresentazioni della realtà. "Occultare la discontinuità – conclude perentoriamente Spivak – con un'analogia presentata come prova riflette nuovamente una paradossale attribuzione di privilegio al soggetto"⁴¹. *Darstellung* e *Vertretung* sono collegate, complici nella loro "identità-in-differenza".

E allora, "Coloro che agiscono e lottano sono forse muti, in quanto contrapposti a coloro che agiscono e parlano?"⁴².

2.3 Il Sati, ovvero storia di una forclusione dalla Storia

Il capitolo *Storia* della *Critica della ragione postcoloniale* contiene la rielaborazione, ed il superamento, di *Can The Subaltern Speak?* Qui Spivak stringe sulle vicissitudini legate al sati, il suicidio rituale delle vedove sulla pira funebre del marito, tentando di recuperare dagli archivi dell'Impero gli indizi delle storie di due figure femminili, due subalterne di genere, la Rani di Sirmur e l'attivista Bhubaneswari Bhaduri, perché "All'interno dell'itinerario cancellato del soggetto subalterno, la traccia della differenza sessuale viene doppiamente cancellata"⁴³. Gli esempi testuali analizzati da Spivak, sia che essi appartengano a ciò che si intende per Storia o a ciò che si intende per Letteratura diventano il luogo di *différance* nei

³⁹ *Ivi*, p. 268.

⁴⁰ *Ivi*, p. 269.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 286.

confronti del discorso teorico. In essi si collocano, infatti, tracce e voci non recuperabili.

Per ricostruire la Rani di Sirmur come oggetto di conoscenza, dunque, si dovrebbe cogliere il fatto che ella emerge negli archivi a causa degli interessi commerciali/territoriali della Compagnia delle Indie Orientali⁴⁴.

“La Rani divenne uno strumento. Ed è così che furono tracciate le linee della restaurazione della storia di (una) donna secondo le definizioni occidentali di storicità”⁴⁵. Secondo quel Canone occidentale che Spivak rigetta, in primis, per se stessa e per il proprio lavoro:

Sono nata in India e lì ho avuto la mia istruzione primaria, secondaria e terziaria, inclusi i due anni di lavoro da laureata. Il mio esempio indiano potrebbe dunque essere visto come investigazione nostalgica delle radici perdute della mia identità. [...] il mio progetto principale è di essere diffidente verso questo genere di nostalgia nutrita dagli accademici che si trovano nell’esilio autoimposto della migrazione economica eurocentrica; perché sono io stessa a provarla. Mi rivolgo a del materiale indiano perché, in assenza di una preparazione disciplinare avanzata, l’accidente della nascita e dell’istruzione mi ha dotata di un senso del canovaccio storico, una presa su alcuni linguaggi pertinenti che sono strumenti utili per un bricoleur⁴⁶.

Spivak legge i silenzi della storia, ben consapevole delle insidie di facili errori in cui altri caddero. Osserva Rosalind C. Morris nella sua introduzione al recente *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*:

[...] if we are stretched to the limits of our intellectual capacity in the act of reading Spivak’s writing on reading the silences of history – there are some categorically untenable misreadings that need to be dispatched before anything further can be said. Among them: those that understand the silence of the subaltern as a simple absence in the record – to be supplemented and transcended by the work of information retrieval (Spivak endorses such retrieval, but she understands it to be a matter distinct from the question of theorizing the impossibility of subaltern speech as audible and legible predication); those that discern in the essay a constitutive opposition between practice and theory, variously attributing to Spivak’s own intervention an advocacy for one or the other (she emphatically rejects that binarity); those that claim she has rendered the Indian case representative of the third world (she insists on the choice of India as an accident of personal history and as a nonexemplary instance in which, nonetheless, global processes can be seen to generate their effects); and those, in the most egregious misreadings, that discern in the text a nativist apologia for widow burning on the grounds of its authentic ritual status! (it is a position that she herself terms a “parody of the nostalgia for lost origins”)⁴⁷.

2.4 La Rani di Sirmur: allestimento di una scena

Siamo intorno al 1820, nella regione di Sirmur, basso Himalaya. Lì visse, secondo gli archivi inglesi, una Rani (“regina”) sposata ad un Rajah. Sono anni decisivi per il consolidamento della presenza imperiale britannica in India: negli

⁴⁴ *Ivi*, p. 241.

⁴⁵ *Ivi*, p. 241.

⁴⁶ *Ivi*, p. 223.

⁴⁷ Rosalind C. Morris, *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*, Columbia University Press, New York 2010, p. I.

ultimi decenni del XVIII secolo una serie di interventi legislativi aveva modificato in profondità la struttura e le funzioni della Compagnia delle Indie Orientali, delineando un sistema di governo che sarebbe durato fino alla rivolta anti-britannica del 1857. Subito dopo, muovendo dall'esigenza di razionalizzare il sistema del prelievo fiscale, e in particolare l'imposta fondiaria, la Compagnia aveva finito per realizzare un intervento di ampia portata sulla definizione stessa delle figure sociali nelle campagne del Bengala, introducendovi un diritto proprietario modellato su quello inglese. Nel 1813, la dichiarazione di sovranità della Corona britannica sul territorio acquisito nel subcontinente, rappresentò anche formalmente un momento di stabilizzazione del dominio coloniale. Sono anche gli anni dell'uscita della monumentale *History of British India* del filosofo James Mill che, ben guardandosi dal mettere piede in Asia, aveva dato espressione ad un significativo mutamento nell'atteggiamento britannico nei confronti dell'India: la fascinazione per gli aspetti esotici dell'Oriente diventava una schietta rivendicazione di superiorità culturale dell'Occidente.

È in questo contesto che ha luogo un episodio “minore” nella storia del colonialismo britannico in India. Il Rajah di Sirmur, Karam Prakash, viene deposto dai britannici in ragione della sua barbarie e dissolutezza, anche se vi sono buone ragioni per pensare che la principale prova a suo carico fosse il fatto che aveva la sifilide. La reggenza è assegnata a un figlio minorenni del Rajah, di cui viene riconosciuta come tutrice la regina (la Rani). Un bambino come reggente, posto sotto la tutela di una donna: una situazione ottimale per preparare la soluzione, a cui puntavano gli inglesi, lo smembramento di Sirmur.

Sembrirebbe che fosse necessario tenere Sirmur sotto la guida di un bambino, sotto la tutela di una donna, perché lo “smembramento di Sirmur” (come riportato in una comunicazione segreta) era molto probabile. L'intera metà orientale di Sirmur, e alla fine anche tutto il resto, doveva essere immediatamente annessa per mettere al sicuro le rotte commerciali della Compagnia e la frontiera con il Nepal, per indagare l'efficacia dell'“apertura di una comunicazione commerciale attraverso il Bussaher con il paese al di là delle montagne innevate”⁴⁸.

La reggenza è affidata alla Rani semplicemente “because she is a king's wife and a weaker vessel”⁴⁹: la privilegiata posizione sociale ed economica della Rani è subordinata alla sua identità di genere come madre del futuro re e come vedova del Rajah.

Avviene, però, qualcosa di imprevisto. Un funzionario britannico, un certo Capitano Birch, informa il Residente a Dehli che la Rani ha comunicato la propria decisione di farsi ardere sulla pira funebre del marito. Il Capitano chiede di essere autorizzato a intervenire nel modo più deciso per scongiurare il suicidio della Rani di Sirmur, coniugando opportunità politica e riprovazione morale per un'usanza barbara come il sacrificio rituale delle vedove. Quel sati su cui già nel decennio precedente erano divampate furiose polemiche che avevano coinvolto amministratori coloniali e sezioni delle *élite* autoctone, e che sarebbe stato

⁴⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 244.

⁴⁹ *Idem*, *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, in “History and Theory”, XXIV, 3, p. 266.

dichiarato illegale dal governatore generale Lord Bentinck nel 1829. Gli archivi non riportano la conclusione della vicenda, ma pare che la Rani di Sirmur sia morta di morte naturale.

È questo dunque il motivo per cui la Rani affiora fugacemente dagli archivi, nella sua individualità: perché sulla scacchiera del Grande Gioco è moglie di un re e appartiene al sesso debole. Non siamo nemmeno sicuri del suo nome: “Talvolta ci si riferisce a lei come Rani Gulani e talvolta come Gulari. In generale viene propriamente indicata come la Ranees dagli alti ufficiali della Compagnia, e “questa Ranni” da Geoffrey Birch e Robert Ross⁵⁰.

È qui che comincia “il racconto di una singolare manipolazione della sua vita privata”⁵¹, divisa tra patriarcato e imperialismo. Il sacrificio delle Vedove, nel discorso braminitico, è una

manipolazione della formazione del soggetto femminile attraverso una contronarrazione artefatta della coscienza della donna, e dunque, dell’essere – brava della donna, e dunque il desiderio della brava donna, e dunque il desiderio della donna.[...] Sugerirò che i britannici ignorassero lo spazio del Sati come campo di battaglia ideologico e costruirono la donna come oggetto del massacro, il cui salvataggio può marcare il momento in cui una società, non solo civile, ma anche buona, si origina dal caos domestico. Tra la formazione patriarcale del soggetto e la costituzione imperialista dell’oggetto, è lo spazio della libera volontà dell’agentività del soggetto sessuato come femminile a essere efficacemente cancellata⁵².

La Rani di Sirmur è costruita in due frasi, distillato massimo della violenza epistemica tanto dell’imperialismo quanto del patriarcato: “Uomini bianchi stanno salvando donne scure da uomini scuri”⁵³, espressione della volontà dei britannici di abolire il “barbaro” rituale del sati e, in risposta a questa, la dichiarazione nativista indiana, nostalgica per le origini perdute, “le donne volevano morire”⁵⁴. La Rani emerge dalla storia solo quando è necessaria per la “produzione” imperiale⁵⁵ o patriarcale. Spivak è inequivocabile:

Non è meramente tautologico dire che la subalterna coloniale o postcoloniale si definisca come l’essere dall’altro lato della differenza, o della frattura epistemica, anche rispetto ad altri gruppi di colonizzati⁵⁶.

La subalternità diventa di genere: “By the inexorable ideological production of the sexed subject, such a death can be understood as an exceptional signifier of her own desire, exceeding the general rule for a widow’s conduct”⁵⁷.

Il sacrificio delle vedove non è prescritto da alcun codice religioso. Il Sati è semplicemente un *exceptional signifier* creato da patriarcato ed imperialismo. Il maschio nativo subalterno “produce” il sati come la condotta della buona moglie che desidera seguire il proprio marito nella morte: “The proper place for the

⁵⁰ *Idem, Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 244.

⁵¹ *Ivi*, p. 247.

⁵² *Ivi*, p. 248.

⁵³ *Ivi*, p. 296.

⁵⁴ *Ivi*, p. 299.

⁵⁵ *Idem, The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, cit., p. 270.

⁵⁶ *Idem, Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 319.

⁵⁷ *Idem, Can The Subaltern Speak?*, cit., p. 300.

woman to annul the proper name of suicide through the destruction of her proper self is on a dead spouse's pyre"⁵⁸. Il maschio britannico colonizzatore, invece, "produce" il sati per giustificare la propria missione civilizzatrice, ovvero la propria colonizzazione.

Le donne non si sacrificano, sono sacrificate. Non si suicidano. Sono suicidate. La loro subalternità è doppia, perché doppiamente escluse dai discorsi e dalle rappresentazioni in quanto donne e in quanto subalterne⁵⁹.

2.5 Bhubaneswari Bhaduri, il corpo grafematico

Un altro sacrificio, un altro suicidio affiora dalle pagine minori della storia. Si tratta di Bhubaneswari Bhaduri. Spivak non può ignorarla, perché a differenza di Rani Gulari, questa subalterna voleva parlare. La sua figura

intendeva essere recuperata, ha scritto con il proprio corpo. È come se avesse cercato di 'parlare' oltre la morte, rendendo il proprio corpo grafematico. Negli archivi, Rani Gulari emerge solo perché chiamata, quando necessaria, come coercizzato agente/strumento/testimone per il colonialismo del capitale. Tra le due è lei la figura più pura della dissolvenza. Questa donna ha cercato di unirsi ad agenti (maschili), consapevoli e non coercizzati del colonialismo. Nacque a Calcutta cento anni più tardi e capì il 'nazionalismo'. [...] Cercò di essere decisiva in extremis, ma si perse nell'indecidibile spaziodonna della giustizia. Parlò, ma le donne non la udirono e ancora non lo fanno⁶⁰.

Correva l'anno 1926, quando Bhubaneswari, sedici forse diciassette anni, si impiccò nel modesto appartamento del padre a Calcutta. Il suicidio costituiva un mistero perché, dato che al momento della morte aveva le mestruazioni, era chiaro che non si trattava di una gravidanza illecita. Quasi un decennio più tardi, in una lettera lasciata alla sorella maggiore, si scoprì che ella faceva parte di uno dei molti gruppi coinvolti nella lotta armata per l'indipendenza indiana. Le era stato affidato un assassinio politico, ma non essendo in grado di affrontare il compito scelse di uccidersi, forse per proteggere i compagni.

In questa morte Spivak ritrova la ritualità del Sati. Certo, Bhubaneswari non era una vedova, e il suicidio non avvenne sul luogo sacro della pira funebre di un marito morto. Né vi è alcun modo di provare con certezza quali fossero le sue reali

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ "The Rani of Sirmur' reveals two important points about Spivak's discussions of the subaltern woman. First, the essay shows how Spivak's analysis of the colonial archives differs from the colonial discourse analysis of Edward Said and Homi Bhabha by focusing specifically on the plight of 'Third World' women. In this respect, Spivak challenges the gender blindness of earlier postcolonial theories from a feminist standpoint. Second, the essay demonstrates how Spivak's expanded definition of the term subaltern to include women complicates the narrow, classbased definition of the term. [...] For Spivak, however, this is precisely the point. The expansion of the category of subaltern to include women emphasises how the subaltern is not only subject to a rigid class system, but also to the patriarchal discourses of religion, the family and the colonial state. Indeed, this is borne out in Spivak's detailed discussion of the representation of widow sacrifice in the second half of *Can the Subaltern Speak?*". Stephen Morton, *Gayatri Chakravorty Spivak*, Routledge-Taylor & Francis e-Library, London 2003, p. 61.

⁶⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 260.

intenzioni. Spivak, tuttavia, legge la storia di Bhubaneswari come un tentativo di riscrivere “the social text of sati-suicide in an interventionist way”⁶¹. Sapendo, infatti, che il suo gesto sarebbe stato altrimenti interpretato come la conseguenza di una passione illegittima, Bhubaneswari attese il momento delle mestruazioni. Non voleva che la sua fosse una voce ventriloqua. Suicidandosi, rese il proprio corpo “grafemático”. Infranse i codici che la rappresentavano. Con lei il rituale del suicidio delle vedove, che vietava di immolarsi nel periodo del ciclo mestruale, segno di impurità, ha ritrovato “una riscrittura priva di enfasi, ad hoc e subalterna, del testo sociale del suicidio sati”⁶².

2.6 Parlò, ma le donne non la udirono

Il tentativo di riscrivere la trama del sati è un tragico fallimento⁶³, perché, Spivak insiste, “the subaltern as female cannot be heard or read”⁶⁴.

L’atto di Bhubaneswari Bhaduri non riesce, non può svelarsi, rimane il segreto che lei porta con sé nella morte. Le rappresentazioni che attingono al “desiderio” della donna brava e buona la (ri)costruiscono come borderline, ragazza interrotta che si è uccisa in preda al delirio. Il suo atto è stato ricodificato come un caso di amore illecito ed è fonte di vergogna privata per le generazioni successive della sua famiglia. La sua voce non trova ascolto. Le sue stesse sorelle, nipoti e pronipoti l’hanno cancellata.

È Spivak stessa a raccontarne il *fallimento* comunicativo. Quando si mise in contatto con la famiglia di Bhubaneswari Bhaduri per ricomporre il puzzle della sua vita si trovò di fronte ad un “fallimento comunicativo che mi gettò in un tale sgomento che, nella prima versione di questo testo, ho scritto nei toni di un accorato lamento: la subalterna non può parlare!”⁶⁵. Un’affermazione che nacque “nella disperazione che nella sua stessa famiglia, proprio tra le donne e nell’arco di non più di 50 anni il suo tentativo era fallito”⁶⁶.

Spivak uses the metaphor of a “palimpsest” to describe how Bhubaneswari’s participation in the anti-colonial resistance struggle is erased by the supplementary narratives that try to re-tell her story. For Bhubaneswari’s exceptional act of women’s resistance during the independence struggle in the 1920s is disguised as an act of sati-suicide, and then later re-coded as a case of illicit love and a source of private shame for subsequent generations of her own family. [...] For Spivak, however, the crucial point is that these examples of subaltern resistance are always already filtered through dominant systems of political representation. [...] This is not to suggest that particular disempowered groups cannot speak, but that their speech acts are not heard or recognised within dominant political systems of representation⁶⁷.

⁶¹ *Idem*, *Can The Subaltern Speak?*, cit. p. 308.

⁶² *Idem*, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., pp. 317-318.

⁶³ *Idem*, *Can The Subaltern Speak?*, cit. p. 307.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ivi*, p. 318.

⁶⁶ *Ivi*, p. 318.

⁶⁷ Stephen Morton, *op. cit.*, p. 80.

La storia di Bhubaneswari Bhaduri è anche la storia di una certa complicità delle donne nella riduzione al silenzio. La stessa che Spivak, con fastidio, ritrova in ampia scala nel femminismo internazionale

Quando ho cominciato questo libro, il “Terzo mondo” offriva un intero campo discorsivo privilegiato all’interno della critica radicale metropolitana. In questo campo, la “Donna del Terzo mondo” si poneva a sua volta come significante particolarmente privilegiato. Come ho già detto, nell’interesse della finanziarizzazione del globo l’espressione “Donne in Sviluppo” si è oggi trasformata in “Genere e Sviluppo”. Il risultato è stato quello di uno scambio velocizzato di studi culturali tra il Nord ed il Sud in cui le identità nazionali devono essere preservate intatte. È la fuorviante opposizione razzista – nazionalista, piuttosto che la benevolenza globalizzante – imperialista, ciò rende l’autocritica particolarmente difficile per gli studi culturali. Sul terreno dello scambio la donna del Sud è un significante particolarmente privilegiato, come oggetto e come mediatrice; così come, all’interno del mercato, ella è l’agente – come – strumento privilegiato della portata globalizzante del capitale transnazionale⁶⁸.

Il Soggetto Donna Occidentale, la Femminista internazionale, “produce” la volontà della donna rurale subalterna; la manipola con i Piani di Azione delle Nazioni Unite, per poterla, poi, “sviluppare” a propria immagine e somiglianza. La Femminista internazionale ha costruito un’Altra inferiore per potersi sentire superiore. Per poter diventare la donna bianca che salva donne scure da uomini scuri.

Il Soggetto Donna, al pari del Soggetto Uomo, non si avvede che “non si è subalterni/e in quanto postcoloniali o membri di una minoranza etnica, questa parola è riservata all’assoluta eterogeneità dello spazio decolonizzato”⁶⁹. Il Soggetto Donna continua a riproporre (e a riproporsi nel) il messianico “Io ti salverò”, trasformandosi così in quel soggetto normativo e chiuso che è stato il maschio bianco.

La Femminista internazionale deve recuperare il proprio interesse, la propria posizione. Ancora una volta, le parole d’ordine sono consapevolezza, critica, decostruzione. Come ben sintetizza Ambra Pirri

Spivak non crede alle grandi costruzioni teoriche che spiegano tutto e che vogliono essere coerenti nella loro pretesa di raccontare la verità, assoluta e definitiva. Spivak non crede alle master narratives, le narrazioni dei maestri, ma anche dei padroni. Questo non vuol dire che le master narratives vadano demonizzate perché chiunque viene catturato a narrare; dobbiamo accettare l’impulso di pensare alle origini e alle finalità, di fare programmi di giustizia sociale, restando però al contempo consapevoli che si tratta di una nostra necessità, non della via verso la verità, o di una soluzione ai problemi del mondo⁷⁰.

La Femminista internazionale deve (ri)situarsi, cioè non candidarsi all’universalità. Deve mettere da parte i propri privilegi per smetterla di sentirsi migliore dell’Altra. Spivak inizia dai propri: lei, intellettuale di grande prestigio nell’accademia statunitense, coinvolta nella produzione neocoloniale, insegnante dei cittadini più garantiti e viziati del mondo. Per Spivak disimparare i propri privilegi significa aprirsi all’Altra/o. Ogni privilegio è, infatti, un’impossibilità,

⁶⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 215.

⁶⁹ *Ivi*, p. 271.

⁷⁰ Ambra Pirri, *op. cit.*.

un'incapacità ad accogliere. Fintanto che ci si muove nella logica binaria Noi/Altri si chiude ogni scambio, apprendimento, relazione.

Disimparare il proprio privilegio, quindi, per (ri)trovare la relazione etica con l'Altra/o. Un modo di pensare, meglio di immaginare, la propria identità e quella dell'Altra/o diversamente, antepoendo il sentire al sapere. Decostruire per moltiplicare. Conoscere l'alterità come esperienza di sé.

Conclusioni

Immagini in dissolvenza. L'incontro con l'Altra

Torniamo a Bhubaneswari Bhaduri. Spivak dice che “è lei la figura più pura della dissolvenza”⁷¹. Che cosa si dissolve? La narrazione dominante, quella rappresentazione intesa come parlare di/parlare per. La centralità del Soggetto si dissolve nel decentramento di Bhubaneswari Bhaduri, che parla, con il proprio corpo, per se stessa. Rivendica la propria voce e impone, con il suicidio, la propria discontinuità: “Bhubaneswari Bhaduri comprese ed eccedette, serbando il proprio segreto a dispetto dell'enorme sforzo di parlare”⁷².

the difficulty of comprehending what might have occurred in the act of suicide confronts us, forcing us to go back, to “unlearn” with Spivak the normative ideals of piety and excess with which the third world woman has come to be associated in the interlaced ideological formations of both West and East⁷³.

Con un lavoro continuo di critica e di decostruzione della propria posizione di intellettuale, Spivak sostituisce alla violenza epistemica, il primato dell'immaginazione, inteso come “un modo di farsi altro, *alterarsi*, in una relazione non più pregiudicata dal circolo della precomprensione e del giudizio, ma che sia piuttosto accoglimento dell'altro e trasformazione di sé, in un movimento simultaneo”⁷⁴.

Non trovandole nelle narrazioni ufficiali, Spivak immagina la Rani di Sirmur e Bhubaneswari Bhaduri. E immaginandole, Spivak “si relaziona con i soggetti invisibili di cui cerca le tracce nelle rappresentazioni prodotte dalle culture dominanti; dall'altro si rapporta direttamente con il testo che traduce, con la lingua in cui esso è scritto, e indirettamente, con l'autrice o l'autore che attraverso essi rappresenta e si rappresenta”⁷⁵.

Si relaziona con i propri lettori, aprendoli ad altri finali, ad altre immaginazioni

Perhaps most readers have wondered “Are there other readings?” But if this intractable doubt refuses to leave us, at the end, it is at least partly because the possibility of another reading

⁷¹ *Ivi*, p. 260.

⁷² *Ivi*, p. 260.

⁷³ Rosalind C. Morris, *op. cit.*, p. III.

⁷⁴ Giovanna Callegari, *op. cit.*, p. II.

⁷⁵ *Ivi*, p. 46.

has been forcefully opened to us by Spivak's text. And we remain transfixed by the enigma of Bhubaneswari⁷⁶.

La sua prosa eccessiva, le sue commistioni linguistiche, i suoi neologismi, l'indisciplina sintattica: anche questo è immaginare. L'immaginazione non è l'assimilazione, ma l'azione, la libertà dello sguardo, la possibilità di riappropriarsi dello spazio negato, della voce negata. Un impegno politico, etico, che svela e denuncia le pratiche di dominio e di assoggettamento subiti dalle donne.

L'immaginazione è movimento, nasce nello stesso atto di metter all'opera la decostruzione e, come quest'ultima, è un processo infinito. Se la rappresentazione è quel cannibalismo epistemico che genera immagini speculari di sé, stereotipi, oggetti silenziosi ed indivisibili, l'immaginazione svela, recupera, crea la possibilità di un incontro con l'Altra/o che parla e produce i propri segni, a sua volta immaginandoci.

Nell'immaginazione non c'è spazio per la neutralità, c'è sempre e solo la particolarità con le sue sfumature di soggettività.

Giovanna Callegari ne *La doppia subalternità della donna postcoloniale. L'immaginazione come risorsa per una nuova politica culturale*, bene chiarisce il progetto politico di immaginazione di Spivak

Si consideri il modo in cui Spivak si pone sulle tracce dell'informante nativo nella sua *Critica della ragione postcoloniale*. La ricerca di questa figura, che viene descritta come una prospettiva teorica immaginata, ma impossibile da definire compiutamente, procede attraverso la disseminazione, all'interno di tutto il testo, di continue indicazioni e di descrizioni parziali di cosa o chi potrebbe essere o è, quello che, in altri casi, potremmo definire "l'oggetto" del suo discorso⁷⁷.

E questo perché il processo di oggettivazione non può avvenire, non può, né vuole compiersi. L'informante nativo, nelle sue rappresentazioni parziali, è inafferrabile. Lascia tracce di sé, indicazioni, voci e figure con le quali si tenta di dar forma ad un'immagine impossibile. La rappresentazione diventa un esercizio dell'immaginazione che, nel tentativo di rappresentare (l') Altro – nel senso di *darstellen* –, insegna al soggetto di conoscenza a rappresentare – questa volta nel senso di *vertreten* – sé stesso⁷⁸.

L'immaginazione di Spivak è un programma etico. Non ci possono essere definizioni, rappresentazioni ultime, ma solo quegli archivi Echo-Grafici di cui parla Giovanna Callegari, e cioè

Un processo che produce rappresentazioni intrecciando e muovendo voci ed immagini, o meglio, echi e segni. I primi sono ritorni di voci, quelle conservate nella memoria o quelle che si riproducono attraverso la lettura dei testi; i secondi sono segni lasciati dalla scrittura, che si compongono per formare parole e figure. Ogni rappresentazione è definita dal passaggio di un movimento, dalla registrazione di un insieme di voci, dall'intreccio di segni lasciati su un foglio o su uno schermo. Si tratta, in definitiva, di echi ed immagini fantasmatiche, che tornano all'infinito⁷⁹.

⁷⁶ Rosalind C. Morris, *op. cit.*, p. III.

⁷⁷ Giovanna Callegari, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 48.

Come all'infinito ritornano le possibili (o impossibili) storie di Rani e Bhubaneswari, figure inquietanti di donne fraintese. Perché ammesso che queste due subalterne possano parlare, la domanda di come possano essere ascoltarle resta (e deve restare) aperta.

Bibliografia

Callegari G., *Decostruzioni e Ricostruzioni Postcoloniali. Imparare a immaginare (l')altro*, tesi di dottorato in Studi di Genere, Università Federico II, Napoli 2008.

Callegari G., *La doppia subalternità della donna postcoloniale. L'immaginazione come risorsa per una nuova politica culturale*, in "Quaderni di Donne & Ricerca", XIII-XIV, 2009.

Corio A., *Spettri di Spivak: "presa di parola" e "rappresentazione" ai margini del canone occidentale*, in "Trickster", 5, 2008, *Per un canone interculturale?*, <http://trickster.lettere.unipd.it>

Guha R.-Spivak G. C., *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, trad. it. di Sandro Mezzadra, Ombre Corte, Verona 2002.

Morris R. C., *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*, Columbia University Press, New York 2010.

Morton S., *Gayatri Chakravorty Spivak*, Routledge-Taylor & Francis e-Library, London 2003.

Pirri A., *Con l'occhio del ventriloquo*, "Il Manifesto", 16 giugno 2004.

Spivak G. C., *Critica della Ragione Postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, trad. it. di Patrizia Calefato, Meltemi, Roma 2004.

Spivak G. C., *Can the Subaltern Speak?*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by C. Nelson, L. Grossberg, University of Illinois Press, Urbana 1988, pp. 271-313.

Spivak G. C., *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, 1985, in "History and Theory", XXIV, 3, pp. 247-72.

Spivak G. C., *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*, 1985, in "Critical Inquiry", XII, 1, pp. 243-61.

“Per noi la guerra non è ancora finita”

I ricordi e la condizione presente delle donne in Bosnia¹

di

*Ljubica Kocova e Patrizia Romito**

Abstract: Sixteen years after the end of the war in the Balkans, Bosnia is still in a state of devastation, and most of the women who were tortured and raped have received neither compensation nor justice. This article contains the results of a study interviewing 21 Bosnian women who were victims of rape or violence during the war, and 4 health workers and/or activists. The purpose of the study was to explore these women's lives: their health, their financial state and living conditions, and whether they had received justice or not. Particular attention was paid to the idea of a “social space” where the trauma caused by the violence suffered can be worked through, and to the support the women were offered or refused. The picture that emerges is one of women having to cope unaided with the dramatic consequences of the violence suffered, almost always in isolation and poverty. The fact of the rapes, although known by all, is still something which is not to be mentioned. This terrible silence prevents the women from overcoming their trauma and beginning to recover, as well as from demanding compensation and justice.

Il contesto: la guerra in Bosnia

La guerra in Bosnia, dal 1992 al 1995, ha portato con sé immensi lutti e distruzioni. Due milioni di persone, quasi la metà della popolazione prima della guerra, hanno dovuto abbandonare le loro case. I morti si stimano in circa 250.000, più

¹ Il saggio si basa sui dati di una ricerca, realizzata grazie a una borsa di studio del Consorzio per lo Sviluppo Internazionale dell'Università degli Studi di Trieste, assegnata nel 2010-2011 (fondi regionali 2009) a Ljubica Kocova. La metodologia della ricerca e le sue implicazioni teoriche sono state messe a punto e discusse con Patrizia Romito.

* Ljubica Kocova ha conseguito la laurea magistrale in Psicologia sociale con una tesi dal titolo: *I ricordi e i progetti delle donne in Bosnia ed Erzegovina*, grazie a una borsa di studio del Consorzio per lo sviluppo internazionale dell'Università di Trieste. Ha una figlia di quattro anni e vive a Trieste con la famiglia; lavora come mediatrice culturale. Fa parte del gruppo di volontari del Comune di Padova-AVIP e di un'Associazione di donne, BenEssere, presso la Casa Internazionale delle Donne di Trieste. Patrizia Romito è professore associato di Psicologia sociale all'Università di Trieste, dove tiene anche un corso su “Violenza alle donne e ai minori: una questione di salute pubblica”. Oltre a numerosi articoli, sul tema della violenza ha pubblicato: *Un silenzio assordante. La violenza occultata su donne e minori* (Angeli, 2005) e *La violenza di genere. Un'introduzione* (Angeli, 2011). Fa parte del Centro Universitario Studi e Ricerche sulla Pace (Università di Trieste) e di un'Associazione di donne, La Settima Onda.

dell'80% dei quali civili; altre 14.000 persone sono ancora considerate ufficialmente "disperse" (Amnesty International, 2012). Tra le 20.000 e le 50.000 donne – di tutte le età, alcune ancora bambine – sono state violentate: spesso internate in veri e propri lager, torturate e a volte costrette a portare a termine le gravidanze frutto degli stupri (Carpenter, 2007). L'ampia variabilità delle stime si spiega da una parte con il rilievo politico che ha assunto la questione e, dall'altra, con il silenzio delle vittime che, se denunciano, temono di essere condannate all'ostracismo sociale (Kocova, 2006-7). Gli accordi di Dayton hanno lasciato un paese diviso in tre entità autonome (la Bosnia-Erzegovina, la Repubblica Serba e l'enclave di Brcko) in condizioni estremamente difficili: centinaia di migliaia di persone ancora profughe, infrastrutture distrutte, e un tessuto sociale quasi completamente devastato (Walsh, 2000).

Il dopoguerra per le donne

In Bosnia, le donne, soprattutto nelle zone rurali, hanno sempre avuto un ruolo "tradizionale", fortemente legato alla casa e alla famiglia. A causa dei lutti della guerra – si stima che la maggior parte dei morti e dei dispersi siano uomini giovani o adulti – molte di loro sono diventate capo-famiglia, un ruolo che, tuttavia, difficilmente possono svolgere in pieno a causa della scarsa formazione e delle ancor più scarse possibilità di lavoro (Walsh, 2000).

Per coloro che hanno subito violenze sessuali, la situazione è drammatica. Costrette spesso a vivere nello stesso villaggio o quartiere dei loro aguzzini, raramente hanno ottenuto giustizia: a tutt'oggi, meno di 40 casi di stupro sono stati giudicati dal Tribunale Penale Internazionale per l'ex-Jugoslavia (ICTY) all'Aia o dai Tribunali locali delle varie entità bosniache (Amnesty International, 2012). Secondo i rapporti di Amnesty International (2009 e 2012), le donne che vogliono testimoniare non sono né protette né sostenute; molte hanno paura e temono ritorsioni e vendette; raramente riescono ad ottenere un risarcimento per i danni subiti. Soprattutto nei tribunali locali il personale giudiziario non è stato formato per trattare casi di stupro: è accaduto che le donne che hanno denunciato siano state tenute all'oscuro per anni sul grado di avanzamento del percorso giudiziario. Tra coloro che hanno testimoniato ai processi, molte hanno dovuto subire aggressioni da parte della difesa degli accusati: la loro memoria e, più in generale, la loro credibilità e la validità della loro testimonianza, sono state messe in discussione (Henry, 2010)².

Molto poco si sa dei bambini nati da quegli stupri. Non esistono stime attendibili né ricerche sistematiche per documentare le loro condizioni di vita nella Bosnia di oggi: il film "Il segreto di Esma" (2006) ha richiamato l'attenzione su un problema che resta ancora un tabù nella società bosniaca. Nel 1993, la commissione medica nominata dalle Nazioni Unite aveva segnalato la difficoltà di conoscere il numero di gravidanze provocate da stupri ed aveva constatato quanta angoscia pro-

² Benché questo sia il trattamento da sempre riservato alle vittime di stupro (Romito, 2005), colpisce particolarmente vederlo applicato nel caso di stupri di massa, compiuti in un contesto di detenzione, caratterizzato da altre violenze e atrocità.

vocasse nelle donne il dover ammettere di essere state violentate³. Un'indicazione potrebbe essere costituita dall'aumento del numero degli aborti, verso la fine del 1992 e l'inizio del 1993, nelle città dove giungevano le profughe. Gli inviati dell'ONU osservarono che in sei grandi centri medici a Zagabria, Sarajevo, Belgrado, Zenica e Tuzla il numero di gravidanze provocate da stupri sembrava molto elevato, senza tuttavia poterlo determinare con precisione. La maggior parte di queste donne voleva abortire, ma numerosissime erano coloro che non avevano avuto la possibilità di farlo e decidevano di abbandonare il neonato. La responsabile dell'Associazione della Tortura sulla Popolazione in Bosnia ha dichiarato: "Soltanto una minoranza di donne ha tenuto i figli. Molte di loro avevano intenzione di allivarli, ma poi le tensioni erano intollerabili"⁴. Più recentemente, in una ricerca qualitativa, Erjavec & Volcic (2010) hanno intervistato 11 ragazzine bosniache, tutte figlie di donne stuprate e rimaste incinte dopo gli stupri: i loro racconti parlano di condizioni di vita difficili e a volte drammatiche, con una madre spesso gravemente malata e sofferente (una di loro si è suicidata), in gravissime difficoltà economiche e colpite dall'ostracismo sociale in quanto "figlie del nemico". Quasi tutte avevano saputo la verità tardivamente, in circostanze traumatiche; alcune provavano profondi sensi di colpa, convinte di aver distrutto, con la loro stessa esistenza, la vita delle loro madri e delle loro famiglie. Una soltanto, che vive in città ed è figlia di una donna che ha testimoniato con coraggio all'Aia, sembra aver superato l'orrore che ha caratterizzato il suo arrivo nel mondo (Erjavec & Volcic, 2010).

Ben poco, inoltre, è stato fatto per la "riparazione" e per garantire alle vittime misure concrete di assistenza. Nel 2006 è stata approvata la legge sulle vittime civili di guerra: le donne a cui è stato riconosciuto questo status (procedimento complicato, poiché molti documenti sono andati distrutti e per recuperarli occorre rivolgersi alle amministrazioni di altre entità statali) ricevono una piccola pensione, corrispondente a circa 255 euro al mese⁵. In teoria, le vittime avrebbero il diritto a ricevere cure mediche gratuite, ma questo raramente avviene: le donne intervistate da Amnesty (2012) assumevano in media cinque diversi farmaci ogni giorno e spendevano per questo circa il 25% del loro reddito mensile.

In sintesi, molte delle donne stuprate durante la guerra vivono in povertà, con problemi fisici e mentali in seguito alle violenze che interferiscono pesantemente nella loro vita e ostacolano le loro possibilità di lavoro, prive di cure mediche o psicologiche adeguate.

Moltissime donne, inoltre, che siano state stuprate o no, vivono ancora oggi in una specie di limbo. I profughi, infatti, hanno diritto ad alcuni benefici (tra cui l'assistenza sanitaria), ma solo finché non possono tornare, "in sicurezza e con dignità", nei villaggi o nelle case che hanno dovuto abbandonare durante la guerra e che ora si trovano in altri stati. Quando le autorità stabiliscono che non ci sono o-

³ Rapporto della Commissione d'Inchiesta della Comunità Europea: Gli stupri e le violenze sulle donne della Bosnia ed Erzegovina, Bruxelles, 1993.

⁴ Sabina Popovic, *Torture, Consequences and Rehabilitation*, Center for Torture Victims (RCT), 1999.

⁵ Secondo Amnesty International (2012) anche queste piccole somme rischiano di essere ridotte, viste le pressioni del Fondo Monetario Internazionale per tagliare il budget dell'assistenza.

stacoli al loro ritorno – nel caso, per esempio, di un’abitazione ricostruita –, i profughi dovrebbero tornare “a casa”, dove però diventano dipendenti dai servizi sociali locali. Secondo Amnesty (2012), la Repubblica Serba non garantisce nessuno dei diritti legati allo status di vittime civili di guerra e le donne rischiano di trovarsi prive di mezzi e di assistenza medica; inoltre, in molti casi le profughe temono di tornare in villaggi dove vivono i loro aggressori impuniti.

Obiettivi e metodi della ricerca

Lo scopo di questa ricerca è stato quello di esplorare la situazione attuale delle donne di Bosnia che avevano subito vari tipi di violenze, incluso lo stupro, durante la guerra: le loro condizioni di vita, le difficoltà, ma anche le speranze e i progetti per il futuro. La ricerca, dunque, non era mirata a raccogliere informazioni prevalentemente sugli stupri, sia perché esiste già una vasta documentazione su questo tema, sia perché le donne normalmente non desiderano parlarne, e infine per non rischiare di considerarle esclusivamente come vittime. La violenza subita, infatti, rappresenta oggettivamente una parte importante della loro storia, non la esaurisce totalmente (Engle, 2005). Senza chiedere alle donne di ritornare con il ricordo agli oltraggi subiti in guerra, si voleva esplorare quanto spazio la società della Bosnia di oggi riconoscesse ai traumi individuali; quanto le donne riuscissero a ottenere, dalla famiglia e dal contesto sociale, un sostegno morale e materiale; quanto fosse socialmente legittimo parlare e farsi ascoltare.

La ricerca è stata condotta da Ljubica Kokova, di lingua madre macedone, ma con un’ottima conoscenza della lingua bosniaca, e che in precedenza si era già recata in Bosnia e aveva stabilito contatti con numerose associazioni locali. Nel 2011 l’autrice, durante due soggiorni in Bosnia, ha intervistato ventun donne grazie ai contatti con varie associazioni femminili, tra cui Viva Zena e Snaga Zene di Tuzla e il “Center for Justice and Reconciliation-Sezione Donne” di Sarajevo. Le interviste, che rappresentano la base dell’analisi, sono state registrate in diciannove casi (si veda l’appendice n. 1 per i dettagli). Sono state intervistate anche quattro operatrici socio-sanitarie: una neuropsichiatra dell’ospedale di Tuzla, una psicologa del Centro psicoterapeutico “Viva Zene” di Tuzla, una laureata in medicina, coordinatrice del Centro di assistenza per donne e bambini “Snaga Zene” di Tuzla e la responsabile dell’Associazione “TRIAL-Track Impunity Always”. Le interviste hanno avuto una durata variabile, da poco più di mezz’ora (in pochi casi) a due ore e mezza, e si sono svolte presso il Centro o nelle abitazioni, senza la presenza di altre persone. Alla donna veniva garantito non solo l’anonimato (nel testo sono usati degli pseudonimi), ma anche la riservatezza; se era d’accordo, veniva usato il registratore. L’intervista iniziava con una domanda generale sulla loro vita in quel momento; altre domande riguardavano le esperienze in guerra, le condizioni di vita nel dopoguerra, lo stato di salute e le cure intraprese; la decisione di denunciare o meno e il sostegno in proposito; le relazioni con i familiari, e in particolare con i figli, e con il contesto sociale immediato; i loro progetti per il futuro. Come in tutte le interviste qualitative (McCracken, 1988), l’intervistatrice interveniva il meno possibile, proponendo direttamente argomenti solo nel caso non venissero affrontati spontaneamente.

Tutte le donne che hanno accettato di sottoporsi all'intervista, benché molte, durante o dopo il colloquio, abbiano manifestato sentimenti di scoraggiamento e di sofferenza nel raccontare la loro storia, hanno dimostrato la massima disponibilità nel narrarla. L'intervista si è conclusa, laddove possibile, toccando aspetti positivi e, in alcuni casi, il rapporto tra ricercatrice e intervistata è continuato anche dopo la fine della ricerca. Tutte le interviste sono state trascritte in lingua bosniaca: l'autrice ha iniziato il processo di analisi tematica con una lettura ripetuta delle trascrizioni, secondo un processo di "impregnazione", fino a individuare alcune categorie di analisi, ancora molto descrittive, a cui sono stati attribuiti dei codici. In una seconda fase, dalle categorie sono stati estratti dei concetti e si sono potute stabilire delle relazioni tra i concetti (vedi Ulin et al., 2005). Solo al momento della scrittura, le citazioni dalle interviste sono state tradotte in italiano⁶.

Profilo delle intervistate

Le donne intervistate hanno tra i 33 e i 58 anni; tre di loro vivono insieme ai figli, dodici sono madri sole e capo-famiglia e sei vivono con la famiglia d'origine, composta da sole donne: madri o sorelle. Il loro livello di istruzione è medio-alto: quattro hanno conseguito una laurea e dodici un diploma di scuola superiore. Tra le quattro meno istruite, tre hanno interrotto gli studi durante la guerra. Prima della guerra, dieci avevano un lavoro in vari settori, tre erano casalinghe e quattro stavano studiando o avevano appena terminato gli studi. Oggi, dopo la guerra, la loro situazione professionale è molto diversa: nessuna di loro svolge un lavoro a tempo pieno; tre lavorano saltuariamente facendo pulizie; una è occupata in una Ong; sette frequentano un corso di cucito con una ricompensa minima⁷; due sono impegnate nell'agricoltura, per l'autoproduzione⁸; nel complesso dieci donne non hanno un lavoro retribuito. Dopo il riconoscimento legale, nel 2006, dello status di vittime civili di guerra alle donne stuprate, dodici donne, tra le intervistate, ricevono una pensione d'invalidità, una ha avviato la domanda per riceverla e 8 traggono la pensione del marito ucciso in guerra. Da notare che queste pensioni – consistenti in somme molto basse – non sono cumulabili. Tutte sono state profughe e soltanto una è tornata nella città in cui abitava prima della guerra; tre di loro abitano ancora nelle abitazioni comuni. Tutte hanno subito gravi violenze o torture durante la guerra: hanno perso i familiari, a volte uccisi di fronte ai loro occhi, hanno perso la casa o sono state stuprate (per una sintesi delle loro storie, si veda l'appendice 2).

Tutte le donne intervistate in questa ricerca sono bosniache perché esse prevalevano nei centri in cui si è svolta la ricerca. Benché la maggioranza dei resoconti concordino sul fatto che la maggioranza delle vittime di stupri è stata bosniaca, in realtà le donne stuprate e gli uomini stupratori appartenevano a tutti i gruppi etnici/religiosi (Helsinki Watch Report, 1993).

⁶ Si ringraziano Branka Novakovic, Caterina Grego e Maria Grazia Miani per la collaborazione nella trascrizione e traduzione delle interviste.

⁷ In media 60 euro al mese: si tratta più di una terapia occupazionale che di un lavoro retribuito.

⁸ Coltivano cetrioli, grazie a un progetto dell'AVIP, un'associazione di volontari di Padova che ha preso dei terreni in affitto vicino al campo profughi di Dobrovice.

I racconti delle donne: “In quei giorni hanno ucciso la mia anima”

Benché le interviste non intendessero ottenere una descrizione delle violenze subite durante la guerra, molte donne hanno raccontato o accennato a queste tragiche esperienze.

Com'è noto, in Bosnia ed Erzegovina, lo stupro di massa delle donne è stato utilizzato in modo pianificato e sistematico. Secondo la Dichiarazione di Tokio del 1975⁹, gli stupri di massa si possono definire come “tortura sessuale, fisica e psichica. La tortura sessuale è l'uso di qualsiasi attività sessuale con il fine di perpetrare l'aggressione e causare danni fisici e psichici”. Le esperienze traumatiche delle donne bosniache aderiscono perfettamente a questa definizione: molte sono state torturate per estorcere loro informazioni sui loro familiari maschi, altre sono state violentate da più uomini e in più occasioni; molte altre ancora sono state testimoni di violenza sessuale su altre donne. L'età molto giovane o molto anziana non proteggeva dallo stupro. Gli stupri, le torture, le uccisioni avvenivano durante l'assedio e l'occupazione di villaggi, paesi, città; nei lager, negli alberghi, nelle case o appartamenti abbandonati, negli autobus usati per l'evacuazione. Le ragazze più giovani venivano separate a forza dalle loro famiglie, le madri venivano imprigionate coi figli piccoli per settimane o mesi...

Lejla aveva 15 anni quando, assieme ad altre ragazze, è stata portata nel lager e violentata ripetutamente dai miliziani. Durante la prigionia aveva tentato la fuga, ma era stata ripresa e riportata “nell'inferno”:

Sono stata separata da mia mamma per tre anni. Non sapevo nulla della mia famiglia... Peccato, peccato, sono stata distrutta, sono stata rovinata a quindici anni. È peccato [...] Non sapevo nulla del sesso, come potevo sapere... Potevano fare di te tutto che volevano, non puoi neanche immaginare tutto quello che mi facevano.

Azra è stata prigioniera nella scuola di R. per un mese, insieme ad altre ragazze, sue coetanee:

A volte veniva uno, a volte venivano in gruppo. Spesso erano ubriachi... Venivano di giorno e di notte. Mi chiedevano se volevo guardare o partecipare. Non posso dirti quello che mi facevano. Non si può nemmeno descrivere. In quei giorni hanno ucciso la mia anima e non sentivo più niente. Non sento più niente neanche oggi.

Le donne venivano imprigionate anche nelle case abbandonate, i cosiddetti lager privati. Meliha è stata imprigionata in una casa privata assieme ai figli:

Prendevano le donne e le portavano nelle stanze accanto a noi. Le violentavano come bestie, urlando continuamente. E noi ascoltavamo le loro richieste di aiuto e sentivamo il loro pianto, quasi silenzioso... Non potevamo fare nulla. La cosa peggiore era la costante presenza dei bambini che erano talmente impauriti... Una notte è toccato anche a me. Mi hanno trascinato con la forza perché cercavo di scappare. Mi hanno minacciata “Ti ammazzeremo i bambini” dicevano... Ed io ho smesso di lottare...

Le vittime descrivono spesso le torture subite durante gli stupri, una prassi frequente da parte dei miliziani.

⁹ World Medical Association, *Declaration of Tokyo (1975) Adopted by the World Medical Association*, Tokyo, Japan, October 1975.

Sono stata violentata per più di venti giorni... non mi ricordo quanti uomini mi hanno violentata... Erano in tanti... Mi violentavano di giorno e di notte... Mi picchiavano, mi tagliavano con il coltello, mi facevano cose che non voglio neanche ricordare... Sono quasi morta... non ero più cosciente di nulla ... Quando mi hanno riportata nel lager, neanche mia madre è riuscita a riconoscermi ... (Dina).

I rapporti della Commissione per i Diritti Umani delle Nazioni Unite affermano che in questo conflitto la violenza sessuale ha rappresentato: “Un nuovo completo capitolo di violenze sessuali come parte della strategia bellica”. Nel rapporto di Mazowiecki alle Nazioni Unite si legge: “La violenza sessuale non è solo un delitto commesso contro una vittima, ma anche un’umiliazione, un disonore per terrorizzare un intero gruppo etnico. In altre parole, gli stupri commessi in pubblico (gang rape), avevano lo scopo di costringere le famiglie a fuggire e non tornare mai più, non solo per paura, ma anche per non tornare con la mente agli orrori vissuti”¹⁰.

In molti casi, dopo lo stupro, le donne sono state uccise, in altri, lo stupro portava a una gravidanza che le donne erano costrette a portare a termine. Velma aveva 25 anni durante la guerra; dopo gli stupri è riuscita a fuggire e ad abortire nei primi mesi. È stata anche testimone dello stupro e dell’uccisione delle sue amiche e di altre ragazze catturate:

Le mie due compagne morirono così, uccise perché non si volevano sottomettere... Non potevamo scegliere. C’era una ragazza di Z. che veniva spostata continuamente da un campo all’altro, mi diceva di volersi uccidere perché cercavano all’inizio di strapparle le unghie, perché non si lasciava violentare.

Alle violenze psicologiche e fisiche subite durante la guerra in Bosnia ed Erzegovina, si aggiunge il trauma della perdita dei familiari. Alcune sono state testimoni dirette di questi terribili eventi, come nel caso di Lejla. Dopo l’arrivo nel lager, suo padre venne ucciso davanti ai suoi occhi:

Il mio papà, ho visto con i miei occhi... quando lo hanno portato fuori e lo hanno ucciso ... Te lo puoi immaginare? A quindici anni io vedo come uccidono mio padre e da allora rivedo sempre tutta quella scena. Anche oggi quell’immagine mi torna davanti agli occhi.

Alcune donne sono venute a conoscenza dei fatti solo dopo la fine della guerra, e questo ha aggravato ancor più la loro sofferenza. Tuttora alcuni familiari sono ufficialmente considerati “scomparsi”, i loro resti non sono stati mai ritrovati. In una tale situazione di incertezza, le famiglie vivono un nuovo dolore, come nella storia che Senada ha raccontato:

Ai miei figli dispiace di non poter onorare la tomba del padre. Frequentano quell’associazione per l’identificazione delle vittime da quando è stata fondata, nel 2004, e chiedono sempre informazioni. Non riescono a rassegnarsi al fatto di non poterlo trovare. Continuano a sperare. È molto difficile.

¹⁰ United Nations (1992), Situation of Human Rights in the Territory of the Former Yugoslavia. *Report on the Situation of Human Rights in the Territory of the Former Yugoslavia*, T. Mazowiecki, Special Rapporteur of the Commission on Human Rights (14 August 1992).

Le conseguenze delle violenze sulla salute delle donne

Nessuna delle vittime è riuscita a sopravvivere a queste forme estreme di violenza e di deprivazione umana senza portare con sé gravi problemi psichici e fisici. I sintomi del disturbo posttraumatico da stress (DPTS) sono un problema presente nella vita della maggioranza delle donne intervistate, alleviato solo in parte dalle terapie farmacologiche.

Qualche volta mi prende un grande nervosismo, mi fa venire voglia di buttarmi dalla finestra, non posso controllarmi, le immagini mi tornano davanti agli occhi, ho brutti sogni.... È qualcosa che non passerà mai... (Merima).

Così Azra descrive i suoi incubi ricorrenti:

Non posso dormire perché sogno di frequente e sono sogni paurosi. Aspetto che venga l'alba, e poi mi siedo e comincio a pensare, e le lacrime mi scendono da sole. Quando sento che sto per soffocare, devo alzarmi e fare qualcosa, per poter scacciare i cattivi pensieri. Non posso mai sedermi, né fermarmi, né pensare, altrimenti ricomincerei a pensare...

Un sintomo psicologico molto particolare che si manifesta spesso tra le donne è la cosiddetta riattivazione traumatica, che insorge nelle vittime ogniqualvolta capitano loro di vedere, udire o sentire qualcosa che ricorda loro un evento traumatico vissuto. Tale esperienza si può verificare in qualsiasi momento ed è quindi imprevedibile. Secondo l'opinione della dott.ssa Amra Delic della Clinica Psichiatrica di Tuzla, questi "ricordi traumatici" sono più frequenti in quelle donne che preferiscono tacere le loro terribili esperienze in un contesto sociale non ancora disposto ad aiutarle.

Oltre alla sofferenza psicologica, molte donne presentano altri problemi di salute, spesso di natura ginecologica che rendono necessarie operazioni chirurgiche. Azra, che frequenta regolarmente le terapie psichiatriche e assume i farmaci prescritti per la diagnosi di DPTS, ha subito un intervento chirurgico a causa di problemi ginecologici, e le è stato diagnosticato un tumore all'utero. Edina negli ultimi anni si è sottoposta a due interventi chirurgici, uno per ulcera l'altro per un tumore all'utero. Presenta inoltre molti altri disturbi: "Soffro di reumatismi, ho le vene varicose, la colonna vertebrale danneggiata e problemi con la tiroide". Edina si sottopone regolarmente ai controlli medici ed alle terapie dalla sua psichiatra, tuttavia, alcuni dei farmaci che le vengono prescritti non sono mutuabili dal Servizio Sanitario e pertanto non riesce a prenderli regolarmente. Anche Lejla, oltre ai problemi psicologici, presenta gravi problemi somatici: soffre di ernie al disco, di pressione alta, di problemi ginecologici e gastrointestinali. Assume molti farmaci: "Bevo un sacco di medicine che mi calmano e mi fanno impazzire, non so come spiegarli, credo che mi facciano calmare, ma mi hanno anche fatto impazzire del tutto". Lejla ha oggi 34 anni, ma ne dimostra almeno dieci in più.

Vado a terapia ogni quindici giorni, a volte vado anche più spesso, a volte mi sento soffocare, sono molto stressata e sento una grande paura. Quando rivedo le immagini del passato, devo subito chiamare T. (la psicologa) e correre da lei ... Perché mi viene voglia di buttarmi da qualche palazzo, non ho più il controllo di me stessa e mi viene veramente di buttarmi. Mi dispiace solo per le mie figlie.

Viene da chiedersi se le donne sopravvissute alla violenza della guerra riusciranno mai a vivere una vita "normale" e a trovare un equilibrio fisico e psichico. La

risposta dipende da molti fattori, ma uno dei più importanti è rappresentato dall'aiuto e dal sostegno che ricevono. Quello che è emerso dai colloqui e dal contatto diretto con le sopravvissute non è molto incoraggiante. Anche se una parte di loro è stata inclusa nei programmi di assistenza medica e psicologica, la loro condizione non è ancora stabile. Questo non significa che l'aiuto prezioso offerto dai Centri di assistenza delle donne sia inefficace; è però insufficiente poiché può contare su una collaborazione minima da parte delle istituzioni governative e dell'opinione pubblica. Concludiamo con Sabina, che, a ragione, trova motivo di orgoglio e rispetto di sé nella sua capacità di far fronte alla sofferenza:

La mia vita è cambiata per sempre. La terapia che sto facendo per il DPTS dovrò farla per tutta la vita, però io ne sono orgogliosa, riesco a gestire il tutto. Qualche volta mi capita di avere la sensazione di non poterne più. A quel punto mi metto a cercare qualche gruppo terapeutico e così la mia vita prosegue...

Sopravvivere in silenzio: lo spazio sociale per parlare dello stupro

Il film "Il segreto di Esma" e la campagna per "la dignità delle sopravvissute" organizzata dai diversi Centri di assistenza delle donne, hanno dato avvio ad un movimento che però si è arrestato al riconoscimento dello status di vittime civili nel 2006. Le donne hanno ricevuto una minima pensione d'invalidità che permette loro soltanto di sopravvivere nel silenzio. Nonostante il riconoscimento della condizione di vittime civili e la compassione, almeno apparente, da parte della società, di fatto sono considerate "meno degne" perché non corrispondono più al modello di buone madri o figlie secondo le tradizioni culturali locali. Molti bosniaci incontrati nel corso di questa ricerca sembrano incapaci di pensare alle vittime dello stupro di guerra senza ricadere negli stereotipi tradizionali relativi alla virtù femminile e all'onore. Nonostante molti esprimano ammirazione per la forza dimostrata dalle donne nella volontà di continuare a vivere, questa ammirazione resta radicata all'idea che a loro sia successo un qualcosa di inimmaginabile e insopportabile, per cui considerano le sopravvissute come donne "danneggiate" per sempre. Esse sono le persone più stigmatizzate della società bosniaca.

Ecco l'esperienza di Sabina, che dopo la guerra si era innamorata, ricambiata, di un ragazzo: "Un bel ragazzo e anche buono, però i suoi genitori non gli permettevano di sposarmi. Sapevano di quello che mi era successo". Nel 2009 Sabina ha ottenuto lo status di vittima civile di guerra, e ora riceve una pensione di invalidità. Ma quando era stata ricoverata in una Clinica psichiatrica non aveva assolutamente voluto chiedere lo status di vittima civile: non aveva il coraggio di affrontare la procedura e voleva mantenere il segreto con il padre e i fratelli. Solo più tardi, con la consulenza e l'assistenza della psicologa, ha deciso di affrontare la pratica. Ha cercato di spiegare come si sentiva in quel periodo con queste parole:

All'inizio soffrivo tanto. Mi vergognavo di parlarne. Nascondevo i documenti di invalidità a mio padre e ai miei fratelli. Anche oggi, né mio padre, né i miei fratelli, mi hanno mai chiesto quello che mi è successo.

Se i familiari o la comunità incolpano una ragazza o una donna per lo stupro subito, sarà molto probabile che la vittima non chiederà alcun aiuto medico o psico-

logico. La donna stessa finisce per costruirsi un'immagine di sé in conformità al parere dei familiari e quindi non si vede come una persona che ha subito un oltraggio, ma come una persona da biasimare e così può anche non rendersi conto della possibilità di ottenere un aiuto. Inoltre, se teme la reazione della sua famiglia, può decidere di tenere segreta la sua storia o almeno per non parlare apertamente dello stupro. Infatti, molte delle donne intervistate frequentano le terapie psicologiche in segreto, per paura che si venga a sapere delle loro esperienze.

Per tutte le vittime dello stupro, comunque, è molto difficile raccontare il proprio vissuto traumatico, soprattutto ai familiari più stretti. Parlare apertamente con mariti, genitori o fratelli richiede molto coraggio. Edina spiega il suo timore quando decise di raccontare al marito le violenze subite: "Non potevo più nascondere il mio segreto. Ci sono voluti molti giorni per trovare il coraggio e potergli raccontare. Gliel'ho detto senza spiegare i dettagli".

I diversi terapisti intervistati hanno sottolineato che la capacità o la possibilità di confrontarsi apertamente con il trauma dipende dallo stato civile della vittima e dalla reazione del marito. In generale, le donne sposate si rivelano meno inclini a rompere il silenzio rispetto alle altre donne e pertanto sono più restie a richiedere assistenza e ad invocare lo status di vittime civili. La loro paura non è irrazionale. Ci sono stati molti casi in cui il marito ha abbandonato la moglie perché era stata violentata durante la guerra, a volte lasciandola sola con i bambini in un campo profughi, senza alcun mezzo di sussistenza. È il caso di Dina, ora una madre sola, che ha deciso di separarsi dal marito dopo che lui le ha rinfacciato lo stupro subito:

Un giorno è tornato a casa ubriaco ed mi è saltato addosso per fare l'amore. L'ho rifiutato... Puzzava d'alcool, era schifoso e mi sono ricordata di allora... e lui mi ha urlato: Con loro potevi e con me non puoi, sei una p... In quel momento mi sono sentita offesa. Sono uscita di casa di corsa, piangendo ...

L'atteggiamento della donna dipende dunque dalle sue origini e dalla cultura del contesto. Nelle famiglie di origine rurale, maggiormente caratterizzate in senso patriarcale, in cui l'uomo è la principale figura di riferimento, il sentimento di vergogna delle vittime viene costantemente alimentato. Pertanto, molte donne, invece di usare il termine "stupro" o "violenza" nei loro racconti, parlano di "quello che mi è successo". Per esempio, Mirsada non ha mai riferito al marito delle violenze subite durante la guerra; solo al momento dell'intervista, quando suo marito era gravemente ammalato, aveva deciso di inviare in segreto i documenti per il riconoscimento dello status di vittima civile e la richiesta di una pensione d'invalidità. Ha parlato con molta timidezza: "Non sa di quello che mi è successo (sussurrando), non lo sa. Non si deve parlare di quello. Gliel'ho sempre nascosto".

Meno numerosi sono i casi in cui il marito rappresenta un supporto importante nel percorso di guarigione della donna e nell'educazione dei figli. Tale è la storia di Lejla: il marito è l'unico della famiglia a conoscere la vera causa della sofferenza e dei problemi della sua compagna. Al contrario, né le figlie, né i parenti più stretti sanno delle violenze subite durante la guerra. Le terapie di coppia hanno aiutato il marito a comprendere il vissuto di Lejla e a capire che la moglie non lo aveva tradito, ma non poteva opporsi agli stupri subiti.

Il mancato riconoscimento da parte dei familiari di sesso femminile – madri e sorelle – costituisce un motivo ancora più forte per tacere. Per esempio, quando

Azra ha deciso di raccontare la sua storia all'operatrice di una Ong, è stata accusata da sua madre di aver preso una decisione sbagliata di cui doveva vergognarsi.

Un'altra intervistata, Velma, che abita con la madre, pur sapendo degli stupri subiti dalla figlia, non ne ha mai voluto parlare:

[All'inizio] non ho avuto coraggio di dirlo a mia mamma. È molto più facile raccontare alla gente che conosco appena che a lei. (Poi) quando mia mamma ha saputo, ha pianto tanto, ma non mi ha mai chiesto nulla. Per lei era importante che io fossi viva, mi diceva che il dolore sarebbe passato, che devo dimenticare e pensare al mio futuro.

I figli delle vittime sono un gruppo ancora più sensibile rispetto agli altri familiari. Si possono individuare due tipologie: i figli nati prima della guerra, testimoni delle violenze subite dalle loro madri, e i figli nati nel dopoguerra che convivono con la sofferenza delle loro madri ma senza conoscerne il motivo.

I primi, ora persone adulte, si ricordano bene delle violenze: molti hanno avuto gravi crisi psicologiche, in particolare nell'adolescenza, quando si sono resi pienamente conto di ciò che le madri avevano vissuto. È il caso del figlio di Senada che nel periodo della guerra aveva otto anni:

Durante il periodo delle scuole superiori aveva dei problemi. Improvvisamente aveva capito tutto quello che mi avevano fatto e diventava nervoso e in preda a una forte rabbia che teneva per sé. Solo dopo un lungo periodo riusciva a socializzare evitando di parlare di quello che era accaduto.

Eppure, anche nel caso i figli abbiano assistito allo stupro delle loro madri e ne siano rimasti traumatizzati, il loro atteggiamento resta pieno di pregiudizi e non si differenzia molto da quello degli altri familiari maschi. Molti evitano di accennare allo stupro, mentre invece riescono a parlare molto più facilmente di altre violenze e tragedie, ad esempio del padre ucciso oppure scomparso in guerra. Anche nei casi in cui il figlio abbia discusso delle violenze vissute dalla madre, normalmente fa in modo che tale evento non venga a conoscenza degli altri. Raramente i figli hanno una consapevolezza diversa, come nel caso del figlio di Merima:

Mio figlio più giovane mi dice sempre: Mamma, parla di tutto ciò che è stato e di tutto ciò che ti è successo... Quello che ti fa male, non tenerlo per te ... Non va bene, ti ammalerai.

Il trauma dei figli delle vittime di stupro si riacutizza anche per motivi banali, in particolare quando è strettamente connesso alla percezione di un forte senso di colpa. Come, ad esempio è accaduto al figlio maggiore di Merima:

Alcuni tossicodipendenti che venivano nel nostro palazzo hanno iniziato ad insultarmi... Lui li ha attaccati, furibondo, voleva trovare il fucile ... In quel momento mi ha detto: "Adesso ti proteggerò! Allora non ho potuto farlo, ero piccolo, ma ora posso"... Sono riuscita a calmarlo in qualche modo.

Anche tra coloro che hanno avuto figli nel dopoguerra la scelta di mantenere il segreto è molto comune. Molte hanno affermato di non aver intenzione di raccontare le violenze subite ai loro figli o di aver deciso di aspettare fino al raggiungimento dell'età adulta. Per queste donne, l'obiettivo più importante è l'educazione dei loro bambini e pensano che affrontare lo stupro sia controproducente. Per esempio, Edina non ritiene giusto raccontare il suo vissuto ai suoi due figli, un bambino di 12 anni ed una bambina di 9:

Vorrei che i miei figli crescessero in un ambiente familiare sereno. Come posso raccontare loro un atto così “sporco” e nello stesso tempo essere la loro figura di riferimento? È già abbastanza il fatto che crescano senza il padre. Forse un giorno, quando diventeranno adulti, avrò il coraggio di parlare.

Il paradosso è che, da una parte, le madri ritengono giusto non raccontare ai loro figli minorenni di quanto hanno subito durante la guerra e dall'altra la sofferenza che provano ed esprimono quotidianamente si riflette sui bambini, ma senza che loro ne capiscano il perché. Un esempio è il caso di Lejla: “Quando mi viene lo stress, io so solo picchiare le bambine, senza controllo! E dopo mi sento male, molto male...”

Se vogliamo la nostra attenzione dalla famiglia alla comunità, la situazione non è molto diversa. Essere stata violentata significa restarne segnata per sempre e ciò conduce a un grande isolamento. Molte delle intervistate hanno riferito di non avere amiche, oppure che le loro uniche amiche sono altre donne violentate, incontrate alle terapie di gruppo. È molto importante per una vittima non sentirsi sola nel suo dolore e condividere l'esperienza traumatica con altre vittime, però sarebbe anche importante sentirsi compresa ed accettata nella società. Purtroppo queste donne sono influenzate dai sentimenti espressi dalle altre persone della comunità: la vergogna non è soltanto un sentimento soggettivo, è anche il riflesso di quello che la società pensa di loro. Uno dei molti esempi è quello di Velma, una giovane donna molto estroversa e socievole che prima della guerra lavorava nell'amministrazione pubblica nella sua città natale e che oggi abita a S. ed è disoccupata:

Sono senza compagnia. Non ho amici...Ci sono due donne che hanno settantacinque anni e che ogni tanto vado a trovare... per prendere il caffè insieme. Poi, la gente stenta ad avvicinarsi, fa fatica ad accettare quello che mi è successo. Come se fosse colpa mia...

Il confronto con i pregiudizi degli altri è quotidiano e si manifesta anche in situazioni banali:

Una volta ero andata a comprarmi le scarpe in un negozio dove conoscevo il commesso e così, parlando del più e del meno, mi ha chiesto: “Tu allora odi tutti gli uomini, visto che ...”. Io l'ho guardato negli occhi dicendo: “No. Penso di no”. A quel punto lui si sentiva a disagio perché la conversazione era finita lì, io invece, presa dalla rabbia sono uscita dal negozio subito dopo; l'unico mio desiderio in quel momento era di fuggire da qualche parte...

In queste condizioni è molto difficile mantenere un'immagine di sé positiva, perciò le donne divengono via via sempre più sospettose, chiuse e non si aspettano nulla dagli altri, tengono per sé il loro segreto, si sottopongono alle terapie individuali di nascosto e svolgono una vita ancora più isolata, quasi delle “outsiders” nella Bosnia di oggi. Le sopravvissute si trovano a dover scegliere tra dire la verità o mantenere il contatto gli altri, ma poiché dire la verità farebbe il vuoto intorno a loro (più di quanto non succeda già ora), per continuare a vivere nella società in cui vivono, devono trovare delle strategie di “coping” che permettano loro di farsi accettare, anche se ciò significa il silenzio. Rifiutare il silenzio implica un prezzo molto alto. Così Bakira Hasecic, una delle prime donne che pubblicamente ha parlato degli stupri subiti durante la guerra¹¹, così parla di quando, per la prima volta è tornata nella sua città, dove erano avvenute le violenze:

¹¹ Bakira Hasecic in seguito ha fondato l'associazione “Donne vittime della guerra”.

Prima di andare nella mia città natale, ho preso dei tranquillanti e mi sono vestita con gli abiti più belli. Poi sono andata nel centro città a vedere tutti i negozi, in uno ho comprato anche un paio di scarpe. Camminavo con dignità... Sono tornata a casa e ho pianto molto. Non volevo dimostrare a quella gente che mi hanno distrutta, ma la verità era proprio quella, loro mi hanno veramente distrutta.

“Sto cercando di continuare a vivere”: la quotidianità delle sopravvissute

Molte delle donne vittime di violenze ancora oggi vivono nelle abitazioni collettive, costruite nel dopoguerra come alloggi temporanei, in condizioni igieniche molto precarie e incompatibili con una vita normale. Mirsada e la sua famiglia abitano nelle case collettive di Mihatovici¹², uno dei molti Centri per profughi in Bosnia. È un ambiente sporco, dove circola droga, il consumo di alcool è diffuso e c'è molta violenza. La sua situazione economica è gravissima, infatti nessuno in famiglia ha un reddito:

Siamo quattro in famiglia, nessuno lavora. Vado a mendicare nei villaggi, non abbiamo niente. Non abbiamo un pezzo di terra, la nostra casa è stata bruciata, non so come farò. Sto cercando in qualche modo di restare ancorata nella realtà, ma temo di non riuscirci. Qualche giorno fa volevo uccidermi con un coltello, dopo mi sono ripresa e mi sono chiesta: Cosa mi è successo buon Dio?

Alcune madri sole sono riuscite con fatica a costruirsi una casa propria. Hana, vivendo tanti anni in un campo profughi, è riuscita a mettere da parte un po' di denaro per poter cominciare la costruzione di una casa, nella quale però deve ancora trasferirsi:

Ho iniziato a costruire la casa nuova dieci anni fa, piano, con quel poco che guadagnavo cercando di risparmiare il massimo che potevo e così ho cominciato a costruirla. Mi aiutava anche il figlio, allora aveva quattordici anni, abbiamo fatto tutto il lavoro da soli, portavamo dei materiali e anche alcuni uomini del campo ci hanno dato una mano.

Sono poche le donne che hanno richiesto la restituzione delle loro proprietà per paura di ritornare nei luoghi dove hanno subito stupri e maltrattamenti¹³. Sabina è l'unica tra le intervistate ad essere tornata nel luogo di origine. Ha spiegato che doveva rientrare a casa prima che facesse buio: era terrorizzata quando passava accanto al capannone dove era stata ripetutamente violentata durante la guerra. Le altre donne si sono espresse decisamente dicendo che non vogliono, o per meglio dire, non hanno la forza di tornare nei loro luoghi di origine:

¹² Uno dei più grandi Centri per profughi nel Cantone di Tuzla. Nel dopoguerra il campo era l'abitazione di 2000 persone; oggi ci abitano ancora circa 1000 persone; per la maggior parte sono donne con i loro figli, ora adulti. Coloro che vivono ancora nel Centro sono spesso i più poveri, deboli, malati e anziani, con scarse prospettive di vita. La maggior parte degli abitanti sono disoccupati o inabili al lavoro; tutti sono traumatizzati dalla guerra. Il fatto di abitare in quelle condizioni accresce la loro sofferenza e ha un effetto di ri-traumatizzazione. I bambini frequentano una specie di scuola elementare nel Centro, però poi non possono continuare l'istruzione in una scuola media nei villaggi vicini o in città perché non hanno i soldi per il trasporto. Il problema di tutti i centri profughi è l'estrema povertà, la diffusione del crimine, l'abuso d'alcool e di droga, la violenza domestica, contro le madri e le mogli.

¹³ Dall'intervista con Muratcaus Alisa, la coordinatrice del gruppo di donne sopravvissute di “Sekcija Zene”, Unione degli ex-detenuti di guerra con la sede a Sarajevo.

Non tornerò mai lì. Quella città, per me, non esiste più. C'è ancora tutto: la scuola dove ci hanno violentato, il capannone lager, le strade dove si uccideva... è tutto identico. Nessuno mi può obbligare a tornare ... (Azra)

Riguardo alle opportunità di lavoro, la situazione delle donne è altrettanto grave. Molte di loro non sono in grado di svolgere un lavoro impegnativo a tempo pieno, a causa dei gravi problemi di salute. Tuttavia, molte potrebbero svolgere una attività lavorativa purché compatibile con le loro condizioni. Dalle interviste, ma anche dai dialoghi informali con altre donne incontrate in Bosnia, è evidente che un'occupazione non troppo impegnativa permetterebbe di distanziarsi dal trauma, di sentirsi meglio e anche di avere la possibilità di una vita sociale: "Io sarei disponibile per qualche lavoro, vorrei avere una qualche opportunità però non sono in grado di lavorare a tempo pieno, i miei nervi non possono resistere" (Velma).

Anche considerando le altre forme di assistenza sociale, bisogna constatare che le vittime ricevono ben poco. Questo riguarda soprattutto le madri sole, che non godono di nessuna assistenza per i figli minori e rappresentano così un gruppo molto vulnerabile nella società bosniaca. Lo status di vittime civili dà, in teoria, la priorità riguardo all'ottenimento di un posto di lavoro, ma in pratica non accade. Come mi ha riferito un'operatrice: "Nessuna donna andrà mai da un datore di lavoro a dirgli che ha diritto alla priorità nell'assunzione perché era stata violentata durante la guerra". Per molte donne, oggi, la lotta contro la povertà è la prima difficoltà da affrontare:

Ogni giorno prendo l'autobus e vado a lavorare il pezzo di terra che era di mia mamma e che si trova a trenta chilometri da casa nostra. Quando devo trasportare le sementi devo farmi aiutare dai miei vicini che hanno un loro mezzo di trasporto. Il lavoro è duro, ma sono costretta a farlo; raccolgo anche delle piante per fare il thè, ho le mie verdure. Il pane invece me lo faccio da sola (Senada).

La situazione è difficile anche per l'accesso alla salute e alla protezione sociale poiché le donne non hanno alcuna riduzione o esenzione del costo dei farmaci. Una psichiatra intervistata ha portato l'esempio di una donna, riconosciuta come vittima civile della guerra, che percepisce 255 euro al mese e ne spende 60 per i farmaci¹⁴. La salute delle donne sopravvissute dipende così dal supporto fornito dalle organizzazioni non governative che nel dopoguerra hanno acquisito una grande importanza. Questo settore si avvale di dottoresse e di medici e terapisti/e che offrono alle vittime un aiuto esperto ed empatico, però molto limitato a causa della mancanza di finanziamenti statali. Spiega la psicologa di "Viva Zene":

Non esiste una strategia statale. Anche quando le donne vogliono fare domanda per il riconoscimento di vittime civili della guerra, devono venire a "Viva Zene" o andare ad altre organizzazioni non governative coinvolte nella procedura. Per quanto riguarda lo stato di salute, se una donna non cerca aiuto, non lo riceve neanche.

Chi vuole ricevere un aiuto psicologico o sociale deve rivolgersi alle organizzazioni non governative, che nella maggior parte dei casi, dipendono dai finanziamenti di Stati esteri. Ciò, naturalmente, limita nel tempo il lavoro delle operatrici nei confronti di un gruppo particolarmente vulnerabile. Purtroppo oggi, molte delle

¹⁴ Dall'intervista con la neuropsichiatra dott.ssa Delic Amra e dall'intervista con Antic-Stauber Branka, responsabile del Centro di assistenza "Snaga Zene" di Tuzla.

vittime non si sono mai confrontate con la loro terribile esperienza in guerra perché non è mai stata loro offerta la possibilità di parlare con una professionista.

Il silenzio è totale nelle zone in cui gli aguzzini sono uomini liberi e spesso impiegati in posizioni di potere. Così spiega il medico del Centro di assistenza “Snaga Zene” di Tuzla:

Una delle nostre utenti è stata violentata durante la guerra da un suo concittadino che oggi è responsabile di un settore nel Comune di B. (Repubblica Serba). La donna che abita con sua figlia riceve continuamente minacce dal suo aguzzino e la sua vita è diventata un incubo. Non ha più fiducia in nessuno ed è molto preoccupata per la sicurezza della figlia.

Uno degli aspetti centrali del processo di ricostruzione nel dopoguerra era rappresentato dal ritorno dei/delle profughi/e nei luoghi di origine. Purtroppo, non si è riusciti ad offrire un’adeguata assistenza alla popolazione dispersa e il ritorno non avviene in modo soddisfacente. Nel dopoguerra, molte organizzazioni internazionali hanno offerto la costruzione di una casa soltanto alle famiglie complete (che includevano un “capo-famiglia” o dei figli), che erano profughe e volevano tornare. Le persone sole, invece, soprattutto donne anziane, pur avendo espresso il desiderio di ritornare, non hanno avuto diritto ad una nuova casa. Spiega la psicologa di “Viva Zene”:

Una donna anziana voleva tornare nel suo paese, sognava la sua nuova casa e di avere una vita come quella di prima. Però non aveva diritto alla casa! Suo figlio ora è un drogato. Forse se lei fosse tornata, sarebbe ritornato anche il figlio. Molte persone anziane avrebbero potuto ospitare i loro nipoti durante le vacanze e così facendo forse sarebbero ritornati per sempre. Nessuna delle organizzazioni si è consigliata con noi. L’unica che ha chiesto il nostro parere sul processo di ritorno è stata l’UNHCR¹⁵.

Ottenere giustizia: promesse non mantenute

Psichiatri e psicologi hanno analizzato le reazioni alle violenze subite a livello individuale, sottolineando il ruolo del ricordo, della testimonianza e dell’ottenere giustizia nell’elaborazione e nel superamento del trauma e della sofferenza patita (Herman, 1992; Ward & Marsh, 2006). In Bosnia molte donne vittime di stupri durante la guerra che hanno testimoniato nei tribunali competenti, non hanno ottenuto giustizia, al contrario, sono state umiliate dagli avvocati dei loro aguzzini (vedi Henry, 2010); in altri casi, dopo anni, il processo non è ancora iniziato¹⁶ (vedi anche Amnesty International, 2012). Le operatrici di “Viva Zene” hanno raccolto 35 testimonianze di donne violentate durante la guerra e le hanno consegnate nel 2003 ai Tribunali locali di competenza, ma fino ad oggi non hanno ricevuto alcuna comunicazione¹⁷. Non c’è da stupirsi, dunque, se le vittime di stupro esprimono la lo-

¹⁵ Dall’intervista con la psicologa Teufika Ibrahimefendic del Centro di assistenza delle donne “Viva Zene” di Tuzla.

¹⁶ Dall’intervista con dott.ssa Mamut Lejla, la responsabile dell’ufficio di rappresentanza dell’associazione svizzera TRIAL - Track Impunity Always a Sarajevo.

¹⁷ Nei Tribunali internazionali si dà la priorità a istruire i processi relativi ai crimini di massa e quindi anche agli stupri di massa mentre i casi di stupro individuali vengono trattati dai Tribunali locali senza alcuna protezione della vittima-testimone. La protezione delle testimoni esiste soltanto a livello statale, mentre non c’è nessuna protezione presso i Tribunali a livello cantonale e comunale.

ro profonda insoddisfazione e sfiducia nei confronti delle autorità giudiziarie. La situazione esistente d'impunità diffusa, anche se sono passati 16 anni dal termine della guerra, significa non soltanto la negazione della giustizia a migliaia di vittime in Bosnia, ma rappresenta anche una minaccia per la prevenzione di altre gravi violazioni contro l'umanità. Per queste ragioni, molte delle vittime hanno rinunciato a lottare per ottenere giustizia. Così risponde Esma, tornata in Bosnia dopo aver conseguito una laurea all'estero, alla domanda se si sentiva in grado di portare avanti la lotta contro i suoi stupratori:

Non ti rispondo o come risposta ti faccio un'altra domanda: Quanti stupratori o criminali di guerra sono stati finora arrestati, processati e condannati in Bosnia? Quando trovi la risposta a questa domanda allora capirai perché non voglio parlare non solo del mio trauma, ma neanche dei traumi di tutta la mia famiglia.

Discussione e conclusioni

Come molte altre persone sopravvissute a violenze e atrocità, le donne sopravvissute in Bosnia si trovano di fronte e duramente a quello che già Primo Levi (1958) aveva definito "il paradosso del testimone": se da una parte per le vittime è impossibile tacere, perché spesso è impossibile dimenticare, dall'altra sembra o è impossibile parlare. Innanzitutto perché il linguaggio umano è limitato, e non riesce a dar conto dell'orrore vissuto. Non a caso si parla spesso di violenze indicibili o inimmaginabili: tra le donne intervistate, Lejila fa affermare: "Non puoi neanche immaginare tutto quello che mi facevano" e Azra: "Non posso dirti quello che mi facevano. Non si può nemmeno descrivere". Il trauma dev'essere narrato, ma non si può narrare: si esprime così attraverso le difficoltà legate alla natura della narrazione e del linguaggio. Ne troviamo traccia in molte delle interviste fatte in questa ricerca, in cui le donne si esprimono con frasi brevi e lunghe pause: il racconto di una esperienza traumatica non è mai fluente, né completo (Kuppers, 2004). Inoltre, come nell'incubo riportato da Primo Levi, non sempre gli altri vogliono e sanno ascoltare; e se ascoltano, non sempre ti credono. Il linguaggio umano è referenziale, presuppone un locutore e un ascoltatore: ma, a parte qualche ricercatrice, chi vuole davvero ascoltare le donne di Bosnia?¹⁸

¹⁸ La difficoltà di "reggere" il racconto di atrocità e la sofferenza altrui è evidente nel commento personale con cui Ljubica Kocova ha concluso il suo lavoro di tesi: "Prima di iniziare le mie interviste, avevo avuto l'occasione di leggere e di sentire alcune storie sulle donne violentate e pensavo quindi di essere abbastanza preparata a quello che mi aspettava. Devo invece ammettere che tutto quello che sapevo non mi è stato particolarmente utile nel momento in cui mi sono trovata davanti ai loro destini. È stato molto difficile controllare le mie emozioni ascoltando le varie vicende raccontate. Ogni intervista rappresentava una storia di vita. Il senso di pesantezza che provavo era reciproco. Sentivo con quanta fatica (le donne) raccontavano le loro storie; soprattutto, quando descrivevano i dettagli, l'ansia cresceva di intensità. Le loro emozioni, le esprimevano in vari modi: piangevano, erano agitate e quelle che sembravano più "forti", dopo la fine della nostra conversazione, hanno dovuto calmarsi prendendo delle medicine". Questo commento pone naturalmente il problema etico di fare ricerca su questi temi; tuttavia, come è stato già discusso altrove, il trauma consiste nell'aver subito violenza e nell'essere messe a tacere, non credute o vilipesi in seguito, non nell'essere ascoltate con rispetto (Becker-Blease & Freyd, 2006).

I fattori che sottendono la negazione del trauma e che influiscono sulla stigmatizzazione sono più potenti dei fattori che aiuterebbero le donne a rompere il silenzio e lottare per ottenere giustizia e diritti. In molti casi, sia i familiari delle sopravvissute sia le comunità nelle quali vivono non sanno come reagire di fronte al racconto di uno stupro, e in questo lo stupro è forse diverso da altri tipi di traumi di guerra¹⁹. Sembra che ognuno abbia un motivo diverso per non ascoltare o non parlare. Le vittime si vergognano profondamente; le persone a loro vicine ritengono che sia meglio tacere per non ferire la vittima con i terribili ricordi; i terapisti spesso non si permettono di chiedere, perché non sanno come intervenire; e il resto della società – i carnefici in primis, ma non solo – vuole semplicemente dimenticare e far dimenticare. Questi motivi sono particolarmente acuti in un contesto fortemente patriarcale, dove la verginità e la purezza della donna rappresentano un valore per tutta la sua famiglia. Inoltre, ovunque, la vittima di stupro suscita sempre il dubbio che, *in fondo*, le cose non siano andate esattamente così; che, *in fondo*, una qualche responsabilità di quanto è accaduto deve comunque averla; che *in fondo*, uno stupro non sia poi così grave. È un destino che molte e molti sopravvissuti ad atrocità condividono: Jean Améry (1996), tornato da Auschwitz, si sentiva dire: “Ritornano (gli ebrei), ma allora non li hanno ammazzati tutti”, oppure: “Se hanno preso gli Ebrei, qualcosa avranno pur fatto”. Ma il silenzio impone la vergogna e costringe la vittima a comportarsi come se nulla fosse accaduto, mentre lei stessa è profondamente ferita, spesso per sempre. E d'altronde le donne che hanno parlato, hanno spesso pagato un prezzo molto elevato – rifiuto da parte dei familiari, stigmatizzazione sociale, isolamento – senza per altro ottenere né risarcimento né giustizia. L'analisi delle strategie processuali degli avvocati degli stupratori (Henry, 2010) rivela un altro crudele paradosso: se le donne vittime non presentavano tutti i sintomi di Disturbo post-traumatico da stress erano considerate meno credibili, ma quando li presentavano con intensità, si insinuava che la loro memoria fosse minata dall'ansia e dalla depressione e che la loro testimonianza non fosse quindi attendibile. Come scrive efficacemente nel 1983 il filosofo J. F. Lyotard (citato da Henry, 2010): “Il “crimine perfetto” non consiste nell'uccidere la vittima ... ma piuttosto nell'ottenere il silenzio del testimone, la sordità del giudice, e l'incoerenza (insensatezza) della testimonianza”. La “congiura del silenzio” può essere spezzata solo in un contesto sociale che dia legittimità alle vittime, riconosca e condivida la loro sofferenza e le sostenga attivamente (Herman, 1992): tutte condizioni che non esistono nella Bosnia di oggi. Sulla base di una lunga esperienza di lavoro, la dott.ssa Branka Antic Stauber del Centro di assistenza delle donne “Snaga Zene” di Tuzla ha affermato: “Oggi, il trauma della guerra è qualcosa che non viene subito menzionato nelle storie delle vittime. Di solito hanno altri problemi, ma non li associano ai traumi della guerra”. Lo ha confermato Teufika Ibrahimfendic, dottoressa presso lo stesso Centro: “Le testimonianze delle vittime sono molto stressanti e le donne stesse non sono più in grado di descrivere il loro dolore interiore come una volta era possibile”.

¹⁹ Per una discussione sulla difficoltà di trovare la reazione appropriata di fronte a una donna stuprata, vedi Brison, 1998.

Di fronte al silenzio delle donne si tende a pensare che siano “guarite”, che abbiano superato i loro problemi. Ma quella che può sembrare una guarigione spontanea è piuttosto un profondo incapsulamento del trauma. La preconditione affinché una riabilitazione psicologica abbia successo è ritrovare il proprio posto nella struttura sociale: allora si recupera fiducia e rispetto in se stesse e si può cominciare a esigere rispetto da parte degli altri e dalla società intera. Senza porre la violenza al centro di un dibattito pubblico non si può migliorare la salute mentale delle donne. Solo il riconoscimento da parte della comunità più ampia può avere un ruolo decisivo nel liberare le vittime dallo stigma, dalla vergogna e dal senso di colpa, permettendo loro di diventare non solo delle sopravvissute attive ma anche delle cittadine a tutti gli effetti.

Il prezzo del silenzio e della mancata elaborazione delle atrocità vissute non si paga solo a livello individuale. Il concetto di “trasmissione transgenerazionale del trauma” è stato elaborato proprio per comprendere la trasmissione di generazione in generazione – attraverso i ricordi, le emozioni, le narrazioni, ma anche attraverso i segreti e i silenzi – delle esperienze traumatiche che hanno investito, devastandola, una comunità, un popolo (come l’Olocausto, o lo sterminio dei nativi in Nord-America e in Australia) e le sue conseguenze (Adonis, 2008; Volkas, 2009). Questo trauma transgenerazionale potrebbe estendersi e radicarsi pericolosamente nella Bosnia post bellica, dove parte delle vittime sopravvissute sono ridotte al silenzio e parte dei carnefici restano impuniti. In sintesi, perché ci sia una “riabilitazione” psicologica, ci dev’essere giustizia; e allo stesso modo, non ci può essere giustizia senza un riconoscimento pubblico delle sofferenze patite (International Center for Transitional Justice, 2008).

In Bosnia lo stato non ha ancora garantito giustizia e piena riparazione alle vittime di crimini contro l’umanità; la situazione d’impunità diffusa, a 16 anni dal termine della guerra, rappresenta anche una minaccia di future violenze. Purtroppo, i partiti nazionalistici rimangono ancora al centro sulla scena politica e le tensioni tra i diversi gruppi etnici sono forti. Finché il clima politico è improntato al nazionalismo, sarà difficile garantire giustizia e sviluppare forme significative di riconciliazione.

Riferimenti bibliografici

Adonis Cyril, *Transgenerational Trauma and Humiliation, Its Potential Implications for Political Forgiveness in Post-apartheid South Africa*, in International Peace Research Association Global Conference: *Building Sustainable Futures – Enacting Peace and Development*, Università di Leuven, Leuven, Belgium, 15-19 luglio 2008, pp. 1-39.

Améry Jean, *Un intellettuale ad Auschwitz*, trad. it. di Enrico Ganni, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

Amnesty International, *Bosnia & Herzegovina: ‘Whose justice?’: The women of Bosnia and Herzegovina are still waiting*, 2009.

Amnesty International, *Old Crimes, Same Suffering. No justice for Survivors of wartime rape in North-East Bosnia and Herzegovina*, 2012.

Becker-Blease Kathryn A.-Freyd Jennifer J., *Research Participants Telling the Truth About Their Lives*, in "American Psychologist", 61, 3, 2006, pp. 218-226.

Brison Susan, *Surviving Sexual Violence: A Philosophical Perspective*, in French Stanley-Teays Wanda-Purdy Laura (eds.), *Violence Against Women. Philosophical Perspectives*, Cornell University Press, Ithaca 2008, pp. 11-26.

Carpenter Charli, *Born of War: Protecting Children of Sexual Violence Survivors in Conflict Zones*, Kumarian Press, Boonville 2007.

Engle Karen, *Feminism and Its (Dis)contents: Criminalizing Wartime Rape in Bosnia and Herzegovina* in "The American Journal of International Law", 99, 2005, pp. 778-816.

Erjavec Karmen-Volcic Zala, *Living with the Sins of Their Fathers: An Analysis of Self-representation of Adolescents Born of War Rape*, in "Journal of Adolescence Research", 25, 3, 2010, pp. 359-386.

Helsinki Watch, *War Crimes in Bosnia-Herzegovina*, Vols I and II. USA: Human Rights Watch, 1993 consultabile in internet all'indirizzo: http://library.columbia.edu/div/humarights/archive_collections/hrw.html.

Henry Nicola, *The Impossibility of Bearing Witness: Wartime Rape and the Promise of Justice* in "Violence Against Women", 16, 10, 2010, pp. 1089-1119.

Herman Judith, *Trauma and Recovery*, Basic Books, New York 1992.

International Center for Transitional Justice, *What is Transitional Justice?* 2008, <http://www.ictj.org/en/tj/>.

Kocova Ljubica, *Le conseguenze psicologiche degli stupri etnici nella strategia dell'aggressione in Bosnia ed Erzegovina*. Tesi di Laurea in Psicologia sociale, Facoltà di Psicologia, Università degli Studi di Trieste. Relatrice Patrizia Romito, anno accademico 2006-7.

Küppers Petra, *Encountering Paralysis. Disability, Trauma and Narrative*, in Kaplan Ann-Ban Wang (eds.), *Trauma and Cinema. Cross-cultural Explorations*. Hong Kong University Press, Hong Kong 2004, pp. 183-201.

Levi Primo, *Se questo è un uomo*. Einaudi, Torino 1958.

McCracken, Grant, *The Long Interview*. Sage, London 1988.

Romito P., *Un silenzio assordante. La violenza occultata su donne e minori*. Angeli, Milano 2005.

Ulin Priscilla-Robinson Elizabeth-Tolley Elizabeth, *Qualitative Methods in Public Health*. Jossey-Bass, San Francisco 2005.

Volkas Armand, *Healing the Wounds of History: Drama Therapy in Collective Trauma and Intercultural Conflict Resolution* in Emunah Renee e Johnson David

(eds.) *Current Approaches in Drama Therapy*. Charles Thomas, Springfield, Illinois 2009.

Walsh Martha, *Aftermath: The Impact Of Conflict on Women In Bosnia and Herzegovina*. Center for Development Information and Evaluation U.S. Agency for International Development Washington. Working Paper n. 302, Washington 2000.

Ward Jeanne-Marsh Mendy, *Sexual Violence Against Women and Girls in War and Its Aftermath: Realities, Responses, and Required Resources. A Briefing Paper*, Symposium on Sexual Violence in Conflict and Beyond, 21-23 giugno 2006, Brussels, Belgium, UNFPA, pp. 1-34 2006.

Appendice 1 – Come sono state contattate le donne intervistate.

Grazie al sostegno dell' "Istituto per i Crimini Contro la Guerra e il Diritto Internazionale" di Sarajevo, dove Ljubica Kokova aveva svolto alcuni anni fa un tirocinio, la neuropsichiatra della Clinica Psichiatrica dell'Ospedale di Tuzla ha introdotto la ricercatrice alle collaboratrici dei due Centri di assistenza per donne e bambini a Tuzla. L'Associazione "Viva Zene" è un Centro di psicoterapia per donne con esperienze di violenza – di guerra o in famiglia – dove ha avuto possibilità di intervistare cinque donne. La seconda Associazione è il Centro per donne e bambini "Snaga Zene" (Il potere delle donne) che opera anche intervenendo nei campi profughi: qui l'autrice ha intervistato sei donne, che avevano tutte subito violenze durante la guerra. Altri colloqui sono stati realizzati grazie alla collaborazione di Velma Saric, coordinatrice dell'organizzazione non governativa "CJR – Center for Justice and Reconciliation" – a Sarajevo che ha introdotto la ricercatrice alla "Sezione delle donne", parte dell'Associazione dei Detenuti di Guerra di Cantone di Sarajevo. La Sezione delle donne è un piccolo gruppo di donne con diverse esperienze traumatiche di guerra, che frequentano regolarmente un corso di cucito, con una retribuzione minima. Si tratta di un'iniziativa che si rifà alle "terapie occupazionali", realizzata a partire dal 2003 per iniziativa delle stesse donne. Nel corso degli anni ha potuto continuare ad esistere grazie a piccoli contributi, soprattutto stranieri. L'autrice si è presentata più volte nell'orario del corso di cucito e, dopo avere spiegato alle donne gli scopi della ricerca, sette si sono rese disponibili all'intervista. Un'altra donna di Sarajevo è stata intervistata grazie alla collaborazione di V. Saric.

La terza parte dei colloqui sono stati realizzati nel contesto della partecipazione alle attività dell'Associazione dei volontari per iniziative di pace (AVIP), un'Associazione di Padova, che opera da dieci anni in alcuni villaggi della Bosnia. L'autrice ha partecipato alle attività, soprattutto con donne e bambini, nel campo profughi di Dobrovice dove qui ha potuto intervistare altre due donne.

Appendice 2 – Note biografiche delle donne intervistate

Nome	Nota biografica
Edina	42 anni. È stata internata in un lager con i due figli, uno di tre anni, l'altro di quindici mesi. Per un mese è stata prelevata dal lager, portata altrove, stuprata, e riportata dai figli al lager. Gli stupratori erano uomini sempre diversi, spesso molto aggressivi. Ha divorziato subito dopo la guerra e si è trasferita a Sarajevo assieme ai figli. Vive una vita isolata, con pochissimi mezzi economici. Presenta una sindrome post-traumatica da stress. Le sue uniche amiche sono due donne che partecipano alle terapie di gruppo.
Mirsada	50 anni. È stata internata in un lager con i due figli, uno di sette, l'altro di due anni. È stata stuprata un'unica volta da tre uomini in presenza dei figli, allontanati soltanto brevemente durante lo stupro. La donna vive una vita isolata con il marito e i figli in un Centro profughi a Tuzla. Il figlio più grande ora ha gravi disturbi mentali; Mirsada presenta una sindrome post-traumatica da stress e altre malattie somatiche. Sopravvivono in povertà, senza alcuna fonte di reddito.
Lejla	34 anni. Il padre è stato ucciso davanti ai suoi occhi. È stata chiusa in un lager per due volte. Aveva 15 anni, e nessuna esperienza sessuale. È stata stuprata tantissime volte da più uomini e altre ragazzine sono state stuprate davanti a lei. Vive a Tuzla con il marito e due figlie nate dopo guerra. Fa una vita isolata e presenta una sindrome post-traumatica da stress con gravi disturbi di dissociazione e altre malattie somatiche.
Aida	56 anni. È stata rinchiusa in un lager con le due figlie, una di 9, l'altra di 4 anni. Durante la detenzione, è stata obbligata ad assistere allo stupro e alle violenze su sua cognata, uccisa dai miliziani dopo lo stupro. È stata inoltre "usata" come messaggera di una lettera ai "nemici", mentre le sue figlie rimanevano nel lager in ostaggio; le rivedrà solo dopo tre anni, alla fine della guerra. Ora vive a Sarajevo con la figlia più giovane. I resti del marito sono stati ritrovati l'anno scorso, e ora è stato sepolto.
Senada	53 anni. È stata imprigionata in un lager assieme ai figli, uno di otto e l'altro di cinque anni, dove ha subito violenze per due settimane. Suo marito è stato rinchiuso in una stalla e poi bruciato; i suoi resti non sono ancora stati trovati. Ora vive assieme ai figli nella casa che hanno costruito nel dopoguerra a Sarajevo. Presenta molte malattie somatiche ed è molto ansiosa. La famiglia ha un reddito medio e lei riceve una pensione d'invalidità.
Sabina	40 anni. È stata imprigionata in un lager assieme a sua madre, dove ha subito violenze per due mesi. Ora soffre di una sindrome post-traumatica da stress e presenta molti problemi somatici. Non è sposata ed abita con la famiglia d'origine; riceve una pensione d'invalidità. Vive una vita molto isolata e si sottopone alle terapie individuali. È l'unica tra le intervistate che è tornata al luogo d'origine.

Jasmina	51 anni. È stata tenuta prigioniera per un mese da un suo concittadino e ripetutamente violentata. Ha perso il figlio durante la guerra; la figlia ora abita all'estero, ma lei non l'ha mai contattata. Ha divorziato dal marito e dopo una vita di profuga, nel 1997 è ritornata in Bosnia. Prima della guerra aveva un lavoro e ora riceve una pensione minima. Presenta una sindrome post-traumatica da stress e molte malattie somatiche. Vive da sola in povertà.
Alisa	42 anni. Suo fratello è stato ucciso davanti a lei; gli altri due fratelli e il padre sono stati uccisi in seguito. Lei è stata imprigionata in un lager. Dopo la guerra si è sposata; il marito l'ha sottoposta a violenze e Alisa, dopo aver avuto un attacco cardiaco, ha deciso di lasciarlo. Ha una figlia di otto anni che ha sempre assistito alle violenze domestiche. Vive ancora temporaneamente nel Centro d'assistenza a Tuzla assieme alla figlia; è priva di qualsiasi reddito. Ha molti problemi fisici e psichici, e si sottopone a terapie psicologiche individuali.
Suada	42 anni. Per un mese è stata imprigionata in un albergo e ripetutamente violentata. Suo padre e i suoi fratelli sono stati uccisi in guerra; i loro resti non sono ancora stati ritrovati. Dopo la guerra si è sposata e si è trasferita a Sarajevo, dove ha continuato gli studi interrotti dalla guerra. Ha un lavoro e il suo reddito della famiglia è medio alto. Ha due figlie. Presenta molti problemi psichici e si sottopone alle terapie individuali.
Esma	37 anni. Durante l'evacuazione, in un autobus, è stata ripetutamente violentata per tre giorni da molti paramilitari, assieme alla sorella e alla madre. Poi ha vissuto con la famiglia d'origine all'estero, dove ha conseguito una laurea; nel 2004 ha deciso di tornare in Bosnia. Vive da sola a Sarajevo e svolge un lavoro autonomo; il suo reddito è medio alto. Ha molti problemi sia psichici sia ginecologici e si sottopone a terapie individuali con una psicologa di fiducia.
Velma	44 anni. È rimasta nella sua città d'origine durante un assedio durato sette mesi; è stata ripetutamente violentata da molti paramilitari ma anche da concittadini. Ha perso i due fratelli durante la guerra ed ora vive a Sarajevo, una vita in isolamento con la madre malata; riceve una pensione d'invalidità. Ha una sindrome post-traumatica da stress e molti problemi ginecologici. Si sottopone alle terapie di gruppo che presentano l'unica occasione di socializzare.
Azra	39 anni. È stata imprigionata in una scuola per un mese e qui ripetutamente violentata. Ha perso nella guerra i due fratelli, il padre e la sorellina piccola. Dal dopoguerra vive a Sarajevo e si occupa di due sorelle e della madre malata; il reddito della famiglia è basso. Non è sposata. Ha una sindrome post-traumatica da stress e molti problemi ginecologici. Riceve una pensione d'invalidità.
Merima	58 anni. È stata imprigionata in un lager privato assieme ai figli, uno di dieci e l'altro di otto anni. Ora i figli ricordano le violenze subite dalla loro madre e il più grande ha manifestato segni di sofferenza psicologica acuta. Suo marito è stato ucciso nel lager. Riceve una piccola pensione del marito. Presenta

	una sindrome da stress post-traumatica e molte malattie somatiche. Vive a Sarajevo una vita molto isolata, assieme ai figli.
Elvira	38 anni. Aveva una bimba di un anno quando è stata violentata una prima volta a casa sua, davanti alla famiglia, e in seguito ripetutamente nel lager. Suo padre e i suoi due fratelli sono stati uccisi in guerra; lei non ha più nessuno della sua famiglia di origine. Nel 2000 si è trasferita nelle case popolari a Sarajevo. Ha una sindrome da stress post-traumatica e malattie ginecologiche; ha ottenuto una pensione d'invalidità. Segue terapie psicologiche individuali e riceve un grande sostegno del marito.
Dina	35 anni. È stata imprigionata nel lager e per venti giorni e ripetutamente violentata. Suo padre e sua sorella sono stati uccisi nel lager. Nel dopoguerra ha dovuto occuparsi della madre malata; ha anche conseguito il diploma di scuola superiore e si è sposata. Il marito le usava violenza e le rinfacciava gli stupri subiti finché ha deciso di separarsi. Ora vive con la figlia e lavora in un supermercato. Ha molti problemi di salute, sul piano psichico, somatico e ginecologico.
Hana	46 anni. È stata internata in un lager assieme ai figli, una bambina di un anno e un bambino di sei. Suo marito è stato ucciso nel lager. Dal 1995 vive in un Centro profughi assieme ai figli: è una vita isolata, il Centro si trova lontano dalla città e non è stato seguita da nessuno. Riceve una pensione del marito morto in guerra. Attraverso un processo durato ben 10 anni, è quasi riuscita a costruirsi una casa nuova.
Meliha	54 anni. È stata imprigionata nel lager assieme alle due figlie, una di tredici e l'altra di dieci anni. È stata violentata più volte durante la prigionia, così come la bambina più grande. Suo marito, con cui vive a Tuzla, è stato ferito ed è invalido di guerra. Riceve una pensione d'invalidità, il reddito della famiglia è medio. Presenta una sindrome da stress post-traumatica e molte malattie somatiche. Si sottopone alle terapie individuali.
Alma	52 anni. È stata imprigionata e violentata nella sede della polizia e successivamente internata in un albergo-lager assieme alla figlia di quindici anni. Durante la prigionia ha subito violenze ed è stata testimone allo stupro della figlia. Ora vive a Sarajevo con la famiglia ed è molto attiva nella lotta per i diritti civili delle donne sopravvissute. Riceve una pensione di invalidità.
Belma	50 anni. È stata imprigionata nel lager assieme al figlio di sette anni; anche suo marito è stato imprigionato e poi ucciso. Dal '95 vive in un Centro profughi assieme al figlio, traumatizzato dalla guerra ed anche dalle condizioni di vita molto difficili del Centro. Riceve una minima pensione del marito morto in guerra.

Londra, 1919-1920. La propaganda contro il blocco navale

a cura di

Bruna Bianchi

“Il controllo del mare da parte della Marina britannica ha rifornito gli Alleati, ha progressivamente sottratto la linfa vitale al nemico e ha vinto la guerra”¹.

Così affermò con orgoglio Herbert Henry Asquith, primo ministro britannico dal 1908 al 1916, commentando la vittoria dei paesi dell’Intesa.

Quella linfa vitale era la vita di oltre 700.000² civili, in maggioranza donne, bambini, anziani, crudelmente stroncati tra il 1915 e il 1919, un numero più elevato delle vittime dei bombardamenti a tappeto sulla Germania nella Seconda guerra mondiale³. Il blocco interruppe per quattro anni i contatti della Germania con il mercato mondiale distruggendo le sue relazioni commerciali. In un paese industriale e urbanizzato, dipendente dall’estero per un terzo del suo fabbisogno alimentare, il blocco navale ebbe conseguenze devastanti. Inoltre il blocco fu protratto per alcuni mesi dopo l’armistizio allo scopo di indurre la Germania ad accettare le condizioni di pace.

¹ Citato in Paul Vincent, *The Politics of Hunger. The Allied Blockade of Germany, 1915-1919*, Ohio University Press, Athens-London 1985, p. 50. Sul blocco e le sue conseguenze sulla popolazione civile rimando al mio saggio dal titolo: *L’arma della fame. Il blocco navale e le sue conseguenze sulla popolazione civile (1915-1919)*, in “DEP. Deportate, esuli, profughe”, www.unive.it/dep, n. 13-14, 2010, pp. 1-33.

² Nel 1918 Mathias Erzberger, presidente della Commissione tedesca per l’armistizio, richiese agli uffici sanitari del Reich di compilare statistiche e rapporti sulle conseguenze del blocco. Il *Memorandum*, apparve il 16 dicembre del 1918 con il titolo *Schädigung der deutschen Volkskraft durch die feindliche Blockade. Denkschrift des Reichsgesundheitsamtes. Dezember 1918*, Oldenburg, Berlin 1919. Si può leggere la parte saliente del *Memorandum* in traduzione italiana in Bruna Bianchi (a cura di), *La violenza contro la popolazione civile nella Grande guerra. Deportati, profughi, internati*, Unicopli, Milano 2006, pp. 455-460.

³ Secondo il Comitato statunitense di valutazione dei bombardamenti strategici in Europa (*US Strategic Bombing Survey*), avviata da Roosevelt nel 1945, i civili che persero la vita sotto i bombardamenti furono 305.000, i feriti 780.000; si veda il testo all’indirizzo: <http://www.anesi.com/ussbs02.htm#tc>.

Il Fight the Famine Council

In Gran Bretagna gli oppositori del blocco furono numerosi, in particolare nel mondo pacifista, ed all'inizio di gennaio 1919, prima che si aprisse a Parigi la Conferenza di pace, alcuni di loro diedero vita al Fight the Famine Council, un gruppo di pressione politica che si proponeva in primo luogo la revoca del blocco, la diffusione della consapevolezza della gravità della carestia nei paesi dell'Europa centrale e orientale attraverso un'intensa attività di raccolta di informazioni e di propaganda, l'elaborazione di proposte economiche e finanziarie per la ricostruzione, la revisione dei trattati di pace nonché dello statuto della Società delle Nazioni affinché tutti i paesi potessero essere rappresentati. A questo scopo, sia alla fine del 1919 che nel 1920, il Comitato promosse due Conferenze economiche internazionali⁴. Tra gli intervenuti al primo convegno ricordo: John Maynard Keynes, che aveva appena dato alle stampe lo scritto dal titolo *Le conseguenze economiche della pace*, il fisiologo Ernest Starling, il ministro dell'alimentazione William Beveridge, i pacifisti Norman Angell ed Emily Greene Balch.

I documenti di propaganda prodotti dal Council⁵ che saranno illustrati nelle pagine che seguono, ebbero un grande impatto sull'opinione pubblica; si tratta di due opuscoli apparsi a Londra tra il 1919 e il 1920, quando il numero dei decessi in Germania in seguito alle privazioni imposte dal blocco navale furono stimati in 800 al giorno. Il primo pamphlet, *What the Army Thinks of the Blockade*, redatto da Douglas Goldring⁶, apparve nel 1919, il secondo, *Shall the Babies Starve?* a cura Dorothy Frances Buxton, nel 1920⁷.

Dorothy Buxton, inoltre, insieme alla sorella Eglantyne⁸ – segretaria del Council – e a Barbara Ayrton Gould, suffragista laburista che dal 1919 al 1921 fu responsabile della propaganda del giornale radicale "Daily Herald", produssero privatamente e distribuirono alcuni volantini che fecero sensazione.

I volantini, che utilizzavano la fotografia per coinvolgere l'opinione pubblica e risvegliare il senso morale e la responsabilità di una collettività che continuava a

⁴ *The Famine in Europe. The Facts and Suggested Remedies*, The Swarthmore Press, London 1920; *The Needs of Europe. Its Economic Reconstruction*, Fight the Famine Committee, London 1921.

⁵ Il Council pubblicò i seguenti opuscoli: *What the Army Thinks of the Blockade* (1919), *The Death of a People. The Story of the Austrian Famine* (1919), *What We Promised* (1919), *Hunger's 14 Points* (1919), *Europe is in Grave Danger* (1919), *Starvation and Blockade* (1919), *Starving Europe* (1919), *The Specter of Famine* (1919), *Shall Babies Starve?* (1920).

⁶ Douglas Goldring (1887-1960), scrittore e poeta, durante la Grande guerra fu obiettore di coscienza e nel 1917 scrisse il romanzo autobiografico *The Fortune*, un'opera che fu apprezzata solo alla fine degli anni Venti per il suo pacifismo radicale. George Malcom Johnson, *Oxford Dictionary of National Biography*, <http://www.oxforddnb.com/view/article/56883>.

⁷ L'opuscolo riportava anche alcuni passi tratti dalla stampa, dalle lettere dei missionari quaccheri e ampi brani tratti dall'inchiesta condotta per conto del governo britannico da Ernest Herling Starling e pubblicata a Londra nel 1919 dal titolo *Report on Food Conditions in Germany*. Si veda la traduzione del pamphlet in appendice al presente saggio.

⁸ Eglantyne Jebb (1876-1928) nel corso della seconda guerra balcanica si era recata in Macedonia a portare aiuto alle donne e ai bambini profughi. Dal 1919 fino all'anno della morte fu alla guida del Save the Children Fund. Sulla sua attività si veda Eglantyne Jebb, *Save the Child*, Weardale Press, London 1929.

considerare con ostilità il popolo tedesco e con indifferenza le sue sofferenze, segnano il passaggio a nuove forme di propaganda e di azione politica. Eglantyne Jebb, infatti, dopo il suo arresto a Trafalgar Square per aver distribuito i volantini con le immagini sconvolgenti dei bambini austriaci denutriti, annunciò alla Royal Albert Hall la nascita di una nuova organizzazione di respiro internazionale: il Save the Children Fund.

“Cosa si pensa del blocco all’interno dell’esercito”

Nell’opuscolo dal titolo *What the Army Thinks of the Blockade* Douglas Goding riproduceva i passi salienti delle relazioni degli ufficiali britannici sulle condizioni della popolazione civile nelle principali città tedesche tra il dicembre 1918 e il marzo 1919 e già pubblicate nel White Paper a cura del Ministero della Guerra⁹. Il libro bianco aveva sollevato maggiori preoccupazioni per l’eventualità di una affermazione dello spartachismo in Germania che per le condizioni drammatiche in cui versava la popolazione civile¹⁰. E queste condizioni, a parere del Fight the Famine Council, dovevano essere portate a conoscenza dell’opinione pubblica inducendola a far pressioni sul governo per l’abolizione del blocco.

Il blocco era stato allentato il 24 dicembre, ma era stato ripristinato dopo pochi giorni. Nei primi mesi del 1919 le condizioni dei civili andarono costantemente peggiorando anche in ragione del divieto di pesca nel Mar Baltico. Benché già dalla fine del 1918 non ci potessero essere dubbi sulla gravità delle condizioni di salute dei civili tedeschi¹¹, solo in marzo la questione venne pubblicamente affrontata. Fino ad allora erano stati i soldati delle truppe di occupazione ad avere i contatti più duraturi e diretti con la popolazione civile tedesca. Alle missioni internazionali, infatti, fu concesso di entrare in Germania solo a luglio, dopo la firma del trattato di pace da parte della Germania, avvenuta il 28 giugno¹².

“Nel complesso la nazione è sull’orlo della morte per fame” si legge nel primo rapporto inviato da Berlino a cura del comandante di brigata Rees. Sempre da Berlino scriveva il tenente Campbell nel dicembre 1918:

Ho parlato con tedeschi di ogni strato sociale [...]. Sono affamati, molto affamati, tutti, ad eccezione delle persone ricchissime che possono permettersi di spendere 100 marchi al giorno

⁹ Great Britain, War Office, *Reports by British Officers on the Economic Conditions Prevailing in Germany, December 1918-March 1919*, H.M. Stationery Office, London 1919.

¹⁰ Si veda ad esempio, l’articolo pubblicato sul “The New York Times” il 17 aprile 1919 con il titolo *Aid for Germany Declared Urgent*.

¹¹ In dicembre era stato pubblicato il rapporto ufficiale tedesco sulle condizioni di salute della popolazione *Schädigung der deutschen Volkskraft durch die feindliche Blockade*, 1919.

¹² Una delle prime delegazioni a recarsi in Germania nel luglio 1919 era guidata da Jane Addams, presidente della Women International League for Peace and Freedom. Si veda la traduzione del suo resoconto dal titolo *Dopo gli anni magri. Impressioni sulle condizioni alimentari in Germania al momento della ratifica della pace* in Bruna Bianchi (a cura di), *La violenza contro la popolazione civile*, cit., pp. 461-469.

per mangiare. L'unica questione di cui si sente parlare a Berlino è: "Quando arriveranno le truppe americane e britanniche a portarci il cibo?"¹³.

Anche da tutte le altre principali città pervenivano le stesse allarmanti relazioni. Valga per tutti l'esempio di Lipsia, così illustrato dai capitani W.S. Roddie, Claude W. Bell e E.W.D. Tennant:

Le facoltà intellettive delle masse si stanno indebolendo a causa della malnutrizione. [...] *Praticamente l'unica "barbarie" di cui si parla è quella del blocco*, e probabilmente, quando si presenteranno alla Germania le richieste di indennizzo per le vite e le proprietà distrutte ci si troverà di fronte a una contro-richieta basata sulla perdita di vite umane tra la popolazione civile, la perdita di attività economiche, ecc. che si possono far risalire alle condizioni create dal blocco¹⁴.

"Se la popolazione civile inglese fosse altrettanto umana e informata dell'esercito – concludeva Goldring – questo abominio sarebbe stato fermato da mesi". Il blocco doveva essere abolito immediatamente.

Le denunce di alcuni giornalisti – Henry Noel Brailsford e Henry Nevinson – sul "Manchester Guardian" e sul "Daily Herald" non erano riuscite a mutare l'orientamento generale del governo e della stampa che tendeva ad occultare la realtà né a sollevare l'interesse dell'opinione pubblica fino a che non si iniziò a temere per la disciplina delle truppe. Ricordando le sue corrispondenze da Colonia, così scriveva Henry Nevinson nelle sue memorie:

Poiché non ero che un giornalista ed ero il solo a rivelare le conseguenze reali di questo abominio quando ero a Colonia, non si prestò grande attenzione alla mia protesta finché all'inizio di marzo il generale Plumer, al comando delle truppe sul Reno, telegrafò a Lloyd George che la disciplina tra i soldati britannici era compromessa dallo spettacolo delle sofferenze delle donne e dei bambini tedeschi a causa della fame¹⁵.

Infatti, il 7 marzo, il generale Plumer manifestò a Lloyd George l'urgenza di inviare generi alimentari in Germania. Herbert Hoover, presente a quel colloquio, ricorda il suo aspetto afflitto, tanto "inconsueto per un ufficiale del suo rango"¹⁶. I suoi soldati – l'aveva sentito affermare – imploravano il ritorno a casa perché non sopportavano di vedere "orde di bambini scheletrici dal ventre gonfio che si avventavano sui rifiuti degli accampamenti britannici". In quei giorni i militari si stavano sottoponendo ad ogni sorta di privazioni per nutrire con le loro razioni quei bambini.

L'intervento di Plumer fu decisivo nel determinare gli avvenimenti successivi¹⁷: l'8 marzo la questione fu discussa al Consiglio dei dieci e in quell'occasione Lloyd George lesse un telegramma di Plumer al fine di vincere le resistenze francesi. John Maynard Keynes nelle sue memorie riporta alcuni brani del discorso del Primo ministro:

¹³ Great Britain, War Office, *Reports by British Officers*, cit., p. 4.

¹⁴ Fight the Famine Council, *What the Army Thinks of the Blockade*, London 1919, p. 5.

¹⁵ Henry Wood Nevinson, *Fire of Life*, Nisbet-Gollancz, London 1935, p. 357.

¹⁶ Paul Vincent, *The Politics of Hunger*, cit., p. 109.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 108-112.

I tedeschi hanno accettato le condizioni dell'armistizio che erano abbastanza severe e per lo più le hanno osservate. Ma fino ad oggi non è stata inviata in Germania neppure una tonnellata di cibo. [...] Il generale Plumer dice che non potrà rispondere delle sue truppe se si vedranno vagare per le strade i bambini affamati [...] e che si rifiuteranno di occupare un territorio allo scopo di far morire di fame la sua popolazione¹⁸.

Il 13 e 14 marzo, a Bruxelles, la rigidità francese riguardo al blocco fu finalmente superata e il 21 marzo la prima nave con generi alimentari attraccò ad Amburgo. Le rivelazioni degli ufficiali dell'esercito britannico, le pressioni di Hoover, presidente dell'American Relief Administration, e il coinvolgimento dell'opinione pubblica da parte del Council concorsero a questo risultato.

L'allentamento del blocco, tuttavia, riguardava solo i generi alimentari, non già i mezzi di trasporto e le materie prime; difficoltà e complicazioni burocratiche ritardavano l'arrivo degli approvvigionamenti e la mortalità infantile continuava a dilagare. La situazione era drammatica e avrebbe richiesto interventi di ben più vasta portata. È quanto pensavano alcune pacifiste femministe all'interno del Council e della Women International League for Peace and Freedom (WILPF), la prima organizzazione internazionale delle donne per la pace sorta nel 1915.

Dal Fight the Famine Council al Save the Children Fund

All'interno del Council le donne ebbero sempre un ruolo di grande rilievo. Erano state Dorothy Jebb Buxton e la sorella Eglantyne a prendere l'iniziativa della fondazione del gruppo di pressione. Già dal 1915 sulle pagine del "Cambridge Magazine", il periodico diretto da Charles Ogden¹⁹, Dorothy Buxton, coadiuvata da decine di traduttori che lavorarono nella sua stessa abitazione, aveva pubblicato nella rubrica *Notes on the Foreign Press* tutte le notizie che era riuscita ad ottenere tratte dalla stampa straniera sulle conseguenze del blocco navale²⁰.

Alla fine del dicembre 1918 Dorothy ed Eglantyne avevano preso contatti con alcune attiviste della WILPF, con Marian Ellis²¹, Kate Courtney²², Mary Sheepp-

¹⁸ John Maynard Keynes, *Essays and Sketches in Biography, Including the Complete Text of Essays in Biography, and Two Memoirs*, Meridian Books, New York 1956, p. 226.

¹⁹ Charles Kay Ogden (1889-1957), scrittore e linguista, fondò e diresse "The Cambridge Magazine" dal 1912 al 1921. Il primo marzo 1915, insieme a Mary Sargent Florence, pubblicò sulle pagine di "Jus Suffragii" lo scritto *Militarism versus Feminism*.

²⁰ Dorothy Frances Jebb Buxton (1881-1963) nel 1916 si avvicinò all'Independent Labour Party e alla Society of Friends. Negli anni Trenta si impegnò nell'aiuto dei perseguitati dal nazismo e durante la Seconda guerra mondiale prese contatti con il gruppo della Bekennende Kirche, tra cui Dietrich Bonhoeffer. Sybil Holdfield, *Doers of the Word. British Women Humanitarians 1900-1950*, Continuum, London 2001, pp. 35-36.

²¹ Marian Ellis (1878-1952), quacchera e pacifista radicale, durante la guerra si impegnò nell'aiuto agli obiettori di coscienza.

²² Kate Courtney (1847-1929), sorella di Beatrice Webb, all'inizio del secolo affiancò Emily Hobhouse nella denuncia dei campi di concentramento e nell'organizzazione degli aiuti alle donne e i bambini in Sud Africa.

shanks²³. Insieme a loro coinvolsero Lord Parmoor²⁴ che divenne presidente della nuova associazione, chiesero inoltre l'appoggio di giornalisti, uomini e donne di cultura, religiosi, economisti tra i quali ricordo William Beveridge John Maynard Keynes, Leonard Woolf, Gilbert Murray, Jerome K. Jerome, Olive Schreiner²⁵.

Immediatamente dopo l'armistizio, le pacifiste si impegnarono a diffondere gli appelli che iniziarono a giungere dalle donne tedesche. Nel novembre 1918 la femminista tedesca Anita Augspurg rivolse un appello a Jane Addams, presidente della WILPF, perché intercedesse per un allentamento del blocco e fossero messi a disposizione mezzi di trasporto per far giungere le derrate alimentari²⁶. Un altro appello delle donne tedesche giunse a Kate Courtney e apparve sul "Manchester Guardian" il 15 gennaio 1919. Presentandolo ai lettori, la pacifista britannica chiamava in causa la Società delle Nazioni il cui primo compito avrebbe dovuto essere quello di garantire, attraverso la cooperazione, i bisogni elementari dei vari paesi membri. Nel marzo 1919 Dorothy creò all'interno del Council il Famine Information Bureau, raccolse firme per una petizione da presentare al governo e intraprese una campagna per la raccolta di fondi all'interno della WILPF. Salvare i bambini europei era il primo dovere del movimento delle donne.

Mentre nell'Europa centrale e orientale i bambini a rischio di morte per fame, secondo i calcoli di Herbert Hoover, erano valutati in 4-5 milioni²⁷, la drammaticità della condizione infantile era ignorata dalla stampa e non era affrontata dalla politica. In aprile, in un volantino prodotto e diffuso privatamente insieme alla sorella, così si esprimeva sui lavori in corso a Parigi:

[A Parigi] credono di stare costruendo una nuova Europa, di scrivere la storia con mano ferma e sicura, ma la storia si fa altrove. Si fa in 1.000 ospedali, nelle innumerevoli umili case di ogni paese europeo. Il pianto del bambino che chiede il pane si spegne in una tomba senza nome, ma certamente la sua voce si risveglierà ancora. Risuonerà nel corso del nostro secolo. Tutti la sentiranno. Sarà una voce di tuono e per gli uomini di stato, i politici, i parlamenti e le chiese sarà il giorno del giudizio²⁸.

“Quei maledetti volantini”

Così, il 15 aprile 1919, nasceva il *Save the Children Fund*, un'organizzazione che individuava nel bambino il simbolo di un nuovo internazionalismo, che si pro-

²³ Mary Sheepshanks (1872-1960), prima del conflitto si dedicò al lavoro sociale, prima a Liverpool e poi a Londra. Suffragista, aderì alla *National Union of Women's Suffrage Societies* (dal 1908 al 1913). Durante le guerra diresse il periodico "Jus Suffragii".

²⁴ Charles Alfred Cripps, Baron Parmoor (1852-1941), giurista e uomo politico, nel 1895 fu eletto tra i conservatori alla Camera dei Lords. La guerra lo portò a mutare le proprie convinzioni politiche. Criticò l'ingresso in guerra della Gran Bretagna, iniziò a considerare la guerra incompatibile con il cristianesimo e offrì il suo aiuto legale agli obiettori di coscienza.

²⁵ Sulla nascita del Council si veda: Clare Mulley, *The Woman Who Saved the Children. A Biography of Eglantyne Jebb Founder of Save the Children*, Oneworld, Oxford 2009, p. 228.

²⁶ L'appello fu riportato dal "The New York Times" il 15 novembre 1918.

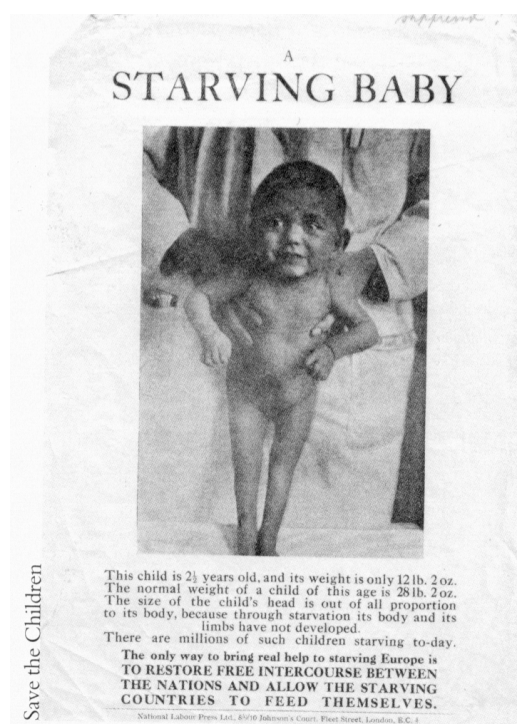
²⁷ Dorothy Buxton-Edward Fuller, *The White Flame. The Story of the Save the Children Fund*, Longmans, London 1931, p. 5.

²⁸ Clare Mulley, *The Woman Who Saved the Children*, cit., p. 231.

poneva di promuovere un risveglio morale in grado di mettere in imbarazzo i governi e che condurrà nel 1923 alla prima Dichiarazione dei diritti dell'infanzia²⁹.

Con la diffusione delle immagini dei bambini denutriti che morivano a migliaia ogni giorno nei paesi dell'Europa Centrale le pacifiste britanniche intendevano svelare la volontà del governo di occultare le conseguenze del blocco, scuotere l'opinione pubblica e indurla a levare la propria voce contro quello che consideravo un crimine contro l'umanità. Già nel mese di marzo, insieme ad Eglantyne, in previsione del Secondo Congresso internazionale della WILPF che si sarebbe svolto a Zurigo, Dorothy aveva chiesto alle delegate di raccogliere fotografie e filmati.

La prima domenica di maggio Eglantyne fu arrestata a Trafalgar Square per aver distribuito volantini con l'immagine sconvolgente di una bambina di due anni e mezzo che pesava poco più di sei chili e che non riusciva a reggersi in piedi.



In calce si poteva leggere:

Questa bambina ha due anni e mezzo e il suo peso è di sole 12 libbre e due oncie.

Il peso normale per un bambino della sua età è di 28 libbre e due oncie.

La dimensione del capo è sproporzionata rispetto al corpo,

perché a causa della malnutrizione i suoi arti non si sono sviluppati.

Oggi ci sono milioni di bambini come questa che stanno morendo di fame.

²⁹ Sul pensiero di Eglantyne Jebb si veda: Linda Mahood, *Feminism and Voluntary Action: Eglantyne Jebb and Save the Children, 1876-1928*, Palgrave Macmillan, New York 2009.

Il solo modo per portare un aiuto reale all'Europa che sta soccombendo alla fame è
**QUELLO DI RIPRISTINARE I LIBERI RAPPORTI TRA
 LE NAZIONI E PERMETTERE AI PAESI MINACCIATI DALLA MORTE PER FAME
 DI PROVVEDERE AL PROPRIO RIFORNIMENTO ALIMENTARE**

Con Eglantyne fu arresta anche Barbara Ayrton Gould che a nome della WILPF aveva distribuito un volantino che ritraeva due bambini austriaci che portavano sul volto e sul corpo i segni della malnutrizione. Accanto alle immagini queste parole: "Il nostro blocco ha fatto questo. In tutta Europa milioni di bambini stanno morendo di fame. Noi siamo responsabili. Come possiamo fermare tutto questo? Scrivi a Lloyd George che non lo vuoi sopportare. Eliminare il blocco ovunque"³⁰. Nel complesso dei due volantini furono distribuite 7.000 copie.

In un altro volantino si leggeva: "Per cosa si batte la Gran Bretagna? Far morire di fame i bambini? Torturare le donne? Uccidere gli anziani? Sono queste le cose che si compiono oggi nel nome della Gran Bretagna. In tutta Europa milioni di bambini stanno morendo di fame. Deve andare avanti così?".

Il 16 maggio 1919, il giorno successivo al processo, il giornale radicale "Daily Herald" pubblicava i tre volantini accanto alle immagini di Eglantyne e Ayrton Gould all'esterno del palazzo di giustizia.



³⁰ Helena Maria Swanwick, *I Have Been Young*, Gollancz, London 1935, p. 317.

Dall'aula del tribunale, nel suo discorso di difesa, Eglantyne lanciò un appello alle donne britanniche. Solo la solidarietà internazionale, solo l'azione autonoma e diretta delle donne avrebbero potuto porre riparo a mali tanto vasti. La politica così come era stata creata dagli uomini non ne sarebbe stata capace.

Mi rivolgo alle mie connazionali perché mi aiutino a sollevare la questione della salvezza delle vite infantili in Europa, in modo totalmente al di fuori della politica. Che siano le donne di questo paese a intraprendere un lavoro che gli uomini, nelle loro organizzazioni politiche sembrano incapaci di portare avanti³¹.

Non si trattava di carità, ma del progetto di unire l'azione sociale e volontaria delle donne con la responsabilità internazionale nella speranza che le nuove relazioni internazionali potessero essere fondate sui bisogni umani elementari e la politica sulla compassione. Il 19 maggio quando, a Royal Albert Hall, al "Famine Meeting" fu annunciato il Save the Children Fund, Dorothy Buxton, agitando un barattolo di latte condensato, affermò: "c'è più moralità in questo barattolo che in ogni credo"³².

Nei mesi successivi i volantini furono inviati alle varie organizzazioni femminili d'Europa e Dorothy Buxton, per conto del Fight the Famine Council, diede alle stampe un opuscolo sulla questione dell'approvvigionamento del latte in Austria e Germania. Prendeva così avvio la campagna per inviare gli aiuti e far conoscere la sofferenza che i metodi di guerra adottati dalla Gran Bretagna avevano inflitto ai bambini. Il loro grido di dolore sarebbe risuonato come una condanna.

Il nostro falso patriottismo, la nostra indolenza morale, tutto quell'intreccio di finzioni che chiamiamo "civiltà" hanno condannato a morte il bambino, ma il bambino, nella sua debolezza e nel suo dolore ha condannato la nostra civiltà³³.

Cosa si pensa del blocco navale all'interno dell'esercito. Brani estratti dai rapporti degli ufficiali britannici sulla situazione in Germania e sulle conseguenze del blocco navale dei paesi dell'Intesa Tratti dal Libro Bianco (C.M.D.-52) pubblicato dal governo

Il capitano W. Stuart Roddie scrive a proposito di una sua visita a Lipsia il 13-14 febbraio 1919:

Desidero far precedere il mio rapporto sulla visita a Lipsia dalle seguenti parole: A coloro che hanno avuto l'opportunità di osservare da vicino le condizioni della Germania, la prosecuzione della politica della riduzione alla fame di quel paese deve apparire non solo insensata, ma altamente dannosa per noi stessi... La mia visita a Lipsia ha rafforzato in me le convinzioni a cui ero già pervenuto dallo studio delle condizioni di Berlino, ed in particolare, che l'unico risultato [di una tale politica] non può che essere il disastro. Credo che la Germania al momento attuale sia sull'orlo di un vulcano che può esplodere in ogni momento. Sarebbe follia pensare

³¹ Clare Mulley, *The Woman Who Saved the Children*, cit., p. 243.

³² *Ibidem*, p. 245.

³³ Dorothy Frances Buxton, *Hunger Politics*, citato da Patrick Wright, *Iron Curtain. From Stage to Cold War*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 179.

che un tale disastro possa essere circoscritto alla Germania. I bolscevichi stanno portando avanti le loro campagne in Olanda, Belgio e Gran Bretagna. L'unica cosa saggia da fare è quella di considerare la situazione con la massima serietà adesso, ovvero nel momento in cui abbiamo ancora il potere di evitare l'incombente disastro... la popolazione non ha abiti adeguati, è malnutrita e la generazione più giovane sottosviluppata.

Generale di Brigata H.C. Rees, 12-15 dicembre 1918:

Il paese nel suo complesso è sulla soglia della morte per fame...A causa della mancanza di materie prime, l'industria è praticamente ferma e migliaia di uomini sbandati non riescono a trovare un lavoro.

Tenente colonnello J. H. M. Cornwall (decorato), capitano W.E. Hinchley-Cook (Genio militare) a proposito di una visita a Lipsia tra il 12-15 gennaio 1919:

Nei distretti rurali e nei centri minori la vita è ancora tollerabile, ma in una grande città come Lipsia, con i suoi 650.000 abitanti, *la situazione è grave e va peggiorando*. Gli abitanti hanno un colorito giallastro e un aspetto sofferente... Prima dell'armistizio a Lipsia i disoccupati erano meno di 700. Al 12 dicembre in città i disoccupati erano 22.000. Questo aumento enorme della disoccupazione è dovuto: a) alla mancanza di materie prime, *soprattutto a causa delle difficoltà di trasporto causate dalle condizioni dell'Armistizio*; b) dalla smobilizzazione dell'esercito prima dell'organizzazione dell'assorbimento degli uomini nella vita civile...Le nascite che in precedenza superavano le morti nella misura di 400 a settimana, ora sono inferiori a queste nella misura di 350 a settimana... In complesso la situazione economica della Germania sta andando di male in peggio... anche il carbone sta diventando sempre più scarso. La principale delle tre ragioni avanzate per questa scarsità è la mancanza di materiale rotabile in conseguenza delle condizioni dell'Armistizio.

Capitano J.R. Somerville, capitano J.E. Broad e tenente D. Pease, a proposito di una visita a Monaco, 22-26 gennaio 1919:

Secondo tutti i tedeschi con cui ho parlato della questione La mancanza di mezzi di trasporto, specialmente di locomotive, causata dai termini dell'Armistizio, è ciò che al momento sta danneggiando la Germania sopra ogni altra cosa... Ci è stato detto che la gran maggioranza delle fabbriche è ferma a causa della mancanza di carbone e di materie prime più che della mancanza di lavoro... Al momento entra nel paese un decimo della quantità di carbone rispetto al passato. Giudicando da quanto ci è stato detto e mostrato e da una approfondita indagine crediamo: a) che ci sia una grave mancanza di generi alimentari nel paese; b) che le scorte esistenti non saranno sufficienti fino al prossimo raccolto e che dovrebbero essere aumentate nei prossimi due mesi; c) a meno che non arrivino aiuti prima del mese di aprile quando le scorte alimentari saranno esaurite, la popolazione bavarese – che già riceve razioni insufficienti – sarà al di fuori di ogni controllo. La fame condurrà ai tumulti e al bolscevismo... Non c'è da dubitare che gli aiuti, se inviati, saranno distribuiti accuratamente a coloro che più ne hanno bisogno; l'intero sistema di razionamento è estremamente efficiente.

Tenente colonnello E. Fitzgerald Dillon (decorato) a proposito della sua visita a Cassel, 26-30 gennaio 1919:

Le riserve di patate si esauriranno il 25 febbraio; ... Nessun bambino oltre l'età di sei anni e nessun adulto riceve del latte a meno che non sia prescritto dal medico; in quel caso *potrebbe* ricevere un quarto di litro di latte scremato...La situazione alimentare è realmente grave, ma lo sarebbe di meno *se le condizioni dei trasporti non fosse tanto cattiva* e, pertanto, non c'è prospettiva di miglioramento.

Capitano A.D. Seddon, capitano A.D. Henwood e tenente H.A. Rose, a proposito della loro visita ad Amburgo, 28 gennaio – 28 febbraio 1919:

È nostra opinione che 1) la mancanza di generi alimentari ad Amburgo è tale che gran parte della popolazione è costretta a vivere delle razioni le quali, se consentono di mantenerla in vita, non sono in grado di nutrirla adeguatamente. 2) In particolare le madri e i loro bambini non possono ricevere il nutrimento necessario al loro benessere. 3) La forte malnutrizione, se dannosa per tutti, sta colpendo particolarmente i bambini e i ragazzi. 4) Da quanto possiamo giudicare, la malnutrizione è all'origine dell'aumento della mortalità e della diminuzione della natalità, della comparsa di nuove malattie e dell'aggravamento di quelle conosciute. Raccomandiamo all'attenzione medica le informazioni tecniche che ci sono state fornite su questi punti... Crediamo che la distribuzione sia equa e che il sistema di distribuzione sia efficiente ed esente da corruzione. *Crediamo che i bisogni delle madri, dei bambini e dei malati siano reali e urgenti; suggeriamo che debbano essere inviati al più presto possibile generi alimentari destinati esclusivamente a loro.*

Capitani E.B. Trafford e E. Christie-Miller, a proposito della loro visita ad Hannover, 2 febbraio 1919:

Ad Hannover non c'è latte per i bambini oltre i sei anni e pochi ammalati. Le mucche da latte vengono macellate e sono destinati all'alimentazione anche animali colpiti da tubercolosi... non abbiamo la minima esitazione nel dire che ... la mancanza di cibo ad Hannover è davvero molto grave. Certamente si manifesteranno gravi malattie in città se non arriveranno al più presto rifornimenti alimentari (in particolare grassi).

Capitani W.S. Roddie, Claude W. Bell e E.W.D. Tennant in merito alla visita a Berlino 2-12 febbraio 1919:

Le facoltà intellettive delle masse si stanno indebolendo a causa della malnutrizione. *La nazione ha perduto quasi interamente la capacità di resistenza alle malattie e alle infezioni e le sue energie lavorative.* Le donne stanno morendo di parto in misura terribile (benché i neonati siano ancora di peso normale, poiché naturalmente assorbono dalla propria madre tutto ciò di cui hanno bisogno). Il numero dei bambini tuttora in vita è inferiore di oltre 2.500.000 a quello che dovrebbe essere in base all'aumento calcolato sui dati d'anteguerra. I beni di prima necessità che scarseggiano sono: grassi, carne, latte e mais, ma anche calzature e abiti di lana... Le zone periferiche soffrono notevolmente per la mancanza di mezzi di trasporto, *e con il proseguimento del blocco (unitamente ai ulteriori trasferimenti sulla base delle condizioni poste dall'Armistizio) la situazione senza dubbio si aggraverà....* Attualmente i disoccupati a Berlino sono circa 200.000 e il numero dei disoccupati aumenta di 5.000 al giorno... Nel complesso l'opinione pubblica è stata indotta a credere che il lato cavalleresco della guerra è stato macchiato esclusivamente dalle azioni dei paesi dell'Intesa, in particolare nel caso dell'incidente della Baralong³⁴... La maggior parte della popolazione è realmente convinta che la Germania abbia combattuto esclusivamente per la propria difesa e che la guerra sia stata iniziata dalla Russia... *Praticamente l'unica "barbarie" di cui si parla è quella del blocco,* e probabilmente, quando si presenteranno alla Germania le richieste di indennizzo per le vite e le proprietà distrutte ci si troverà di fronte a una contro-richiiesta basata sulla perdita di vite umane tra la popolazione civile, la perdita di attività economiche, ecc. che si possono far risalire alle condizioni create dal blocco...

Ad una riunione del consiglio dei disoccupati la questione ci fu posta in questo modo: "Noi lavoratori non abbiamo mai voluto questa guerra. Come classe noi eravamo assolutamente contrari. Noi condanniamo i responsabili della guerra sottomarina, ma non più di quanto non condanniamo la Gran Bretagna per la disumanità di ridurci alla fame insieme alle nostre mogli e ai nostri bambini, proprio ora che può permettersi di essere generosa. A casa ho un figlio che, a causa del blocco, è un perfetto emblema di quello che oggi è la sua patria: soffre di rachitismo. Cosa vi aspettate di ottenere da un paese in queste condizioni? Sicuramente solo il

³⁴ Nave da guerra britannica che agiva da richiamo per i sottomarini tedeschi. Nell'agosto e nel settembre 1915 ne affondò due.

marciame che ci sta mandando in rovina? E quando questo paese andrà in rovina non sarà solo, ci sarà un disordine infernale. Il bolscevismo, facendo leva sulla fame sta sfondando una porta aperta, togliete quest'arma dalle sue mani e avremo la forza di combattere il male".

Capitano C.W. Bell, sulla sua visita a Cassel dal 13 al 15 febbraio:

A Cassel il sistema di razionamento è eccellente ma c'è molta sofferenza...*La Germania è davvero in una condizione disperata per quanto riguarda il cibo. I poveri soffrono in modo orribile... L'organismo di ciascuno ha sofferto così tanto che non c'è più forza di resistenza e, quando ci si ammala, è difficile guarire. La mortalità tra le donne, i bambini e gli anziani è stata terribile negli ultimi anni ed è ancora peggiore oggi. Se gli aiuti non arriveranno presto, la Germania si troverà di fronte alla catastrofe. Sarà la bancarotta, si diffonderanno i furti e il bolscevismo e non solo in Germania. Se si deve suggerire una forma di aiuto, quella migliore potrebbe essere una parziale, se non totale, abolizione del blocco, il cui senso neppure le persone più aperte di mente riescono a cogliere. La Germania è atterrata, assolutamente impotente, non c'è più alcuna possibilità che rappresenti una minaccia per alcuno, ma può facilmente diventarlo se si permette che vada in completa rovina.*

Maggiore A. E. Grasset, decorato, in merito alla sua visita a Francoforte (Oder):

Sono convinto che si stia facendo l'uso migliore delle scorte e il razionamento è attuato nella maniera più efficiente... Penso che solo una nazione altamente organizzata e disciplinata può affrontare il presente stato di cose senza che si verifichi una rivolta. Se non si invieranno generi alimentari nell'immediato futuro, scoppieranno di certo disordini... Se si vuole ridurre la mortalità tra i bambini, gli anziani e gli ammalati, occorre inviare latte, farina di buona qualità e medicine.

Gli estratti riportati in questo volantino sono citazioni letterali da una pubblicazione governativa. Abbiamo indicato in corsivo i passaggi più significativi. Il tuo meglio per spingere il governo a seguire il consiglio dei suoi stessi esperti, ovvero eliminare il blocco e mandare cibo alle madri e ai bambini che rischiano la morte per fame?

Se la popolazione civile inglese fosse altrettanto umana e informata dell'esercito questo abominio sarebbe stato fermato da mesi.

Fermiamo subito il blocco!

È lecito far morire di fame i bambini?³⁵

Il 3 marzo scorso Churchill ha dichiarato: **“Questa arma della fame ripugna alla coscienza britannica³⁶**, un’arma che colpisce prevalentemente le donne e i bambini, i vecchi, i deboli e i poveri dopo che il conflitto è terminato, protratta più del necessario per assicurare giuste condizioni di pace per cui abbiamo combattuto”. La pace è firmata, ma l’arma della fame neppure ora è stata messa da parte. La consegna di 140.000 mucche da latte e 10.000 capre (“le mucche dei poveri”) previste dalle norme del trattato di pace, priverà del latte centinaia di migliaia di neonati, di madri e di bambini piccoli e con tutta probabilità causerà la morte di 600.000 bambini. **“Ogni litro di latte che viene sottratto causerà la morte di un bambino”**. Questo è il verdetto del prof. Starling (intervista del “Daily News”, 15 agosto), illustre medico e fisiologo britannico tornato di recente dalla Germania dove ha compiuto un’inchiesta per conto del nostro governo e che ha contribuito al

Libro bianco governativo che Rivela i seguenti fatti terribili

La carenza di latte in Germania è così grave che al momento non è sufficiente neppure per soddisfare le esigenze più urgenti dei neonati, dei bambini piccoli, degli ammalati e delle madri. Solo i bambini di oltre un anno di età e le persone **gravemente ammalate** (ovvero solo i casi di tubercolosi **conclamata**) possono in generale riceverne $\frac{1}{4}$ di litro (meno di $\frac{1}{2}$ pinta) al giorno.

Il risultato diretto di questa carenza è uno spaventoso aumento dei casi di morte e di malattia. Il prof. Starling afferma nel Libro bianco che la crescita dei bambini “è seriamente compromessa non solo dalla denutrizione delle madri, ma anche dalla insufficienza di latte vaccino... Così, mentre prima della guerra Berlino disponeva di **1.250.000** litri di latte al giorno, ora ne riceve solo **225.000** ... questa mancanza di latte ha gravi conseguenze sulla salute dei bambini, tanto che il tasso di mortalità dei bambini tra i 2 e i 6 anni è aumentato del 49,3% dal 1913 al 1917. La **pressoché completa privazione del latte all’età di tre anni**, e la piccola quantità di burro... causa il rachitismo, diffuso in tutte le classi sociali... Non soltanto è gra-

³⁵ Nella traduzione del Pamphlet ho rispettato grassetti e maiuscole.

³⁶ Nel corso del conflitto Winston Churchill si era espresso ben diversamente; infatti aveva affermato che occorreva “tenere la Germania sotto assedio e indurla alla resa riducendo alla fame tutta la popolazione: uomini, donne e bambini; giovani e vecchi, sani e malati”, citato in Horace Cornelius Peterson, *Propaganda for War. The Campaign Against American Neutrality, 1914-1917*, University of Oklahoma Press, Norman 1939, p. 83.

vemente diminuita la resistenza alle infezioni, ma le generazioni future saranno segnate da numerose deformità ossee causate da questa malattia... **La mortalità tra i bambini dai 6 ai quindici anni è aumentata del 55%...** (p. 9).

Il flagello bianco

Per quanto riguarda l'aumento della tubercolosi, il prof Starling scrive che "specialmente tra i bambini della classe media ci troviamo di fronte a casi di tubercolosi fulminante **con esito fatale nel giro di tre mesi**". Ciò è dovuto all'impossibilità di ottenere quel cibo per il quale hanno le tessere (p. 9). Le morti per tubercolosi sono "aumentate, secondo le località, da 2 volte 1/2 a 6 volte". "La mancanza di latte ha influito gravemente sulla salute dei bambini" (p. 15).

Le testimonianze ufficiali sopra riportate possono essere integrate da quelle di ben noti giornalisti e osservatori.

Corrispondente da Berlino del "Daily Express", 5 maggio 1919: "Ho incontrato decine di bambini di due anni che non avevano mai bevuto latte".

Corrispondente da Parigi del "Manchester Guardian", 15 maggio, citando un testimone inglese affidabile appena tornato da Berlino: "Molti dei bambini nati lo scorso anno non hanno mai bevuto latte, né quello della madre, né quello di un animale. I casi di rachitismo sono numerosi come i ciottoli sulla riva del mare". "I bambini sono in una condizione penosa".

Corrispondente da Berlino del "Manchester Guardian", 26 maggio. "A Berlino ci sono **migliaia di bambini che non hanno mai bevuto latte**" (Egli descrive l'aspetto dei bambini dei quartieri poveri di Berlino "tutto testa e niente corpo, collo sottile e pelle terribilmente grigia").

Le lettere dei membri della Società degli Amici, attualmente in Germania dimostrano quanto abbiano sofferto anche le classi medie. "Il prof. Putter, un medico che ha osservato privatamente molti pazienti, dice che anche nelle famiglie benestanti la tubercolosi sta mietendo numerose vittime. I suoi due bambini scrofolosi non possono avere latte" (16 luglio 1919).

"La tubercolosi è aumentata notevolmente, inizia ad una età inferiore, **e quando fa la sua apparizione, è ormai una sentenza di morte**". Il 25% dei bambini che vivono nelle città sono rachitici, molti non riescono a stare in piedi, le ossa non crescono e saranno per sempre affetti da nanismo" [...]

I bambini austriaci stanno morendo di fame

Ciò che è vero per la Germania lo è in misura maggiore per l'Austria tedesca. Secondo le condizioni di pace l'Austria dovrebbe cedere all'Italia 6.000 mucche. I rifornimenti di latte a Vienna sono calati da 900.000 a 63.000 litri al giorno. Ne

consegue che il latte è disponibile per i bambini oltre un anno di età, i neonati e gli ammalati gravemente non potranno averlo. I medici inglesi che ora si trovano a Vienna ci dicono che una grande percentuale dei bambini sono affetti da tubercolosi e rachitismo a causa dell'estrema penuria di cibo e carburante e a meno che gli Alleati non offrano il loro aiuto, **l'intera popolazione infantile rischia la morte nel prossimo inverno**; gli ospedali sono già colmi di bambini ammalati e morenti per mancanza di latte. [...]

Non è necessario uccidere i bambini

per risarcire il Belgio e la Francia del bestiame che hanno perduto. Nel rapporto ufficiale McDougall scrive: "una soluzione ragionevole sarebbe quella di importare mucche dall'America, dal Canada o da qualche altra nazione per le quali il governo tedesco potrebbe pagare". Questa soluzione è perfettamente praticabile dal momento che attualmente si stanno importando 60.000 mucche da latte dall'America per ricostituire il patrimonio bovino della Francia. Un primo carico è già arrivato (si veda il "Manchester Guardian" del 30 luglio e il "Times" del 19 agosto). Nel caso dell'Austria una soluzione simile è tassativamente necessaria. A Vienna un bambino su tre muore nel primo anno di vita.

Vuoi tu, proprio tu,

SCRIVERE A LLOYD GEORGE O AL TUO CANDIDATO IN PARLAMENTO E SPINGERE LE TUE ASSOCIAZIONI POLITICHE A RIVOLGERE LORO LE PROPRIE PRESE DI POSIZIONE CONTRO UNA POLITICA CHE STRONCA LA VITA A BAMBINI INNOCENTI?

La Wilpf e l'aiuto alle vittime del nazismo (1942-1944)

a cura di

Bruna Bianchi

Nelle pagine che seguono riproduciamo in versione originale inglese due documenti sul tema degli aiuti alle vittime del nazismo: la lettera inviata il 27 novembre 1942 da Emily Greene Balch, presidente della Women's International League for Peace and Freedom (Wilpf), a Stephens S. Wise¹, presidente del World Jewish Congress, e il pamphlet a cura di Mercedes Moritz Randall, *The Voice of Thy Brother's Blood*, pubblicato a Washington nel febbraio del 1944 a cura della Wilpf.

Scrivendo a titolo personale al rabbino Wise, ma sicura di interpretare i sentimenti diffusi nell'organizzazione, Emily Greene Balch esprimeva tutto il proprio senso di colpa per non aver prevenuto né alleviato la tragedia della guerra e dello sterminio e per non aver saputo elaborare alcun metodo di resistenza nonviolenta². La Wilpf, pertanto era corresponsabile dei mali che si erano abbattuti sul mondo.

Balch concludeva la sua lettera riaffermando la propria volontà di "lavorare attivamente" affinché in futuro gli orrori dei campi di sterminio sarebbero stati impensabili.

Sarà Mercedes Randall, presidente della sezione Wilpf di Manhattan³, a fare appello all'opinione pubblica americana per un aiuto concreto alle vittime del nazismo con la pubblicazione di *The Voice of Thy Brother's Blood*, diffuso in 125.000 copie⁴. Introdotto da Harry Emerson Fosdick⁵, pacifista e predicatore protestante,

¹ La lettera è riprodotta in Mercedes M. Randall, *Beyond Nationalism: The Social Thought of Emily Greene Balch*, Twayne Publishers, New York 1972, pp. 194-196.

² Gertrude Baer – rappresentante della Wilpf presso la Società delle Nazioni – in una lettera circolare del giugno 1941, dopo aver ricordato l'invito più volte rivolto da Jane Addams all'organizzazione a prevedere "nei minimi dettagli" metodi di resistenza nonviolenta per opporsi alla tirannia e ai massacri, scriveva che la Wilpf in questo ambito aveva "completamente fallito". Gertrude Bussey-Margaret Tims, *Pioneers for Peace. Women's International League for Peace and Freedom 1915-1965*, Allen & Unwin, Oxford 1965, p. 173.

³ Mercedes M. Randall (1895-1977) nacque a Guatemala City da padre americano. Laureatasi in Storia presso la Columbia University, aderì alla Wilpf fin dal suo sorgere e all'interno dell'organizzazione ebbe incarichi di rilievo. Fu la prima biografa di Emily Greene Balch (presidente della Wilpf dal 1935 e premio Nobel per la pace nel 1946): *Improper Bostonian: Emily Greene Balch, Nobel Peace Laureate, 1946*, Twayne Publishers, New York 1964. Ella curò inoltre una raccolta di scritti di Balch dal titolo: *Beyond Nationalism*, cit.

⁴ Lo menziona il figlio in un ricordo della madre consultabile in internet all'indirizzo: <http://freepages.genealogy.rootsweb.ancestry.com/~knower/mercedesmoritzrandallcareer>.

era il primo pamphlet apparso negli Stati Uniti in cui si offrivano le prove delle dimensioni dello sterminio, si indicavano le vie concrete per l'azione a favore dei perseguitati, si denunciava l'immobilismo del governo americano che non vedeva nell'impegno per trarre in salvo le vittime del nazismo un interesse prioritario per la nazione. Le leggi sull'immigrazione, infatti, non erano state mutate, né si era compiuto alcuno sforzo per accogliere un maggior numero di ebrei sulla base di quelle stesse leggi. Nel dicembre 1942 – sottolinea Randall – il presidente Roosevelt e il Ministro degli esteri britannico Antony Eden avevano rilasciato una dichiarazione congiunta in cui si riconoscevano gli orrori dei campi di sterminio, si prometteva la punizione, ma non veniva fatta alcuna menzione alla necessità di adottare misure pratiche per l'aiuto immediato alle vittime.

L'opuscolo – riconosce Randall – affrontava questioni che nel maggio del 1943 erano già state al centro di quello di Eleanor Rathbone, *Rescue the Perishing*⁶.

Gli scritti della deputata britannica e della *wilpfer* guatemalteca⁷ hanno posto i governi e l'opinione pubblica delle due maggiori democrazie di fronte alla questione della responsabilità individuale e collettiva in politica e hanno posto in primo piano una tragedia, quella delle deportazioni, delle espulsioni e dello sterminio che i governi democratici tentavano di occultare dalla scena politica e dalle coscienze.

Le loro voci si levarono al di sopra delle ragioni della guerra e della politica comunemente intesa per affermare il valore morale e politico della compassione e dell'aiuto, le uniche basi sulle quali si sarebbe potuto costruire una nuova convivenza umana.

Emily Greene Balch, *Letter to Rabbi Wise, November 27, 1942*

Dear Rabbi Wise,

As honorary international President of the Women's International League for Peace and Freedom I am taking it upon myself, unauthorized, to write to you, and through you to all Jews, on behalf of the members of our international family who in every country, from New Zealand to Finland, are suffering from the feelings that I am so inadequately trying to express.

Our boundless horror, sympathy and grief cannot be put into words, as we think of those who are being murdered in masses and of those who while in personal safety are tortured by anxiety and horror over the fate of those near and dear to them.

⁵ Harry Emerson Fosdick (1878-1969), che nel 1917 aveva giustificato il primo conflitto mondiale sulla base dell'idea della "guerra giusta", a partire dal 1923 fu attivo nei movimenti pacifisti. Nel 1934, nel sermone *My Account with the Unknown Soldier*, fece voto solenne di non appoggiare mai più la guerra. Durante il Secondo conflitto mondiale continuò a condannare la guerra dal pulpito e sostenne Vera Brittain nella sua campagna contro i bombardamenti di massa. Harold Josephson (ed.), *Bibliographical Dictionary of Modern Peace Leaders*, Greenwood Press, Westport-London 1985, pp. 293-294.

⁶ Si veda la traduzione dell'opuscolo di Rathbone in questa stessa rivista, n. 12, 2010, pp. 163-178.

⁷ Per molti versi le due donne erano assai distanti. Sui rapporti tra Eleanor Rathbone e il pacifismo femminista nel corso della Seconda guerra mondiale si veda il mio *Eleanor Rathbone e l'etica della responsabilità. Profilo di una femminista (1872-1946)*, Unicopli, Milano 2012, pp. 153-163.

I want to express also our admiration for the heroic constancy of Jewish endurance and the noble freedom from the futility of hatred and thoughts of revenge, of which Jews have given such noble examples.

We are borne down by the sense of the powerlessness not only of individuals but of the most powerful governments to stop these unexampled cruelties. But most of all those of us who are not Jews are oppressed by a sense of our own responsibility, for we too are guilty. We are all answerable in part for the development of a state of things where the moral insanity of Hitler Germany was possible. And for a state of things where the civilized world can find no better way out than competition in reciprocal slaughter and destruction. We were not ready in time with any other method than this slow and cruel one.

When matters had reached a point where prevention of these wrongs was no longer possible we might still have done far more to alleviate them than we have done, both in the way of welcoming refugees to this country on an adequate scale and by adequate contribution to relief. We have been far too un-understanding, cold-hearted and self-regarding.

Neither have we kept ourselves clean of the contagion of the destructive feeling of race *prejudice*. *Nostra culpa, nostra maxima culpa*.

Even in this dark hour we can believe – or if we cannot believe we can hope – that in spite of everything we are on the way to liberation from race prejudice and that the day is coming when such cruelties, as those now going on in Poland and elsewhere may be unthinkable. And we can not merely hope, we can work actively in many ways to bring that day nearer.

Yours in deepest fellow-feeling Emily G. Balch

Mercedes Moritz Randall, *The Voice of Thy Brother's Blood. An Eleventh-Hour Appeal to All Americans*

Foreword by Harry Emerson Fosdick

This pamphlet contains a brief factual statement concerning one of the most appalling tragedies of all history, now taking place in Europe, along with an appeal for action to save as many as may yet be saved from the starvation and slaughter that threaten them. Accustomed as we have become in recent years to monstrous deeds and ghastly suffering, no one can read this statement unmoved. It is a vivid presentation-compiled with painstaking care and phrased with restraint of the essential facts concerning the catastrophe which the Jews of Europe are enduring now.

To the Christian conscience of America in particular I commend the reading of this statement. What we can do may be but little in comparison with the vast wrong irretrievably done already, but at least that little we can do now; and later, with opening doors of opportunity as military victory comes, we can do much more. If however we are to bring help in this tragedy, we must care enough to face the facts about it. The endeavor of the Nazis to exterminate the Jews of Europe is a grisly

business, so diabolical in its conception and hideous in its execution, that for us to sit in any balcony of comparative comfort watching it, without doing anything to help, is to deny everything that we as Christians profess.

This pamphlet presents at least some things that can be done.

It is not a plea for vengeance; no vindictive retribution will bring back the lives that have been destroyed. It is a plea for compassion and humaneness, generosity and constructive statesmanship, to save as many as may yet be saved from the awful hell that still confronts the Jews of Europe. To the Women's International League of Peace and Freedom we owe a debt of gratitude for this succinct and forceful statement of one of the most urgent matters of our time. May the response of our people and our government be commensurate with the tragic need! [3].

We Passed by on the other side

When the Nazis leveled to the ground the little Czech village of Lidice, shot the entire male population of three hundred and fifty, deported every woman, scattered all the children, and wiped out, as they thought, the very name of the town, the whole world arose in protest. We were shaken to the very depths of our souls.

Since that day, not one but a thousand Lidices have been reenacted. The dark curtain that hangs over occupied Europe lifts from time to time to reveal the successive acts of a tragedy so stark – so grim – so terrible that the civilized mind refuses to take it in. The butchery of something like three million Jews – three million human beings, three million individual tragedies – is a crime that staggers the imagination. And four million more Jews in Europe are waiting – waiting their turn.

Each day the tempo of extermination is speeded up. Thousands of Jewish victims – citizens of France, Italy, Belgium – are packed into sealed cattle-cars, and either shunted off to die on their feet, without food, water, or elementary conveniences, or else deposited in concentration camps somewhere in the Eastern marshes of Hitler's empire. Of those who survive this ordeal, the strongest are sent to penal labor colonies. The others – the old, the infirm, the women and children – are rounded up for slaughter at human "extermination centers" like cattle in the Chicago stockyards.

These men and women and children are not being put to death for anything they have done, or said, or thought: they are being killed wantonly for no other reason than that they are Jews. The hand of Hitler has lain heavily on other innocent peoples to – on the Poles, the Czechs, the Greeks. They perish in the onslaught of invasion. They are executed as hostages. They are swept by famine. But the Jews of Europe have been reserved for a special fate. *They are the only people that has been singled out by a calculated national policy for total annihilation* [4].

By our standards many of them are not even Jews at all. Some have only one Jewish grandparent. Many, especially in Germany, come from families that have been Christian believers and church members for several generations. Catholics die with the name of Jesus and the Holy Mother on their lips, side by side with orthodox Jews praying for the last time, "Hear, O Israel!". All mingle their blood in the same arena of martyrdom.

Not so long ago, in London, a certain Samuel Ziegelboim, an exile, and a member of the Polish National Council, who had worked untiringly for the rescue of his fellow-Jews in Poland, was found dead by his own hand. There might have been no further record of the life and career of Samuel Ziegelboim, had he not left behind him a letter. This letter was addressed to the late Polish Premier Sikorski. It was also addressed to me – and to you. It reads:

From the latest information received from Poland, it is evident that the Germans, with ruthless cruelty, are now murdering the few remaining Jews in Poland. Behind the ghetto's walls the last act of a tragedy unprecedented in history is being performed.

The responsibility for the crime of murdering the entire Jewish population of Poland falls in the first instance on the perpetrators, but indirectly it falls also on the whole of humanity, the people and the governments of the Allied States which thus far have made no effort toward concrete action for the purpose of curtailing this crime.

By passively looking on at this murder of defenseless millions, and at the maltreatment of children, women, and old men, these countries have become the accomplices of the criminals. From some 3.500.000 Polish Jews and about 700.000 other Jews deported to Poland from other countries, there remained in April of this year only about 300.000, and the murder still goes on.

I cannot be silent – I cannot live – while remnants of the Jewish people of Poland, of whom I am a representative, are perishing.

My comrades in the Warsaw ghetto took weapons in their hands on that last heroic impulse. It was not my destiny to die there together with them, but I belong to them, and in their mass graves. By my death I wish to express my strongest protest against the inactivity with which the world is looking on and permitting the extermination of my people.

I know how little human life is worth today; but, as I was unable to do anything during my life, perhaps by my death I shall contribute to breaking [5] down that indifference of those who may now – at the last moment – rescue the few Polish Jews still alive from certain annihilation.

My life belongs to the Jewish people of Poland and I therefore give it to them. I wish that this remaining handful of the original several millions of Polish Jews could live to see the liberation of a new world of freedom, and the justice of true socialism I believe that such a world will come and such a Poland will arise”.

The newspaper story added: “This was the letter. It suggests that possibly Samuel Ziegelboim will have accomplished as much in dying as he did in living”.

This pamphlet is written in the hope that some of these remaining Jews may yet be saved. No individual and no government is powerful enough to save all these lives, or perhaps even a large proportion of them. But it is not impossible to rescue several thousands, or even tens of thousands. And every human individual, with his unique personality, is worth saving.

We who issue this appeal are members of an organization of women to whom the anguish of their fellow-humans across the sea has become unbearable. We feel their fate is bound up with our own. We cannot remain silent when such things happen, or the very stones will cry out. “The voice of thy brother's blood crieth unto me from the ground”. Pity, however vast, is not enough. Pity must be translated into action, and into effective action.

This pamphlet is addressed to you, American men and women, proverbially humane, generous and clear-sighted. It is addressed to you, fathers and mothers of the nation; to you, ministers and teachers; to you, business men, workers and farmers, who are engaged in waging a war for the right of men everywhere to live, to all

who constitute the great-hearted American public. You are asked not to be content with eloquent condemnations. Expressions of sympathy which lead to no attempts at rescue become a hollow mockery in the ears of the dying.

We believe that our record of seeming inhumanity and inaction [6] is due in part to the fact that the American public is not even today fully acquainted with the facts. Americans still do not realize the extent and horror of the special tragedy endured by the Jewish people in Europe, the desperate urgency of their need for help and our responsibility to offer them at least a temporary asylum.

We believe that our indifference arises also from the lack of that imagination that is the core of moral sensitivity. Perhaps we have succumbed to the insidious blunting process of war, which dims the perceptions and deadens compassion. We cannot grasp the sum-total of so much human misery.

How to Exterminate a Whole People

The story of what has happened to European Jewry will probably never be known – certainly not till the end of the war. Some of its most terrible pages are being written as you sit reading these words.

According to the best available estimates, based partly on governmental reports, some *three million Jews of Europe have perished* since the war began four years ago. Out of a former Jewish population of 8.250.000 in the areas at present occupied or dominated by the Nazis, there now remain a little over 3.300.000 Jews. Of those who escaped, some 1.800.000 were evacuated into the interior of the Soviet Union, and about 180.000 have migrated elsewhere. But probably 3.000.000 are dead. About 230.000 – 8% of the Jewish dead – have fallen in actual warfare. *The others died because they were Jews.*

The systematic mass extermination began as early as September, 1942. It was achieved through deliberate means: planned starvation, forced labor, mass deportation, pogroms and methodical murders.

You have heard the words “planned starvation”. Do you know what they mean – you who complain about rationing? They mean [7] that the Jews are not even permitted to starve on the same basis as the rest of the conquered populations. They are allowed less than half the food granted to the Poles or Belgians, or about twenty per cent of what Germans get. Jews receive none of the essential protective and vitamin foods: no meat, no fish, no poultry, no milk, no cheese, no butter, no eggs, no white flour, no vegetables, no fruits, no fruit juices. The weekly ration for Jews in Polish ghettos amounts at best to a pound of black bread, two ounces of so-called jam or marmalade, an ounce of sugar, and perhaps a few potatoes. They may use their ration cards only at restricted times, often not until the goods are exhausted. They are forbidden to buy food outside the ghetto or even to accept gifts of food from compassionate neighbors. Little hunger-crazed Jewish children who tried to slip past the Gestapo guards have been shot on the spot. In 1941 the death rate of Jewish children in the Warsaw ghetto was thirty times as high as among Polish children. Typhus and tuberculosis raged. “If there only were this soup”, wrote one of the Jewish laborers who had been promised soup in addition to the black bread which was all he and his fellow stone-quarry workers received.

The Cold Facts

Exact figures are impossible for the duration. The best estimates run:

In Poland, with a pre-war Jewish population of 3.300.000, probably no fewer than 1.600.000 Jews have been killed.

Of the 525.000 Jews living in Germany when Hitler came to power it is estimated that only some 5.000 still remain in the country. About 75.000 perished in the course of deportation; some 25.000 were killed or committed suicide in concentration camps; 10.000 are still in France, Belgium and Holland, awaiting deportation to the East; and 75.000 German Jews may still be alive in the [8] ghettos and labor camps of Poland and occupied Soviet territory. The rest, about half of those originally in Germany, have migrated.

In Rumania, which had a Jewish population of about 850.000, some 230.000 have perished.

In Norway, out of 1.400 Jews, all have been deported or have fled; not one remains.

In Denmark, only the other day the 5.000 Jews fled and were rescued by Sweden.

What the world has lost in brilliant minds and valuable personalities we shall never know.

This is *the manner* in which three million European Jews lost their lives:

Some 1.700.000 were victims of organized massacre and pogroms. Starvation and its consequences account for about 750.000 Jewish lives – a conservative estimate. In Warsaw, during 1941 alone, there perished 47.000 Jews, or nearly ten per cent of the total Jewish population.

Deportations have taken nearly 350.000 additional lives. Obersturmführer Hiege, Himmler's expert for deportations, stated in 1942 that thirty per cent of the deportees perish en route. Since many Jews are deported from one locality after another, the percentage of casualties is even higher.

These are the figures. While not exact, they give some sense of the vastness of the tragedy. They are not given for the sake of atrocity-mongering. They are not given in order to stir up hatred against the Germans. For better or worse, the Germans have tended to that themselves. With vengeance or the desire for vengeance and retribution, those who are issuing this pamphlet can have no part. Whether a passionate demand for retribution, such as seems to have been made an official policy of the United Nations, is good for our own souls, is a matter worth pondering. But it is wholly irrelevant to the question at hand. Whatever the exaction of retribution may do to the guilty, or to ourselves, it will not right a single [9] wrong, or bring one murdered child back into the sunlight. And it is dear that the threat of retribution is having no effect whatever upon those against whom it is being made. It is easy, all too easy, to justify our reluctance to do what is our dear moral duty to-day, by means of dire threats of what we are going to do to the wicked tomorrow. It may help our feelings to contemplate bringing the criminals to justice in the future. But for the problem with which we are here passionately concerned, retribution will in the nature of the case be both too little and too late.

We have here one purpose and one only: the desire to save as many as possible of our tortured and threatened fellow human beings as we can. We should like to approach the problem in the spirit of those Quakers who come into a situation of havoc, caused by the blunderings and ineptitudes of men, not to pass judgment, not to condemn, but simply to promote human life and to relieve human suffering. There is neither victory nor defeat to a problem – there is a solution.

The Story Behind the Figures

Still the refugees stream over the borders, without passports, without guarantees, without means. Night by night the precarious process of escape continues, over the Pyrenees in bitter weather, by foot, into Spain; over the snowy passes of the Alps to Switzerland; across the Black Sea in unseaworthy ships to Turkey. Many refugees have found themselves trapped for a second, a third, and even for a fourth time. Children, hidden in knapsacks during night crossings over frontiers, have been sometimes given sedatives to keep them quiet while passing Gestapo guards.

Here belong the sagas of the Wandering Children. Little ones from two to five years old were found in Paris after the brutal round-ups, in streets, cellars and abandoned rooms. There was no way of identifying them. They were deported – “destination unknown”. Girls and boys of ten and eleven, orphans of deported [10] refugees or of concentration camp suicides, wandered entirely alone through the Low Countries, making their way into France. They had been told by desperate parents “to walk south and keep on walking”, till they reached the demarcation line. Most heartbreaking of all was the fate of the five thousand Jewish children on special “children’s rescue visas”. After agonizing setbacks, several hundred were escorted to Marseilles, to embark for America and freedom. They were examined by physicians, pronounced fit for emigration, and after further suspense five hundred exit permits were finally granted by the Vichy government. At that very moment the American and British landed in North Africa and the Germans raced into southern France, cutting off every road of escape. Thousands of Jewish mothers and fathers, assuming that they survive, will never know what became of their children. Thousands of children will never know who their parents were.

Here too belong the odysseys of the refugee ships, sailing from port to port in vain, hoping to unload their cargoes of desperate human beings. Here belong the stories of the floating death-houses on the Danube. Most familiar is that of the steamship *Struma*, the Rumanian boat equipped for 120 people which set out in midwinter with 769 Jews, 300 of them women and 149 children, bound for Palestine. The engine had been salvaged from the bottom of the Danube, the radio was out of order, there were no lifeboats, no water supply, no heating. After repeated breakdowns and repairs, the ship reached Istanbul. Since the passengers had no permits to enter Palestine, permission to land was refused by the Turkish government. The *Struma* turned back. A few hours later she blew up, and the passengers went to their deaths in the churning, oil-flaming waters of the Black Sea. There was one survivor. Shortly thereafter, the British authorities gave permission to admit the children under sixteen to Palestine. It was too late [11].

What the United Nations have already done

Until December 17, 1942, little of what was happening to the Jews reached the general public. On that day the first international action was taken in a United Nations declaration denouncing Hitler's oft-repeated intention to annihilate the Jewish people of Europe. President Roosevelt for the Americans and Foreign Secretary Eden for the British issued a joint statement. This gave recognition to the unique martyrdom endured by the Jews of Europe, and to the special problems which this martyrdom presented.

From all the occupied countries, Jews are being transported in conditions of appalling horror and brutality to eastern Europe.

In Poland, which has been made the principal Nazi slaughter house, the ghettos established by the German invader are being systematically emptied of all Jews except a few highly skilled workers required for war industries.

None of those taken away are ever heard of again. The able-bodied are slowly worked to death in labor camps. The infirm are left to die of exposure and starvation or are deliberately massacred in mass executions.

The number of victims of these bloody cruelties is reckoned in many hundreds of thousands of entirely innocent men, women and children.

The above-mentioned governments [United Nations] and the French National Committee condemn in the strongest possible terms this bestial policy of cold blooded extermination. They declare that such events can only strengthen the resolve of all freedom-loving peoples to overthrow the barbarous Hitlerite tyranny.

They reaffirm their solemn resolution to insure that those responsible for the crimes shall not escape retribution and to press on with the necessary practical measures to this end.

The reading of this statement in the British House of Commons was followed by an impressive demonstration in which every member arose from his seat and stood in silence.

Some three months later, on March 9 and March 18, 1943, both houses of the American Congress adopted a resolution reading:

These brutal and indefensible outrages against millions of helpless men, women and children should be, and they are hereby, condemned as unworthy of any nation or any regime which pretends to be civilized.

The dictates of humanity and honorable conduct demand that this inexcusable slaughter and mistreatment shall cease and it is the sense of this [12] Congress that those guilty, directly and indirectly, of these criminal acts shall be held accountable and punished in a manner commensurate with the offenses for which they are responsible.

It is worth noting that in both these statements the "practical" measures promised were for punishment and retribution, not for rescue or immediate aid.

In contrast to these expressions of outraged feelings was the following resolution passed by the House of Lords on March 23, 1943, on the motion of the Archbishop of Canterbury:

In view of the massacres and starvation of Jews and others in enemy and enemy-occupied countries, this House desires to assure His Majesty's Government of its fullest support for immediate measures, on the largest and most generous scale compatible with the requirements

of military operations and security, for providing help and temporary asylum to persons in danger of massacre who are able to leave enemy and enemy-occupied countries.

Meantime the massacres and deportations have continued, and thousands of Jews have fallen into graves they were forced to dig for themselves. The warnings of retribution have had no deterrent effect whatever on the Nazis. On the contrary, they have been an incentive for the Nazis to redouble their efforts to win the war and to involve so many other Germans with them in their moral guilt that retreat and surrender would be unthinkable.

The statement on atrocities contained in the Moscow Agreement signed by President Roosevelt, Prime Minister Churchill and Premier Stalin makes no specific mention of the Jews, but promises to pursue the guilty "to the uttermost ends of the earth and deliver them to their accusers". The Jews are still dying.

How the British People Feel About It

In Britain public opinion is far ahead of governmental action. The Church in particular has been outspoken in urging bold and swift measures of rescue. The Archbishops of Canterbury, York and Wales, speaking for the entire Anglican Episcopate, called [13] on the British Government "to give a lead to the world in finding immediate refuge territories within British Empire", and declared that "it is the duty of civilized nations, whether neutral or allied, to exert themselves to the utmost to provide sanctuary for these victims". The Anglican appeal was immediately endorsed by Cardinal Hinsley, spiritual leader of Britain's Roman Catholics.

These Christian leaders have realized that Hitler's attack on the Jews is really an attack on the democratic way of life, an attack on the whole Hebrew-Christian tradition, an attack on religion itself. The Jew, with his belief in the innate dignity and worth of every human soul, is the living symbol of the doctrine of human equality and of the inalienable rights of man. This doctrine is in eternal conflict with the Nazi conception of a hierarchy of men and of races. The Nazis' war against the Jews, therefore, is a war against the basic ideals of any Christian civilization.

British public Opinion has been further stirred by articles in the daily papers, and by the moving pamphlet, *Let My People Go*, written by the British author and publisher Victor Gollancz. Another effective pamphlet, *Rescue the Perishing*, was written by the distinguished member of Parliament, Eleanor F. Rathbone, and issued by the National Committee for Rescue from Nazi Terror. Letters in the London *Times* have borne such signatures as those of Gilbert Murray, Harold Nicolson, Bernard Shaw, R. H. Tawney, Beatrice Webb, Lady Rhondda, and Lord Sankey. The interest in practical action has not been restricted to any one group. A Public Opinion poll, taken in March, 1943, indicated that 78% of the public wanted the government to accept refugees able to escape from occupied Europe. Most significant of all, as showing the extent of the responsible support for measures of rescue, was the cable sent to Secretary Eden in Washington just before the Bermuda Conference. The 206 signatures, collected in three days, included those of four Archbishops, the leaders of nearly every religious denomination, the Lord Mayors of almost [14] every large city, the heads of many of the Oxford and Cambridge colleges, the Chancellor and Vice-Chancellor of nearly every university in England,

Scotland and Wales, many labor and trade union leaders, and many of those most famous in science, literature, music and the arts. The cable read:

With reference to the forthcoming Anglo-American Conference on massacre of Jews and others by Nazis, we assure you of the fullest support of public opinion in this country for treating problem as one of extreme urgency calling for immediate and boldest measures of rescue. *British conscience so deeply stirred that country prepared for any sacrifice consistent with not delaying victory.* We hope that the great opportunity afforded by your visit may be used for the speedy achievement of definite results.

“No message”, adds Eleanor Rathbone, “more strongly worded or more weightily signed has, perhaps, ever been dispatched to a British statesman abroad”.

As a result of this, great pressure of an aroused British public opinion, Britain has admitted since 1940, in spite of the dangerous scarcity of food and housing, some 75.000 refugees – as many as came in the years before the war.

How the American People Feel About It

There has been no American poll of opinion comparable to the British one; but public feeling in the United States appears to have been less strongly stirred than in Britain. This is partly because we are farther from the scene of the tragedy, and partly because in such matters we Americans “haven’t got the habit of it”.

So far the advocates of immediate action here have been recruited chiefly from the Jewish groups. For two years our statesmen made no public mention of the mounting slaughters in Europe. We acknowledge with shame that it was left for a distinguished delegation of American Jews, in December, 1942, to call the attention of the President of the United States and Secretary Hull to the accounts of the massacres in Poland and elsewhere.

Most of the efforts to mitigate Jewish suffering abroad and to [15] urge acceptance of a substantial number of Hitler’s victims upon our shores have been made by Jews themselves. They have worked through their various organizations and more recently through the American Jewish Conference, the most representative body of American Jewry. The voice of Christian America has not yet spoken in unmistakable accents of moral leadership. The faith of the great American Jewish community in the justice, the humanity, and the essential Christianity of their fellow-Americans must be deeply wounded. We can only guess at the mute anguish in each Jewish heart as the Christian turns and passes by on the other side.

There have been some outstanding exceptions. The American Friends Service Committee (Quakers), several organizations for refugee service, the Federal Council of the Churches of Christ in America, have been working quietly, both here and abroad, at the day-by-day processes of providing affidavits of support, procuring visas, finding means of transportation, and transacting the thousand and one delicate and complicated negotiations necessary to release each single refugee. There have been valiant articles and editorials, like those of Freda Kirchwey and Dorothy Thompson. The “New Republic” devoted an entire supplement to its issue of August 30, 1943, to *The Jews of Europe and How to Help Them*. There have been public meetings, beginning with the huge demonstration under joint auspices in Madison Square Garden, New York City, on March 1, 1943. Anne O’Hare

McCormick wrote of this meeting that “the shame of the world filled the Garden that night”.

The Christian churches of America joined in a Day of Compassion on Sunday, May 2, 1943, The Federal Council of Churches, the Church Peace Union, and the World Alliance for International Friendship through the Churches have issued excellent leaflets reviewing the situation and suggesting steps for releasing the Jews. The National Conference of Christians and Jews has published *Christians Protest Persecution*, a compendium of statements made by church leaders in America and abroad. The executive [16] committee of the Christian Council on Palestine has recommended eight steps as specific solutions for a tragic problem.

Slowly the Christian world in America is taking up the challenge flung to it by Hitler.

Reaction in the Smaller European Countries

The shining examples of some of the smaller European countries have broken through the blackness of our time like beacons of light giving promise of better days to come. The Swiss people, living under the shadow of the Hakenkreuz, have been magnificent in their outspoken opposition to anti-Semitism. Since the war began they have received over 60.000 refugees – in spite of the food difficulties in a tiny country cut off from the sea and entirely surrounded by Nazi territory. Holland, Belgium and Luxembourg before the invasion welcomed numbers out of all proportion to their own size and population. Only recently the Swedish Government won the undying admiration of all freedom-loving peoples by protesting, with greater official candor than has been ventured by any other government, the persecution of the Jews of Denmark, and by offering them free asylum in their time of dire need. The deportation ships were waiting in the harbor of Copenhagen ready to take them towards Poland. With the help and connivance of Danish officials and of the Danish people, and with the backing of the Swedish Government and people, about 6.000 Danes (5.000 of them Jewish) fled secretly and by night across the Sound separating Denmark from Sweden, in every kind of boat available. The physicist Niels Bohr, Nobel prize-winner, was one of the Danish Jews who escaped to Sweden in a rowboat.

The Bermuda Conference of April, 1943

Mounting public indignation against the absence of governments measures was probably responsible for the calling of the Anglo-American Conference on Refugees in Bermuda on April 19, 1943 [17].

It was definitely announced by Secretary Eden that no practical measures would be taken – that the conference was to be “exploratory in character”. The island cho-

sen as the meeting place was remote. The discussions were confined to official delegates of the two governments and took place behind closed doors. The press was not admitted. No government in exile was invited to send an observer. The Russian Government, tens of thousands of whose citizens have been murdered in occupied territory, was not represented. The Jewish organizations of America and Britain were denied access to the conference. Great international bodies like the International Red Cross, which could play an important part in the work of rescue, were not called into consultation. No representative of labor was present.

While no official report of their decisions has been made public, it is known authoritatively that the delegates decided that large scale movements of people from Nazi-controlled Europe were impossible under war conditions. Only military victory, they agreed, could help the masses of Nazi victims. Above all, the conference did not see its way to recommending that the governments unlock their doors to the entry of additional refugees, even on a temporary basis.

The difficulties confronting the Bermuda Conference are not to be underestimated. But we cannot help wondering whether the decisions might not have been different if the delegates had had wives, children or parents among those living in darkness and pain in the death houses of Europe.

The Fear of Increasing Anti-Semitism

Behind the reluctance of government circles to take action, behind the reluctance of private groups, is the fear, expressed or unexpressed, that the admission of more Jews into the United States will increase our already growing anti-Semitic prejudices. This is too intricate a problem to dwell on here. Anti-Semitism is [18] spread by contagion from Hitlerism, and is unworthy of the American people.

But it should be pointed out what a small proportion of our population numerically is Jewish. In this great country of ours, with its 132,000,000 people, only 4 and 3/4 million are Jews – a little over 3 1/2%. Those who think that perhaps Hitler may have had some justification in fearing that the Germans might be dominated by the German Jews, should remember that at no time among the 70 million inhabitants of Germany before 1938 were there more than 600,000 Jews – one per cent of the population. And in a world of over two billion souls, with 400 million in China and 350 million in India, there are scattered in the countries of the Diaspora a tiny handful of 16 million Jews in all – less the three million whose lives may have just been snuffed out by the Nazis. It is well to remember these figures when the Nazis at our own hearths start their whispering.

What Can Be Done?

Tremendous obstacles stand in the way of any program for the immediate rescue of European Jews. If we are to accomplish anything, we must be realistic. Reluctantly we must face the fact that there is very little possibility that the Jews in Poland and German-occupied Eastern Europe can be helped by anything which the United Nations, humanly speaking, can hope to do. It is extremely difficult to con-

ceive conditions under which their governments would be at present willing to negotiate with the Nazis.

But this does not mean that nothing can be done. Many Jews are escaping from Nazidom to neutral countries, to Spain, Switzerland, Sweden, and Turkey. Many are fleeing to the Balkan lands. There is today more hope that pressure can be brought upon the German satellite countries, now only too anxious to escape the consequences of their long subjection. If those Jews who have already [19] found a refuge outside the German lines could be taken care of or transported elsewhere, there would be more room to receive new refugees.

At just this point we encounter the hurdles of apathy, indifference and short-sighted self-interest, on the part of our own peoples.

How can we encourage the Jews to flee from Hitler unless we are willing to offer them asylum ourselves, at least a temporary refuge? How can we reconcile our own failure to do this much with our professed war aims? Our inaction has been a powerful weapon in the hands of Nazi propagandists. They sneer at our "sanctimonious protests", our "crocodile tears". "For years", they say, "the democratic world has had time to demonstrate its alleged love for Jewry by opening its frontiers to them". Since the outbreak of the war the doors have been closed still more tightly.

Proposals for Action

A number of detailed programs of rescue have been drafted by responsible Jewish and non-Jewish organizations and experts, and submitted to the State Department. In the main they outline the following proposals:

1. Our American immigration laws should be administered so as to place the fewest obstacles in the way of refugees applying for entry into the country under the present quota system.
2. We should provide temporary asylum in this country, under carefully controlled conditions, for political refugees.
3. The United Nations should provide further financial help and food supplies to neutral countries to take care of the refugees there, and should guarantee that their refugee population will eventually find homes in other lands.
4. The British authorities, in the light of the changed military situation, should relax the rigid restrictions placed on Jewish immigration into Palestine.
5. We should consider seriously a program for feeding both [20] needy nationals and refugees in Nazi-held territory, on the model of the successful Greek feeding plan.
6. The United States should set up an official agency specially charged with the task of saving as many of the Jewish people of Europe as possible.

The crucial problem is to provide asylum, permanent or temporary, for those who can escape. We cannot ask others to open their doors while the gates to our own vast territories remain virtually closed. The need for such asylum will not be greatly lessened with the stopping of hostilities. There will be little immediate opportunity even then for repatriating large numbers of people. Large parts of Europe will, for a considerable period of time, remain uninhabitable by Jewish populations.

The rescue of the Jews is both an immediate crisis and a long-range problem. Everything we can possibly do now will save just that many human souls. It will also be a beginning on the long and hard task of trying to atone to the Jewish people for what they have so cruelly been made to suffer. We cannot too soon search our own hearts, and begin to act. The long-range problem offers a supreme challenge to human statesmanship.

1. Improved Administration of Existing American Immigration Laws

It is not widely known that the present methods of administering our immigration laws prevent the admission of many refugees who might enter the United States under the existing quotas. Since 1924 we have had a quota law which allows 153,774 immigrants to enter the country annually. In actual fact, immigration has dwindled from year to year to a point where it is now practically insignificant. For the year ending in July, 1942, only 28,781 immigrants were admitted. Of this number only 11,153 came from Europe, under the quota system; the rest came from Canada and [21] Latin-America. *About half a million more immigrants could have been admitted since the war began*, without increasing the total number allowed under the law, had Congress been willing, or had public opinion compelled it to act. No one knows how many thousands have been condemned to the charnel-houses of Europe by the legalistic policy of our government.

The technical process of admitting each individual immigrant in war time is so hedged about with complicated restrictions and executive orders, that the visa, when finally granted, often comes too late. Large numbers of refugees who were awaiting visas in France before the complete German occupation of November, 1942, were doomed by this delay. One refugee wrote: "I needed a piece of paper to save two lives, and I did not get it".

This does not mean that our officials are hard-boiled or merciless. But they operate within the framework of the law. It is not a question of amending immigration laws that have been passed by Congress (though that too could be done if public opinion demanded it) but of urging that they be interpreted and applied in a humane and liberal spirit. If there is danger that spies might slip in disguised as refugees, all could be detained in camps for a full investigation. The number of doubtful cases admitted has proved very small.

There is a widespread opinion that any efforts at rescue would be fruitless because there just is not any transportation available. This is contrary to fact. Neutral Spanish and Portuguese ships are making regular voyages to the Western hemisphere. For the most part they come in with their passenger quarters practically empty. Transportation accommodations are today far in excess of the number of visas being issued.

2. Temporary Asylum

In line with a more generous policy of administering our present immigration laws for the duration of the war is the resolution [22] introduced by Congressman Samuel Dickstein (H. J. Res. 154, Sept. 14, 1943), which urges the temporary admission of political and religious refugees. "Despite the emphasis on "temporary", such a resolution is not likely to find smooth sailing in Congress, but it is well to remember that such diverse groups as the National Democratic and Republican Clubs and the American Federation of Labor have recently declared themselves in favor of temporary asylum outside the quota. The resolution to this effect adopted by the American Federation of Labor at its recent convention is particularly significant because the Federation speaks for a large body of workers who ordinarily might fear an over-glutting of the labor market in the post-war world. Though they were reassured by the stress on the word "temporary", nevertheless the unanimous passage of the resolution indicates a heartening breath of spirit. Organized labor in general resents the libel that it is the workers who bar the lifting of restrictions. The Canadian Trades and Labor Congress, the A. F. of L., and the heads of the C. I. O. have emphatically declared themselves for temporary asylum in words which leave "no doubt as to their sympathies or their willingness to help"⁸.

Our example would undoubtedly help to liberalize the immigration procedures in the various Latin-American countries.

3. Financial Help and Guarantees to Neutrals

If we took the lead ourselves, it would encourage the neutral countries bordering on Nazi-occupied lands to receive even more refugees "than they have already generously welcomed. These neutral countries should receive further assurances of financial help and food supplies from the United Nations, and guarantees that their swelling refugee populations will eventually find homes in other lands. It seems that suggestions of this sort were one of the concrete proposals made at the Bermuda Conference. Public opinion [23] should see to it that these suggestions receive implementation and generous support from the United States government.

4. Palestine as an Asylum

It would seem that Palestine, internationally recognized as "the Jewish national home", could be the ideal refuge for many of the dispossessed of Europe. Here is a large Jewish community eager to welcome its brethren, well provided with funds and easy of access from the Balkans. The remarkable success of the Palestinian Jews since the Balfour Declaration of 1917 seems to most American Jews an almost providential answer to the present need of their people for sanctuary.

Palestine is the country to whose protection stateless Jews would seem to have the clearest moral and legal right to appeal, by historic tradition, by solemn pledge and international agreement. Only one obstacle stands in the way. The British Gov-

⁸ From an excellent article by Marie Syrkin, "A Jew to His Fellow Americans", in *Common Ground* for December, 1943 (N.d.A).

ernment has placed narrower and narrower limitations on the number of Jews allowed to enter Palestine. In a White Paper issued in May, 1939, Britain restricted this number to 10.000 a year until April 1, 1944, after which date immigration was to cease entirely. In view of the plight of refugees, 25.000 more could come during this five-year period: 75.000 in all. Even this cruel restriction has been so administered that by September 30, 1943, only some 45.000 had been admitted. Not unnaturally, Jews the world over regard this policy as a clear violation of solemn international covenants.

The reasons for British policy are clear. For over a thousand years Palestine has been inhabited not by Jews but by Arabs, who form part of the great Arab population stretching from Egypt to India. There are still twice as many Arabs as Jews in the country. And under the pressures of the first World War, Britain not only promised the Jews a "homeland" in Palestine, she also promised Palestine to the Arabs.

From the standpoint of British imperial policy, Palestine plays [24] a minor role in the much more important Pan-Arab and Pan-Islam question, which touches the very nerve of empire in India and in Africa. Even before 1933 the Italians, and later the Germans, made it a policy to stir up opposition among the Arabs of Palestine and the Near East to the newly-arrived Jewish immigrants. The British administration found the Jews much easier to "handle" than the Arabs; it was the Arabs who naturally got most of the concessions. This led in turn to the rise of influential though minority groups among the Jews whose extreme demands did not lessen the general tension.

With the jockeying for position up to 1939, and with the outbreak of actual war, appeasement of the Arabs was essential to British interests. The German extermination policy of 1942 coincided with the darkest days of the British Empire. Hordes of refugees clamored for admission to Palestine at the very time Rommel was thundering at the gates of Suez and the Nazis were sweeping into the Caucasus. It seemed that at any moment the whole Arab-dominated Near East might explode. It was a supreme tragedy for the Jews that their bitter need came into violent conflict with the political and military demands of winning the war. Even then, it would have been easier to make Palestine an asylum, had all the parties concerned, British, Arabs, and even extremist Jews, been over the years more reasonable, more far-seeing, less humanly fallible.

But the military and political situation is now greatly changed; the dangers attendant on possible Near Eastern disorder are diminished. It is now possible for Britain to begin to relax the restrictions on Palestinian immigration without endangering her victory in the war. Under public pressure the deadline of April 1, 1944, has in fact been raised. The time has come when effective pressure can take advantage of the altered situation. The American government, without the imperial responsibilities of the British, can exert influence on Britain in support of the legal rights of Jews to enter [25] Palestine. Britain can even begin to enjoy the luxury of keeping her promises; Jews can once more hope for asylum in Palestine. You and I can urge our own government to hasten this process. We need no longer feel that in demanding that more Jews be admitted to Palestine, we are interfering with military necessities.

5. Feeding on the Greek Plan

The Joint Emergency Committee for European Jewish Affairs urged a program of feeding Jews in Nazi-held territory. This would have to be done on the same basis as the feeding of needy nationals of those lands.

The Jewish captives face imminent death by starvation. They are not even permitted the luxury of bread to eat in sorrow. The experience in the case of the Greeks might be a partial answer to German organized starvation of the Jews. The Red Cross is sending food supplies to Greece; effective supervision by a Swedish-Swiss Commission keeps the Germans from diverting the supplies to their own use. Our State Department is authority for the fact that the Germans do not take any of the 19,000 tons of food going to Greece each month. We still have a large surplus of grain; and fat, meat and milk could be brought from South America.

6. An American Rescue Commission-the President's War Refugee Board

Finally, the lack of adequate machinery and personnel partly explains our failure to put into effect any of the promising proposals for rescue. Problems of such epic proportions should not and need not be left to officials and statesmen already heavily overburdened with the administration of a global war. There has now been established an official United States agency specially charged with the task of saving the Jewish and other persecuted peoples of Europe. By executive order President Roosevelt set up on January 22, 1944, a War Refugee Board, consisting of Secretary Hull, Secretary Morgenthau, and Secretary Stimson, "to take [26] action for the immediate rescue from the Nazis of as many as possible of the persecuted minorities of Europe, racial, religious or political, all civilian victims of enemy savagery". An able executive, John W. Pehle, was appointed director. The War Refugee Board, acclaimed as a welcome answer to the plea of American Jewry, needs the co-operation of every American. At this eleventh hour, everything humanly possible should be done. In this task of salvation, speedy action is absolutely essential.

The whole Jewish rescue problem is in a state of constant flux, varying from month to month as the fortunes of the war change. Every governmental proposal that promises to take first steps first should be applauded and supported, and scrutinized for its sincerity and effectiveness. A distinguished group of Americans headed by Justice Frank Murphy of the U. S. Supreme Court has recently faced this responsibility by organizing the National Committee against Nazi Persecution and Extermination of the Jews. The purposes of this committee are:

1. To rally the full force of the public conscience in America against the extermination of the Jews in Nazi-occupied Europe.
2. To support sustained and vigorous action by our government to rescue those who may yet be saved.
3. To recognize and combat hateful propaganda against American citizens of Jewish descent as a powerful secret Nazi weapon.

What Each One of Us Can Actually Do

The heart of the problem is whether *we*, as active citizens in a democracy, care enough, and care deeply enough, to bring our wishes home to our legislators. Governments are not willing to undertake action unless there is a large and influential body of public opinion behind them. Neither do they act in defiance of public wishes. The responsibility of whether or not the War Refugee Board succeeds in its mission rests squarely upon us. The guilt will be ours, if through our indifference, our fears and our [27] prejudices we become accessories to the greatest crime in recorded history – the mass crucifixion of a people.

For the chances of rescuing more than a few depend almost entirely on the atmosphere of public opinion. And *we* are public opinion. Our legislators are our public servants. It is for us to charge them with our deep and anguished concern in this matter. Our officials in Washington are not unfriendly towards these efforts. And there is overwhelming evidence that this cause is very popular throughout the British Isles. The task is now yours and mine.

All the democratic avenues of action are open to us. We can take this matter up in our societies, clubs, lodges, trade unions, and religious organizations. We can make our influence felt in private conversation with our friends and neighbors. We can ask our minister to preach about it. We can send letters to our local papers and ask the editors to write editorials on the subject. We can distribute this pamphlet giving the facts to Parent-Teacher Associations, to social, business, war relief and service clubs.

We must make sure that our two Senators (Senate Office Building, Washington, D. C.), and our Congressman (House Office Building, Washington, D. C.), know how we feel about the matter. Especially we should write to the President, to the Secretary and Under-Secretary of State, pointing out the public interest and the urgency of altering of administration of our immigration laws. Our letters can be a powerful and constructive factor in speeding action. You may be sure that they count.

The letters should be brief and to the point, and should be addressed:

The Hon. Franklin D. Roosevelt
The White House, Washington, D. C.
The Hon. Cordell Hull, The Hon. Edward R. Stettinius, Jr.
Department of State Washington, D. C. [28]

The American Dream: “I Left my lamp beside the golden door”

Our tradition of granting asylum to the oppressed, the persecuted and the hunted of all lands is inextricably woven into the entire pattern of American history. It is a policy that has helped to make us the greatest single power in the world today. Most of us in the United States are here today because in the past the doors were left open and immigration encouraged. The forebears of many who read this pamphlet came here during the last three hundred years as political and religious refugees, refugees from the oppressions, the persecutions and the stagnation of the old world. “We have built a nation out of the thwarted dreams of Europe”. If we give

up our tradition of asylum now, something as important and precious as it is wise will be irretrievably lost in America.

“Nor can any democratic country”, says Dorothy Thompson, “wash its hands of this problem if it wishes to retain its own soul. The very essence of the democratic principle is humanistic; it involves respect for human dignity and human personality; it implies a revulsion against persecution of individuals; it rejects arbitrary edicts. When its capacity for righteous indignation is exhausted by weariness or by callousness, then the democratic principle will die”.

Yes, we are dealing with a huge undertaking, and a difficult one. But it is not nearly so difficult as marshalling the entire genius, energies and resources of a great people for global war as we are doing now. Like all large plans, it needs imaginative insight, inexhaustible energy, and faith in our human capacity to deal rationally with man-made problems. It needs a passionate humanity, backed by a realistic sense of the possible. Above all it needs a gift for practical organization – a capacity we like to think of as the supremely American gift.

For us who issue this appeal, as an organization of women, it is a matter of international housekeeping-an extension of our functions as preservers and fosterers of life [29].

If we fail to feel, to speak, to act, it bespeaks a tragedy more fateful than the tragedy of the Jews. But we must have democratic faith in the ultimate decency of American men and women. We have confidence in the power of America to mobilize to meet the terrible emergencies of our time.

We have passed by on the other side. We passed by when the Nazis first came into power, and the Jews fell among robbers. We passed by when, a year ago, the Jews were stripped and beaten, and left half dead. Shall we pass by now, when the sword is at their very throats? Shall we have to live out our lives with that terrible cry upon our lips, “Am I my brother’s keeper?”

Mercedes M. Randall

Epilogue: to our Jewish fellow-sufferers⁹

Our boundless horror, sympathy and grief cannot be put into words, as we think of those who are being murdered in masses and of those who, while in personal safety, are tortured by anxiety and horror over the fate of those near and dear to them. I want to express also our admiration for the heroic constancy of Jewish endurance and the noble freedom from the futility of hatred and thoughts of revenge, of which Jews have given such admirable examples.

We are borne down by the sense of the powerlessness not only of individuals but of the most powerful governments to stop these unexampled cruelties. But most of all, those of us who are not Jews are oppressed by a sense of our own responsibility, for we too are guilty. We are all answerable in part for the development of a

⁹ Questo *Epilogo* a firma di Emily Greene Balch riprende e amplia la lettera al rabbino Wise poco più di un anno prima.

state of things where the moral insanity of Hitler Germany was possible. And for a state of things where the civilized world can find no better way out than competition in reciprocal slaughter and destruction. We were not ready in time with any other method than this slow and cruel one [30].

When matters had reached a point where prevention of these wrongs was no longer possible, we might still have done far more to alleviate them than we have done, both in the way of welcoming refugees to this country on an adequate scale, and by adequate contribution to relief. We have been far too un-understanding, cold-hearted and self-regarding. Neither have we kept ourselves clean of the contagion of the destructive feeling of racial and religious prejudice. *Nostra culpa, nostra maxima culpa*. From the beginning the method of the Nazis has been to conquer by dividing – by dividing country from country, group from group, man from fellow-man. Even today, in this country, Nazi sympathizers are constantly at work to raise doubts, suspicions and prejudices between one group and another, and especially between Christians and Jews. It is for us to make it emphatically clear that what Hitler is doing to the Jews of Europe has made it forever impossible for this now-familiar Nazi pattern to succeed in America. It has instead brought the great mass of Americans together, through the unbreakable bonds of sorrow and sympathy, and of a common sense of guilt, in the resolve to cast out the last traces of the poison of anti-Semitism lurking in their own hearts.

Even in this dark hour we can believe – or if we cannot believe we can hope – that in spite of everything we are on the way to liberation from all such prejudices, and that the day is coming when such cruelties as those now going on in Poland and elsewhere may be unthinkable. And we can not merely hope, we can work actively in many ways to bring that day nearer.

Emily Greene Balch
Honorary International President,
Women's International League for Peace and Freedom [31].

Presentazione del Report “I had to run away”.

The Imprisonment of Women and Girls for “Moral Crimes” in Afghanistan, Human Rights Watch 2012

a cura di

Silvia Camilotti

Il report pubblicato nel marzo 2012 da Human Right Watch si basa su 58 interviste aperte a donne afgane, incontrate in prigione (34) e in centri di riabilitazione giovanile (24), nonché a figure che a vario titolo ruotano intorno ad esse. Le interviste alle donne, precisa il report, non si sono mai svolte in privato, ma sempre in luoghi che vedevano la presenza di altri detenuti e di personale di servizio. Le domande non hanno mai riguardato le condizioni detentive e le donne erano libere di interrompere l'intervista quando lo ritenevano opportuno.

Il report si incentra sulle donne che sono state punite per aver compiuto “moral crimes”, ossia per aver abbandonato la famiglia (sia essa intesa come quella dei genitori, ma anche quella del marito): il motivo di queste fughe è dato dalla situazione brutale di violenza e sottomissione in cui si sono trovate, che però non giustifica l'allontanamento ma, al contrario, lo punisce. La scelta di HRW di incentrarsi su tale tema si deve al fatto che i “moral crimes” sono evidenti esempi di discriminazione giuridica di donne e ragazze, ma rappresentano anche un ambito che può essere sottoposto a concrete sollecitazioni e riforme al fine di migliorare la condizione femminile.

I dati disponibili sono scarsi, tuttavia HRW stima che nel gennaio 2012 sono state circa 400 le donne incarcerate per “moral crimes”, una cifra che corrisponde a circa la metà del totale delle donne recluse in Afghanistan. La loro reclusione esprime un chiaro messaggio: se lasci la situazione in cui ti trovi per chiedere protezione, la legge ti punirà. Il ricorso alle istituzioni per denunciare soprusi e chiedere giustizia si traduce in un peggioramento della condizione della donna, che viene sanzionata con la reclusione.

Importante rilevare che il primo capitolo del report è preceduto da una serie di fotografie che ritraggono le donne imprigionate permettendo così a chi legge di sviluppare una idea meno vaga rispetto alla loro condizione. Ciascuna immagine è accompagnata da una didascalia che pur nella sua sintesi fornisce ulteriori elementi conoscitivi e chiarificatori circa la condizione delle donne e le ragioni che le hanno condotte in tale situazione di reclusione.

Il report si incentra sulla esperienza di donne accusate di aver abbandonato il nucleo familiare, atto che la Corte suprema afghana ha considerato nel 2010 e nel 2011 crimine punibile. Per “zina” invece si intende il compimento di atti sessuali fuori dal vincolo del matrimonio ed è considerato un atto criminoso dall’articolo 426-7 del codice penale afghano del 1976: tuttavia non vi sono definizioni dettagliate di “zina”, la cui vaghezza giuridica rende le donne maggiormente vulnerabili e accusabili di tale atto. Una donna che abbandona la famiglia subisce quasi di conseguenza l’accusa di “zina”, a differenza degli uomini che, a parità di comportamento, non sono imputati di tale colpa o subiscono pene meno lievi.

Il paradosso in cui vivono le donne descritte in questo report le vede doppiamente vittime: nel momento in cui tentano di fuggire la violenza, allontanandosi dal nucleo familiare e denunciandola, sono accusate di “zina”. Tale gap si traduce inevitabilmente in una intimidazione per le donne che sono scoraggiate dal denunciare gli abusi che subiscono. Inoltre, il fatto che la legge punisca anche chi offre loro sostegno, assecondandole ad esempio nella fuga, rende ancora più insostenibile e solitaria la loro condizione.

Il fatto che una donna violentata sia accusata di “zina”, la trasforma da vittima in colpevole, alimentando ulteriormente quel circuito intimidatorio che scoraggia le donne a denunciare, anzi, le invita a sopportare ogni tipo di abuso. Nonostante la violenza sessuale sia un crimine punito dal codice penale, tuttavia i dati smentiscono l’applicazione della legge e i casi di violenza rientrano nell’ambito del reato di “zina” e dunque non sono puniti in quanto tali. Le stime sulle violenze sessuali sono sottorappresentate e le donne che denunciano sono più spesso considerate colpevoli, anziché vittime.

Il capitolo centrale del report si incentra su alcuni *case studies* di giovani donne, di cui si indica il nome e l’età, che documentano le ragioni della reclusione: la fuga da situazioni di abusi, spesso associata al reato di “zina” (che peraltro è punito molto severamente, con anni di reclusione), il rifiuto di un matrimonio forzato o la fuga dallo stesso (il caso descritto a p. 47 riguarda una quattordicenne, costretta due anni prima al matrimonio con un cugino). Alle donne intervistate non è stato esplicitamente chiesto se hanno subito violenza sessuale, in quanto si tratta di un tabù ancora molto forte: solo 11 delle 58 donne intervistate hanno spontaneamente parlato di questa esperienza e a loro è dedicata una sezione a se stante del capitolo centrale dei *case studies*. Un’altra sezione di questo capitolo si incentra su donne accusate di “zina” dopo essere state rapite o costrette a prostituirsi: un ulteriore paradosso che riduce le vittime a colpevoli.

Un tratto comune riguarda la scarsa credibilità che queste donne possiedono, in quanto spesso le accuse loro rivolte sono false e non suffragate da alcuna prova; tuttavia il loro punto di vista non ha alcuna influenza nel giudizio penale. In alcuni casi, la prigione è percepita come un luogo sicuro dove almeno non corrono il rischio di venire uccise (si veda ad esempio il caso raccontato a p. 49)

Il quarto capitolo del report fa il punto sulla strutturale carenza di forme di tutela delle donne, mostrando come l’ingiustizia nei loro confronti sia perpetrata ad ogni livello, (se ne parla in termini di “dysfunctional criminal justice system”, p. 78). Organi preposti alla tutela divengono spesso causa del peggioramento delle condizioni delle donne, dalla polizia alle corti di giustizia che le considerano

tendenzialmente colpevoli, anche quando sono vittime. I giudici, ad esempio, spesso dimostrano non solo incompetenze dal punto di vista professionale ma anche un radicato sessismo, e lo stesso si rileva per gli organi di polizia.

Nel 2007 il Ministero degli Affari Interni ha istituito le Family Response Unity all'interno delle stazioni di polizia, ma in spazi a se stanti e con personale unicamente femminile, volti a fornire alle donne una assistenza dedicata; tuttavia non è chiaro quante di queste unità speciali siano attive e la carenza di operatrici rende difficile la buona riuscita di questo programma. Le statistiche parlano, all'interno dei ranghi della polizia, di solo l'1% di donne lavoratrici, un dato che rende senza dubbio vana l'efficienza delle Family Response Unity.

Un ulteriore problema riguarda le confessioni delle vittime, raccolte in condizioni tutt'altro che tutelanti, senza la presenza di alcun legale e fatte firmare da donne che per la stragrande maggioranza dei casi sono analfabete. Di conseguenza la validità di tali confessioni è alquanto indubbia e far dipendere da questo tipo di confessioni una sentenza rende il processo poco credibile.

Una forma di tutela è data dalla creazione di luoghi protetti presso cui le donne possono trovare rifugio dopo essere fuggite da situazioni di abuso; tuttavia si tratterebbe di una sistema da potenziare, poiché ad oggi sono registrati in tutto l'Afghanistan solo 12 strutture di questo tipo; esse forniscono un iniziale supporto alle donne, assistenza legale, ma non sono in grado di evitare l'arresto delle loro protette. Inoltre molte donne nemmeno sanno dell'esistenza di tale possibilità di aiuto. Occorrerebbe potenziare questo sistema di protezione e pensare anche a soluzioni di più lungo termine, ad esempio per donne uscite di prigione ma non in grado di ricostruire la propria vita; inoltre, si tratta di una soluzione alquanto controversa poiché parte della opinione pubblica ritiene questi luoghi "immorali" e dunque da contrastare, anziché potenziare.

Riflessioni sono poi dedicate alle forme di tutela giuridica, rappresentate dagli avvocati (con scarsi esiti: molte donne dichiarano una scarsa o del tutto assente efficacia di queste figure), dai programmi ministeriali di tutela del Departments of Women's Affairs, che però le donne non conoscono, e dalla Afghanistan Independent Human Rights Commission che ha un programma dedicato alle donne che hanno subito violenza in cui si cerca di facilitare la mediazione con le famiglie, ma con esiti altalenanti. Inoltre, un ulteriore problema riguarda la legislazione che regola matrimoni, divorzi e affidamento dei figli, su cui sia l'assistenza giuridica che gli aiuti internazionali non investono molto, in quanto maggiormente concentrati su questioni di giustizia penale piuttosto che civile, in cui rientra appunto il diritto di famiglia.

Il capitolo finale offre una panoramica legislativa sia nazionale che internazionale volta a tutelare le donne, che tuttavia resta in gran parte disattesa: da qui il report conclude con una serie di "recommendations" alle principali istituzioni afgane, (dal presidente ai ministeri afgani, alle Nazioni Unite) chiedendo soprattutto una riforma legislativa volta a costruire un sistema maggiormente tutelante.



Bitter Roots, Tender Shoots.

The Uncertain Fate of Afghanistan's Women

by

Sally Armstrong

Il testo che segue è la trascrizione del capitolo 11 dal titolo *Survival* del volume di Sally Armstrong *Bitter Roots, Tender Shoots. The Uncertain Fate of Afghanistan's Women*, Viking Canada, Toronto, 2008, pp. 276. Sally Armstrong è giornalista, attivista nell'ambito dei diritti umani, autrice di reportages da varie zone di conflitto: dalla Bosnia, dal Ruanda, dalla Somalia e dall'Afghanistan; ha inoltre fatto parte della Commissione internazionale femminile presso le Nazioni Unite. Le sue pubblicazioni sono state premiate in numerose occasioni. Tra esse ricordiamo: *Veiled Threat: The Hidden Power of the Women of Afghanistan* (2002) e *The Nine Lives of Charlotte Taylor* (2006).

Basato su un gran numero di interviste, *Bitter Roots, Tender Shoots* ricostruisce la vita delle donne afgane prima e dopo il regime talebano. Le storie narrate nel volume parlano di discriminazione, povertà e sofferenza, ma anche dell'impegno delle donne per promuovere il cambiamento, nelle leggi e nelle istituzioni.

Ringraziamo l'autrice per averci autorizzato alla pubblicazione del capitolo e per averci inviato la *Postfazione* che abbiamo tradotto in italiano e inserito alla fine del capitolo.

Survival

If you have come to help me, you are wasting your time. But if you have come because your liberation is bound up with mine, then let us struggle together (Attributed to Lila Watson, Australian Aboriginal activist).

Fatima Gailani has always been a "somebody" in Afghanistan. She belongs to the chattering class – the elites, the respected scholars, the families whose names suggest gentility. They survive despite the thugs who grab power, the boorish warlords, and the drug barons. Most of them leave during the insurrections, but invariably they come back, drawn to the Old World ways of their homeland, taking a visceral flyer on the future.

Fatima holds a master's degree in Islamic jurisprudence and is the daughter of Pir Sayyid Ahmad Gailani, the spiritual leader of the Sunni Muslims. I met her in London, England, where she and her daughter were in exile in 1997. She said at that time: "A woman with a covered head is not more honourable than a woman

without a covered head". Divorced from her husband, she moved in powerful circles and travelled with her father to Rome, the same year I met her, to meet with Afghanistan's King Zahir Shah, to try to find a solution to the Taliban debacle. Then she packed up and left for Providence, Rhode Island, married an Afghan who was a professor at Providence College, and lived a life of tranquility: smart cafés, theatre, women's clubs, neighbourhood walks with friends. But like so many affluent Afghans who made a life in another place – the United States, Canada, the Scandinavian countries, Australia – she came back soon after the Taliban were ousted. Now she is president of the Afghanistan Red Crescent Society (the Muslim equivalent of the Red Cross). Her husband, Anwar ul-Haq Ahady, is the minister of finance. She travels into the darkest corners of the country, including Taliban-occupied territory, because the Red Crescent is neutral and is mandated to respond to the needs of all the people. "The Taliban is the enemy of the country, but their children aren't", she says. She wears a scarf to cover her head, even while sitting behind her expansive desk in the Red Crescent office in Kabul. Her life has been immeasurably altered

She was part of the team that wrote the constitution in 2004 and met with the Taliban, as well as the soldiers of strongman Gulbuddin Hekmatyar, a warlord who has been blacklisted by the United States as a "specially designated global terrorist". Of those conversations, she says:

We sat in the mosques and under the trees in remote districts like Wardak. We had heated discussions but we were making progress. Then Iraq became the centre of attention and everything started to change. It was right after the constitution was written that the kidnappings and suicide bombs started.

It is hard to imagine the stylish, cosmopolitan Gailani on a dirt track in rural Afghanistan, having discussions with illiterate men about reforming a country, its laws, its treatment of women, its need to engage as a civil society. Her father's name provides some protection, her husband's job delivers a level of clout, but Gailani is still taking a chance. She would be a prize for any kidnappers. And the no-guns policy of the Red Crescent means she goes to work unarmed, while her cabinet minister husband has bodyguards 24/7. But she is committed to the country. "If you have the soul, you can build the body", she insists.

She treads a fine line between a life of privilege and a job that requires her to be 100 percent neutral. "When men decide to fight, it's not a choice for the women and children", she says. She is acutely aware of the danger she faces: "I lie to myself and say I have a choice, I can live elsewhere. But millions of women in this country don't have the choices I have. If we don't fix it, it will be hell again".

She was twenty-four years old when the Russians invaded and thought at the time, "Too bad, but I'm leaving. I'll send money back to help, but I'm not staying here". Like many Afghans with the means to leave, she moved to London. She kept in close touch, working with her father to negotiate a settlement from a distance. Now she is in the thick of the elusive search for peace and says, "It's too late to change course. We're all in the same boat together, rowing strongly - we have to find the shore".

A prominent women's rights activist, she calls for a brand of feminism that includes culture and religion, claiming a secular version of equality won't work here.

And she is not shy about sharing her opinions. When men in the villages compliment her, as they do often, she replies, “If you want your daughter to be like me, then you have to give her the same opportunities my father gave me”.

She had called a meeting for her staff at the Serena Hotel on January 14, the day the terrorists attacked. But luck was on her side: “I moved the meeting to the Intercontinental Hotel the day before because I was too cheap to pay the fee the Serena wanted”. Like so many others in Afghanistan today, she can record those near-misses like appointments in her diary. She says she tries not to think about the deteriorating security. “If I got obsessed about it, I’d be too afraid to work here”. Instead, she turns to the same source Afghans have used for a thousand years: “I rely on God to have mercy on me and not put me in the wrong place at the wrong time”.

It is always about survival. For those without privilege, the survival stakes are higher. From finding a job to avoiding a forced marriage, the women of Afghanistan have to deal with the fractured past and the uncertain future by practicing survival skills that allow them to scrounge a meal or score a cabinet post. Beating the odds in Afghanistan overrules everything else: it swallows passion, fidelity, even honesty. As security diminishes, the means to an end are invariably unprincipled: whispering about an un-Islamic act, spreading gossip about a faithless infidel, condoning a plot to unseat an enemy or even a friend, or succumbing to corruption all just become methods of survival. The gentle arts of empathy and compassion are traded for a better deal as a second wife or a chance to go to school. Tolerance vanishes when your daughter is bartered for blood money. Compromise doesn’t work when your access to safety is cut off. The emotional landscape of Afghanistan is tough; love can seem frivolous. People often ask about the men – the husbands and brothers whose wives and sisters live with gender apartheid. The men speak in *appeasement-ese* – a language that condones but does not endorse the unequal treatment of women. They shrug with complaisance. “It’s the culture”, they say. Or they shoot the messenger, saying: “This is our way and nobody else’s business”, as though the problem is Western interference rather than an abrogation of human rights. Even the rare men who argue for women’s rights speak of their own daughters and wives more as chattels than as equals.

A select few avoid being pawns in the struggle. Adeena Niazi, who grew up in Kabul, studied in India, and now lives in Canada, says there was no violence in her family but admits it was the exception. Others such as Gailani – well educated, financially secure, belonging to a powerful family that believes in the emancipation of women – have also been spared. Sima Samar is also a “somebody” who doesn’t take instruction from anyone, although her life story contains scattered examples of the same terrible experiences and is governed by the same punishing rules that most Afghan women must endure.

Afghanistan today is in many ways a contradiction in terms. It is a country that embraces religious piety but treats its citizens with brutality. It is a place with mud-brick houses on the same street as the ostentatious mansions known as “wedding-cake houses”, some of them pink, which people call *narcotecture*, built with the drug barons’ illicit gains. Shop windows here display Hollywood-style mannequins modeled on white women with short curly blonde hair that wear floor-length strapless gowns with huge ballroom skirts while the sidewalks are filled with women

in burkas or wearing hijab. No one seems to notice the contradiction, or asks who the buyers are for these gowns. The window displays have not changed in six years.

Pop music blares from kiosks on the street while mullahs wail from the loudspeakers at the mosque across the road. You can't hear one over the other. Television programs considered un-Islamic are banned, but internet cafés are burgeoning in popularity on the streets of Kabul. The wildly popular Indian soap operas that were the evening entertainment in almost every Afghan house with a television have recently been taken off the air. So the viewers watch their favourite dramas on their computers at home, or burn DVDs on their laptops at work to watch the shows after hours. Asked about the move to ban the soaps, President Karzai told a media briefing that his government was committed to media freedom. But, he said, "We want our television broadcasting to be in line with our culture, based on our society's moral standards".

Liquor is forbidden, yet restaurants serve wine. At private parties with highly placed government officials, the booze flows right along with the contradictions. There is an expression here that, translated, goes like this: "I cannot talk because my mouth is full of water". It means, "I cannot tell the truth because it may hurt someone" or "I am not allowed to comment because of policy constraints".

Laws are written with verbal gymnastics, the language designed to dance around religious jurisprudence, in an attempt to include a modicum of human rights that pays lip service to the covenants and conventions Afghanistan signed with the rest of the world at the United Nations. There is no word for state in the Quran, but the government claims calling Afghanistan an Islamic state is in keeping with the Prophet's wishes. Non-governmental organizations are in business to bring aid to the people but secretly confess they have to pay a bribe to the government to get the health and education projects to their intended recipients.

Integrity Watch did a survey in 2007 that highlighted the extent of the corruption in the country: 40 percent of respondents said they had to pay a bribe to get things done with the government; 41 percent said the justice system was the most corrupt institution in the country; 60 percent said the Karzai government is more corrupt than that of the Taliban, the mujahedeen, and the communist regimes; 90 percent said that connections govern the recruitment of civil servants; and 81 percent believe that sharia law would be an effective deterrent to corruption.

But Afghanistan has charms and cultural norms that are as endearing as they are perplexing. A morning greeting, for example, requires a lengthy dissertation rather than a simple Hi. An oft-used formula goes, *Salaam alaikom, subh bakhair, chetor hasti, khob hastam, khob hasti*, which means, "May God be with you, good morning, how are you? Are you well? Is your family well"? The pots of tea and half-dozen plates of nuts and sweets that are prepared and served at every single meeting, whether it is at an office or someone's home, are rarely touched. They are simply the Afghan way of saying welcome. Even business cards include quaint additional data with the address, such as "backstreet of the National Assembly", "behind the Ministry of Commerce", or "just off Qali Musa Market, close to the British Cemetery". The loyalty and protectiveness Afghans show to a stranger are unmatched in most places around the world.

When spring comes to Afghanistan and signals the rebirth season, you can feel the collective sigh of relief, even though everyone knows the warm weather brings the terrorists out and ups the ante in the insurgency.

Spring was a particular deliverance in 2008 because the winter before it had been so harsh. Nearly one thousand people and 316,000 livestock died of exposure in villages pummeled by snow. Now the swallows and kites fill the sky again, and roses bloom in every garden. But as predictable as the relief that came with the welcome sunshine were the menacing edicts from a government that is increasingly under pressure from fundamentalists. The upcoming election in 2009 means the fundamentalists are tightening the strings on reform. The election campaign is turning into a contest between extremists, who threaten the government with disruption if they dare to alter the suffocating status of women and the reformers who need women's votes to stay in power. The president has to balance his promise to take Afghans into the twenty-first century against the demands made by a collection of power brokers whose bank accounts are fattened by the status quo. The most recent attempt to bring Karzai to heel on reform came by way of the Commission for Anti-social Behaviour and Counter-narcotics (shades of the vice-and-virtue squad), which drafted a law to "ban offensive traditions and Western culture". The rules they demand include:

- Women must not wear makeup in the workplace.
- Men must cut their hair short to avoid looking like a girl.
- Women must not speak to men in public unless they are related.
- Men must stop wearing bracelets, designer jeans, necklaces, earrings, and T-shirts.
- Pigeon flying, animal fighting, and playing with birds on rooftops will be against the law.
- There will be a ban on loud music and loudspeakers at weddings and in restaurants.
- Betting at snooker clubs will be illegal.
- Shops selling revealing clothing will be closed.
- Programs that are un-Islamic and detrimental to the young on television and radio will be forbidden.
- Anyone who sells, keeps, or imports DVDs or photos of naked or semi-naked women will be punished.
- Swearing at women and children in public will be against the law.
- Women and girls must start wearing the hijab in the Islamic way so that all the hair is covered by a shawl.

If the law passes parliament, anyone caught by the police disobeying the new rules will be fined – for instance, 1,000 afghanis (about \$10) for pigeon flying, and 5,000 afghanis (about \$50) for broadcasting un-Islamic programs.

The proposed law would be laughable if it wasn't for the gossip in Kabul that the government is trying to appease the Taliban in negotiations leading up to the election.

Afghanistan is at a turning point, not just for Afghans, but also for the international community that supports them. Suddenly, everyone from Kandahar to Canada is an armchair expert, poised over the petri dish that is Afghanistan. The poppy

trade, for example, is the subject of much debate. Some argue the poppies should be mowed down and the fields used for saffron crops, freeing the farmers from their bondage to merciless drug barons. The Senlis Council, on the other hand, wants to select and maintain a single poppy operation, harvest the crop, make morphine tablets in local factories, and provide jobs as well as security. United Nations officials claim the plan is folly, that it would not work because the security needed for such an operation is not there. They also insist that there is no shortage of the painkilling morphine. Norine MacDonald of the Senlis Council says, "Let us do a pilot project. Let's see who's right."

There's no shortage of views on the insurgency either. Should we send more troops or bring the troops home? Both propositions have advocates. Or the government: Some argue the corruption is beyond repair, while others believe necessary changes are being made. As for the people who have to live with the decisions, there is a common denominator for survivors in war zones: When you have been in the coma of conflict for twenty-five years, you want your rescuers to ask if you have enough to eat and drink, but instead they invariably ask whose side you are on. It is hard to think about democracy when you are hungry.

It is also difficult to move forward on women's rights when the issue is muddied by those who prefer to see it in cultural or religious terms. There are a lot of highly respected diplomats and analysts, both inside Afghanistan and in the international community, who roll their eyes at the treatment of women and girls, but dismiss it as none of their business. One woman who works for CIDA was asked in a CBC radio interview about the violence against women and replied, "I know it exists but can't verify it by numbers, as no one has done the studies to prove it". There have been dozens of reports prepared by the United Nations Human Rights Commission, the Afghanistan Independent Human Rights Commission, the Women and Children Legal Research Foundation, and by dozens of NGOs, the most recent by Global Rights, a Washington-based human rights association, that surveyed fifty-seven hundred households in sixteen of the country's thirty-four provinces and found that 87 percent of the respondents reported abuse. Womankind Worldwide, a British NGO, also reported that seven years after the fall of the Taliban regime, Afghanistan is still one of the most dangerous places in the world to be a woman. Every report comes to the same conclusion: Violence against women in Afghanistan is endemic, entrenched, and very much part of the reason this country stumbles in its attempts to move forward. Yet time and again, the lives of those women are blighted by the religious and cultural interpretations of men. It is not about respecting culture and religion. It is about having the moral courage to take on the contradictions and respect international law. How can the world look the other way when women are burned alive for speaking out, when little girls are harnessed to farm equipment and used as plough horses, when all women and girls are treated as subhuman because of their gender? It is one thing for illiterate men to cling to old customs that harm women, but it is unconscionable for the international community to excuse the brutality by buying into a theory of cultural relativism.

The last of the day's sunshine is casting a soft glow when Sima Samar's bodyguards bring her home. She reaches for her clippers and goes to the rose garden, a beautiful sanctuary that puts a difficult day in perspective. As she snips a wilting

rose – “it’ll make the new one grow” – she contemplates the one-step-forward, two-steps-backward progress for women in Afghanistan and says, “We started with no systems at all. We have accomplished a lot”. She snips another rose, admires the new ones, and casually says there has been another night letter threatening to kill her and all the staff at the human rights commission. She fingers a pale green rose, comments on its originality, and turns the soil in the bed to encourage its growth. It is twilight by the time she has finished. The birds in this peaceful garden are twittering their last songs of the day. On the way into the house, she pauses and says, “It’ll take more time. But I am still hopeful.”

To a world still traumatized by 9/11, Afghanistan has become a story about terrorists, drug barons, and the Taliban insurgency. To me, it remains a chronicle about blameless women and girls who continue to pay an awful price for the opportunism of angry men. But I, too, am hopeful. The women activists, journalists, and change-makers are slowly breaking down the taboo around talking about the status of women and girls in Afghanistan. The uncertain fate of their sisters is in their hands.

Afterword/Postfazione

Sono tornata in Afghanistan nell’autunno del 2012. È ancora un Paese travagliato e in conflitto; ci sono andata perché ispirata dalla speranza che alla fine il popolo afgano sia in grado di lottare per uscire dal buio in cui è immerso da oltre 15 anni.

Un’organizzazione abbastanza recente, *Young Women for Change*, potrebbe essere protagonista dell’emancipazione di questo Paese, per portarlo da un passato arcaico al XXI secolo. Una delle co-fondatrici, Noorjahan Akbar, mi ha detto: “Il 65% della popolazione afgana ha meno di 30 anni. Noi non abbiamo mai iniziato una guerra. Non ne abbiamo mai combattuta una. Odiamo le vecchie usanze che nuocciono alle persone. Vogliamo cambiare e abbiamo gli strumenti per cambiare: Facebook, Twitter, email e blog”.

Probabilmente questo è il messaggio più incoraggiante che io abbia mai sentito in Afghanistan. Quando ho chiesto ad Anita Haidary, l’altra cofondatrice, che tipo di risposta stavano avendo dai fondamentalisti, lei ha risposto: “Ci accusano di tentare di occidentalizzare l’Afghanistan. Ma ho chiesto loro se consentire alle ragazze di andare a scuola è occidentale, i diritti umani sono occidentali e trattare le persone in modo decente è occidentale, cos’è orientale? Che cos’è islamico?”

Il mondo è stanco dell’Afghanistan. Le truppe straniere stanno lasciando il Paese. Alcuni pensano che i Talebani ritorneranno e che le donne saranno rigettate di nuovo in un’epoca buia. Non è vero. I Talebani non possono entrare in punta di piedi militarmente, per questa ragione compiono attentati suicidi non-islamici e provocano vili esplosioni.

Credo siano una forza da non sottovalutare. Ma ci sono altre fazioni, come per esempio i signori della guerra e il governo corrotto, che si aggrappano allo status quo. Ma oggi i giovani, come molte persone in Afghanistan, sanno che la loro religione è stata fuorviata da politici opportunisti e che gli uomini anziani stanno bloccando il processo di avanzamento con le loro vecchie idee. È attiva una nuova ge-

nerazione e c'è nuova speranza. È come se la vecchia maschera sia stata tolta. Alle *Young Women for Change* si sono affiancati i giovani uomini che vogliono il cambiamento. Questo mi fa credere che si possa scrivere un capitolo nuovo sull'Afghanistan.

Il mio nuovo libro, *Ascent of Women – Our Turn, Our Way – A Remarkable Story of World-Wide Change*, uscirà nel marzo 2013.

Intervista ai registi Razi e Soheila Mohebi

a cura di

Annalisa Zabonati

Nelle pagine che seguono proponiamo la trascrizione del colloquio con Razi Moebi e Soheila Jahaveri, i registi afgani autori del film-documentario Afghanistan 2014.

Razi Mohebi è nato a Ghazni il 1 gennaio 1970, appartiene all'etnia hazara che, da sempre, nella storia dell'Afghanistan, ha subito persecuzioni e massacri. Fuggito in Pakistan, ha vissuto da rifugiato fino al suo arrivo in Iran dove, per poter continuare gli studi, si è iscritto ad una scuola coranica. In seguito, è stato ammesso all'Università del cinema di Teheran. In Iran ha conosciuto la moglie Soheila Jahaveri con la quale ha collaborato ad iniziative di sostegno e istruzione per i bambini afgani clandestini.

Nel 2001, dopo la caduta del regime talebano, è tornato in Afghanistan dove ha collaborato alla fondazione della "Kabul film" e partecipato anche come attore alla realizzazione della pellicola *Alle cinque della sera*, premiato al Festival di Cannes del 2003. In questo stesso periodo è stato coregista del film *Osama*, in cui, nella prima scena, si vedono sfilare centinaia di donne che rivendicano il lavoro e i più elementari diritti umani. Per quel film Razi è stato minacciato, rapito, picchiato e lasciato in fin di vita alla periferia di Kabul. Il regista, tuttavia, non ha voluto rinunciare alla sua attività e ha fondato la "Razi Film House" per la quale ha diretto documentari e cortometraggi come *Kite*, condannato dai Talebani, e selezionato per i festival di Locarno e Berlino.

Nell'estate del 2007, durante la realizzazione di un film documentario sull'uccisione di tre giornaliste, è stato invitato in Italia come ospite del "Religion Today Filmfestival". In quei giorni la "Razi Film House" è stata chiusa e tornare in Afghanistan era diventato troppo pericoloso. Razi, il figlio e la moglie Soheila hanno così deciso di chiedere asilo politico in Italia. Oggi vivono a Trento come rifugiati politici.

Soheila Jahaveri è nata il 1 gennaio 1979, ha studiato Ingegneria elettronica all'Università di Teheran, iniziando da allora a scrivere sceneggiature. In Iran ha conosciuto il marito Razi Mohebi.

In seguito alla caduta del regime talebano, nel 2001, si è trasferita in Afghanistan per partecipare alla rinascita culturale del paese. In collaborazione con il marito ha realizzato film e reportage per la televisione francese. Nell'estate del 2004 ha soggiornato a Parigi dove ha partecipato al corso di cinema documentario della scuola internazionale di cinema di Fémis. Dopo il ritorno in Afghanistan ha organizzato proiezioni dedicate al cinema europeo, ma è stata costretta ad interrompere il progetto per le accuse e le minacce ricevute.

Nell'estate del 2007, durante la realizzazione del film documentario sull'uccisione delle tre giornaliste, è stata invitata in Italia come ospite del *Religion Today Filmfestival*, al quale ha concorso con il cortometraggio *Soldier* (Brown box).

D: Il vostro ultimo film-documentario è intitolato Afghanistan 2014 ed ha come spunto narrativo la 2a Conferenza Internazionale sull'Afghanistan tenutasi nel dicembre 2011, in cui la nomenclatura internazionale si è ritrovata per discutere del futuro del Paese, dopo il ritiro delle forze armate straniere. Cosa significa per voi questo film e la sua storia?

R. (Razi Mohebi): Il film (trailer all'indirizzo <http://vimeo.com/42564718>) è parte del più ampio progetto *Afghanistan 2014*, iniziato due anni fa, una trilogia che comprende molti eventi. Il progetto prevede oltre a tre documenti cinematografici, un viaggio documentaristico e la stesura di una Carta-Manifesto.

Il cinema, come tutte le arti, ha un proprio linguaggio: le inquadrature che sono fondamentali, il campo lungo, il primo piano, il dettaglio, che mostrano gli spazi e i sentimenti, e raccontano elementi basilari della trama. Questi tre campi sono le fondamenta del linguaggio cinematografico, rappresentato dalla luce, dalle immagini, dalla videocamera digitale. Tutto ciò è la filosofia della nostra cinematografia, sviluppata anche in *Afghanistan 2014*, inteso come racconto cinematografico. Nel documentario osserviamo l'Afghanistan da vicino ("close-up"), da lontano, ("long shot" o campo lungo) e nei dettagli. Siamo andati in Germania durante la Conferenza internazionale del 2011 a cui hanno partecipato i rappresentanti di oltre cento Paesi, per conoscere e osservare l'Afghanistan con la modalità del "campo lungo".

Un altro elemento del progetto sarà un film sui profughi, o meglio sui rifugiati politici. È una delle conseguenze della guerra, che ha ripercussioni anche in Europa. L'Afghanistan ha conosciuto due periodi di esodo: uno iniziato con l'invasione sovietica e l'altro è iniziato nel 2000. Durante primo esodo la maggior parte dei profughi si sono diretti in Pakistan ed in Iran, paesi confinanti. Nel secondo flusso migratorio il paese d'eccellenza è stata la Grecia, quale porta per l'Europa. Il terzo film, infine, sarà sulle elezioni in Afghanistan nel 2014.

D: L'Afghanistan appare come il simbolo, il laboratorio in cui sperimentare le varie forme di potere che tentano di prevaricare e annientare il "nemico". Oltre alla descrizione del paese, delle sue vicissitudini e delle sue sorti, voi vi concentrate sulle persone, sugli afghani. Chi sono gli afghani oggi?

R: (Razi Mohebi) Gli ultimi 100 anni di storia afghana sono stati segnati da una guerra ininterrotta, in cui possiamo individuare tre tipi di esseri umani: gli oscuri, i guerrieri e i nuovi afghani. Gli “oscuri”, sono le persone senza nome, che nascono e muoiono ignorate, persone che non sono registrate all’anagrafe e che non hanno un nome inciso sulla tomba. Esistono soltanto nella storia e nella tradizione orale e vivono le loro esistenze in una zona geografica delimitata. Queste persone sconosciute, anonime, non elaborano alcuna coscienza collettiva.

Dopo l’invasione russa, individuiamo il “guerriero moderno” la cui occupazione è la guerra, perché cresciuto ed educato alla guerra. All’inizio ne esistevano di due tipi: gli islamici e i socialisti-comunisti. Guerrieri e simboli nazionali sono i leader islamici come Mazari, Massoud, il generale Dostun, il mullah Omar. Ma ci sono anche i guerrieri politici, come Tariki e Karzai. Gli uni e gli altri esistono perché combattono e la guerra è il loro mestiere.

Negli ultimi 40 anni si sono succedute quattro rivoluzioni, ma nessuna di queste è stata narrata o è entrata nella coscienza collettiva per essere condivisa e assimilata. La cultura della guerra si basa sulla mancanza di definizione, sull’oscurità e la velocità degli eventi, in uno stato di emergenza continuo, all’interno di una struttura gerarchica, al cui apice troviamo il signore della guerra che dirige gli esecutori materiali dei conflitti bellici. In tale contesto non c’è spazio per la democrazia, perché manca la possibilità di definire e riconoscere se stessi e gli altri. L’unico elemento di riconoscimento è la guerra, una guerra che ciascuno combatte a proprio modo. Gli ultimi guerrieri, in ordine di tempo, sono stati i talebani che combattevano per la fede islamica che ha nutrito la jihad, intesa sia come aspirazione alla fede perfetta, che come risposta bellica alle minacce percepite. I talebani combattevano e combattono con la speranza di guadagnarsi il paradiso attraverso la morte eroica, sia in battaglia che con gli attacchi suicidi. Questa forma di guerra è stata la massima espressione di annientamento e ha portato alla caduta del regime talebano.

Dopo il 2001 individuiamo un altro tipo di persona, che rifiuta sia di essere un guerriero, sia di essere anonimo. Lo chiamiamo l’“altro uomo”, una persona nuova che vuole superare le precedenti categorie epistemologiche, che vuole esprimersi, rinnovarsi, condividere.

La morte è ciò che contraddistingue questi tre tipi di persone. L’uomo oscuro muore ed è sepolto anonimamente, il guerriero, muore come shahid, martire, ed è sepolto con drappi e titoli onorifici. L’“altro uomo” invece muore simbolicamente, quando raggiunge un certo grado di indifferenza e insignificanza, e la sua tomba è il suo stesso corpo.

Mondo islamico e mondo occidentale, oramai si assomigliano perché né l’uno né l’altro sono in grado di evolvere ulteriormente e sono in situazione di stallo. In questo senso ci dobbiamo, tutti, ripensare e il progetto *Afghanistan 2014*, ha anche questo come obiettivo

D: Auspicate quindi un nuovo paradigma di pensiero che abbracci nuove prospettive di vita in termini etici, con un diverso orizzonte per affrontare, in quanto esseri umani, le nuove sfide che ci attendono, superando così la distinzione nazionale.

R. (Razi Mohebi): Noi afghani riconosciamo di non avere un nuovo paradigma. Abbiamo sperimentato il regime islamico, quello socialista-comunista, e persino il percorso capitalista, ma tutti sono falliti. Ora viviamo in una dimensione malata che non ci consente di avere prospettive chiare; è il risultato delle guerre, intese proprio come perturbazione sociale. Abbiamo enormi responsabilità e dobbiamo ripensarci per il nostro bene, sia come esseri umani, che come abitanti del pianeta Terra.

D: Sally Armstrong, autrice del libro Bitter Roots, Tender Shoots, afferma che nell'Afghanistan contemporaneo, la preoccupazione maggiore, con l'abbandono auspicato delle truppe straniere, non è il ritorno dei talebani. Le giovani generazioni, infatti, hanno un modo diverso di porsi di fronte ai problemi e sono orientate verso l'apertura e la comunicazione grazie anche agli strumenti telematici, come ad esempio stanno facendo le giovani donne dell'associazione Young Women for Change. Come ti poni, Soheila, rispetto alla questione delle donne in Afghanistan e dell'Afghanistan in generale?

R. (Soheila Mohebi): Sicuramente dopo il 2001, con la caduta dei talebani, ci sono state maggiori opportunità di emancipazione per le donne. Molte più donne studiano, nei vari livelli di istruzione, e sono presenti molte più donne nella vita sociale del Paese. Per esempio, *Young Women for Change*, che hai citato, è stata creata da ragazze che appartengono ad una famiglia in cui ci sono 5 o 6 sorelle che dopo il 2001 hanno studiato all'estero e poi sono tornate in Afghanistan dove hanno iniziato a fare cose molto interessanti. La responsabile dell'associazione ha lavorato con Razi come segretaria di produzione e ricordo che è svenuta due volte per lo stress durante i lavori di ripresa sul set, perché il cinema era ed è un ambiente molto, molto maschile, anche se ora le cose stanno cambiando. Credo che le donne afghane, come le donne di tutto il mondo, siano sempre state coraggiose. L'immagine cliché e semplificata della donna afghana che indossa il burqa ed è sottomessa, è un'immagine che piace all'Occidente, ma che non rispecchia lo spirito delle donne afghane.

L'atmosfera che si respira in Afghanistan oggi è di tipo internazionale; c'è la possibilità di conoscere molta gente che proviene da diverse parti del mondo, e si possono sperimentare varie opportunità. La società civile è molto più attiva e ricettiva ora, soprattutto nelle grandi città, come Kabul, Mazar-i-Sharif e Herat. Come ho già raccontato in altre occasioni, qualche tempo fa mi aveva scritto la direttrice di un centro culturale di Kabul che conosco, e mi diceva di non sapere cosa sarebbe successo dopo il 2014, che potrebbe anche non accadere nulla perché in tutti questi anni non c'è mai stato niente di veramente nuovo. Io le ho risposto che ricordavo quando l'avevo conosciuta 12 fa, appena finita l'università, epoca in cui era senza esperienze concrete, mentre ora dirige il centro culturale più importante della città, che propone iniziative molto innovative e per me questo è già cambiamento.

Credo che per cambiare paradigma non si possa parlare in termini generici, ma si debbano individuare elementi precisi. Si può dire, ad esempio, chi è un italiano? È impossibile. Io ora vivo a Trento e so cosa vuol dire per i trentini essere sudtirolesi e bolzanini e per i sudtirolesi essere trentino-italiani. Abbiamo un amico

fotografo originario di Taranto, che segue uno dei nostri workshop di cinema, che ci racconta spesso di come si senta straniero a Trento.

Una cosa molto importante, che Razi ha detto prima, è che in Afghanistan è nato un altro “uomo” che non vuole riprodurre, rivivere cose e concetti già consumati in Europa. Negli ultimi 20 anni ci hanno detto che cosa voleva dire essere afgano, comportarsi da afgano, mangiare e vestirsi da afgano. Ma cosa significa? La geografia è cambiata, e molti concetti di ieri non funzionano più perché viviamo in un mondo molto più flessibile e complesso. Le frontiere cambiano continuamente ed internet collega tutto il mondo. Il futuro dell’Afghanistan dopo il 2014 è un dilemma per tutti noi, perché qui il capitalismo americano, il comunismo russo e l’islamismo estremo, sono tutti falliti. Ognuno di noi è lo specchio dell’altro.

D: Voi siete preoccupati come esseri umani, quindi, e non tanto come afgani o italiani o altro. Il mondo vi appare come immobilizzato da una sorta di incapacità a sviluppare strategie adeguate per uscire dalle spire di paradigmi oramai superati.

R. (Razi Mohebi): Certo. Abbiamo una strada da percorrere, ma siamo fermi ad una rotatoria e sembra non esserci uscita.

Tutto parte da là. Gli esseri umani di qualunque parte del mondo sono in una fase di stallo, non si sta creando conoscenza, nemmeno la scienza riesce a dare delle risposte. Tutti sono in crisi, e persino i paesi cosiddetti sviluppati sono sottosviluppati perché non evolvono. Neppure l’istruzione funziona; ad esempio, in Italia, i giovani che hanno un elevato grado di istruzione e sono nel pieno delle loro energie, fanno lavori non adeguati per alle loro conoscenze. Non ci sono opportunità e uscire dalla famiglia diventa sempre più difficile, così si perpetua una dipendenza.

D: Voi avete fatto un percorso di vita che possiamo definire nomade, e siete la concretizzazione del concetto di nomadismo formulato dalla filosofa femminista Rosi Braidotti la quale afferma la necessità del nomadismo mentale, inteso come flessibilità, capacità di adattamento alle varie situazioni, di ricerca di nuove soluzioni e aperture. Voi, un po’ per storia, un po’ per destino, vi siete trovati nella condizione di andare in vari Paesi. Poi siete giunti in Italia; ciò è avvenuto per caso o per scelta?

R. (Razi Mohebi): Come dice il filosofo Georg Simmel, certi uomini sono stranieri anche nel proprio paese, s-paesati, non hanno un paese. Noi siamo naturalmente s-paesati, perché io sono nato a Kabul, poi mi sono trasferito in un’altra parte dell’Afghanistan, poi sono andato in Pakistan, poi in Iran e poi sono giunto in Europa. A 40 anni io non so quanta parte di me è afgana. Penso in persiano, parlo in afgano, ma anche in pakistano, e ora in italiano. Vivo così, è il mio modo di vivere, per questo sono s-paesato, per questo l’unica cosa che posso rispondere quando mi chiedo da dove vengo è: “dalla Terra”. Vengo dalla Terra e vivo sulla Terra, penso alla Terra nel suo insieme, altrimenti mi perdo.

Siamo arrivati in Italia in occasione di un festival cinematografico. Quando siamo arrivati non potevamo più tornare a Kabul. Avevo già viaggiato in Europa

diverse volte, ma tornavo sempre in Afghanistan. Questa volta è stato differente perché dovevo scegliere un posto dove vivere, e il Paese che conoscevo meglio per la sua storia artistica e scientifica era l'Italia. Per me questo è stato molto importante per conoscere me stesso, per capire l'Afghanistan. Dovevo conoscere l'Europa, e conoscere l'Europa non è possibile senza conoscere l'Italia. Per questo l'ho scelta, anche se sapevo che era difficile viverci, soprattutto come migrante. Chi fugge dall'Afghanistan e arriva in Europa è sempre un rifugiato politico. A differenza di un emigrato per ragioni economiche, il rifugiato politico spesso ha disponibilità economiche perché il solo viaggio gli costa dai 15 ai 40 mila euro. I rifugiati hanno bisogno di raccogliere i risultati dei pensieri dell'Europa, non il suo denaro. Spesso il rifugiato nel proprio Paese aveva un lavoro che gli consentiva di guadagnare in modo adeguato, e quando fugge è per il bisogno di libertà, per poter sopravvivere, per allontanarsi da situazioni di pericolo.

D: Cosa significa per voi essere dei rifugiati politici?

R. (Razi Mohebi): Quando si arriva qui si spera di incontrare degli spazi di libertà che nel Paese d'origine non ci sono. Lì controllano il tuo pensiero e il tuo lavoro, in Afghanistan non devi far funzionare il cervello, puoi vivere solo se accetti questa situazione, e se sei di un'altra etnia non ti riconoscono diritti e competenze, così ti costringono a fare lavori di basso profilo.

Quando approdi in Itali, purtroppo ti devi adattare a fare qualsiasi lavoro, dimenticando la tua professionalità e le tue competenze, questo te lo dicono dal primo giorno in cui arrivi. Ciò porta il rifugiato a diventare indifferente e a non mettere a disposizione del paese ospitante quello che sa fare, danneggiando se stesso e la comunità. Al contrario, quando c'è scambio, confronto, ci si arricchisce reciprocamente.

Per esempio, io ora sono qui e il mio film è al festival cinematografico di Teheran, in cui sono rappresentati 45 Paesi. Io potrei rappresentare l'Italia perché sono il regista Razi Mohebi, nato in Afghanistan, ma che vive in Italia, che ha fatto un film prodotto a Trento. Ma l'unico documento di viaggio che mi hanno consegnato non mi consente di viaggiare e quindi non ho potuto partecipare al festival, a cui è presente un mio delegato.

R. (Soheila Mohebi): la cosa grave in Italia è che non esiste una definizione precisa di rifugiato politico. A livello legislativo c'è un vuoto assoluto e a livello di coscienza collettiva c'è molta ignoranza. I rifugiati politici sono una grande risorsa, non sono un dramma, non sono un problema. Nei nostri Paesi rischiamo la vita, a causa dell'appartenenza etnica, delle convinzioni o del genere. E chi raggiunge questo limite è una persona preziosa. Qui invece di sostenerti, ti condannano all'immobilità. Le istituzioni si occupano dei rifugiati attraverso dei progetti che hanno tempi di realizzazione che non coincidono con i bisogni dei rifugiati. Anche il percorso per acquisire la cittadinanza è lungo, faticoso, pieno di ostacoli.

Nelle ultime settimane è stata pubblicata una ricerca dell'Unione Europea che descrive l'Italia come il peggior Paese europeo per l'integrazione degli immigrati. Per esempio, la percentuale di immigrati che dopo vent'anni di permanenza nel

nostro paese prende la cittadinanza è pari al 20%, mentre in Portogallo si tocca il 50%. I rifugiati che arrivano in Italia con una professionalità qualificata non riescono a svolgere le loro professioni. È grave non solo per i rifugiati, ma per la società intera, gli si cancella la vita.

Per noi fare un film è essenziale, e qui in Italia abbiamo amici che ci aiutano a farlo. Ora svolgiamo diverse attività legate alla cinematografia, però ricordo benissimo che quattro anni fa le istituzioni hanno detto a Razi: “Dimentica quello che eri, questa è un’altra vita”. Il rifugiato politico in Italia è un “uomo oscuro”, è anonimo, perché non esiste, e si chiede “chi sono io?”. Ad esempio noi in Italia abbiamo girato tre film, di cui due presentati alla mostra cinematografica di Venezia, svolgiamo anche workshop sulla cinematografia con gli studenti di sociologia per raccontare l’immigrazione, ma abbiamo bisogno di un interlocutore altrimenti rimaniamo nel nostro cerchio chiuso. Io amavo e amo l’Italia e per questo siamo venuti qui, facendo un atto d’amore, non un atto razionale.

D: I rifugiati sono una ricchezza, ma sono, o meglio siete, sottovalutati e non siete apprezzati per le vostre caratteristiche di cui potrebbe beneficiare il Paese che vi ospita. Questo vi penalizza e vi porta ad interrogarvi sul ruolo dei rifugiati in Italia.

R. (Soheila Mohebi): Io sono contenta per quello che state facendo con la vostra rivista, perché credo sia molto importante arrivare ad una coscienza collettiva per definire e riconoscere i rifugiati. Penso che la situazione sia drammatica, sia per i richiedenti asilo che per quelli che hanno già conseguito lo status di rifugiati. Non si può rimanere in uno stato di sospensione dei diritti, e attendere anni per avere la cittadinanza, non conosco nessun afghano che abbia già ricevuto la cittadinanza italiana, e invece sarebbe importante, pur mantenendo la doppia nazionalità. Per esempio per noi che facciamo i registi è essenziale avere un passaporto per viaggiare e partecipare ai festival e presentare i nostri lavori. Invece il documento che ci è stato rilasciato spesso non ci consente di ottenere i visti necessari. Per il Festival del Cinema di Teheran ho fatto la richiesta per il visto all’ambasciata iraniana ai primi di ottobre e dopo un mese hanno detto che non potevano concederlo poiché il documento in mio possesso è una carta di identità e non un passaporto. Invece è un documento speciale, è un passaporto per i rifugiati, non è un passaporto italiano, ma questo non è sempre accettato e ciò ci penalizza.

L’Italia è un Paese che funziona sulla base del familismo e del clientelismo e un rifugiato politico che spesso non conosce nessuno, non riesce ad ottenere quello che gli serve. Voi qui siete protetti anche dal sistema familiare che vi sostiene ben oltre i 30 anni.

Per me è incomprensibile che i rifugiati siano trattati solo come i soggetti di “un progetto d’asilo” e non secondo le loro esigenze. La crisi economica e finanziaria di questi anni ha danneggiato moltissimo i rifugiati, che spesso sono stati i primi a essere licenziati, a non avere sostegni e protezioni, soprattutto perché non possono tornare nei paesi d’origine. L’Italia, rispetto per esempio alla Germania, alla Francia o alla Svezia, dovrebbe ricordare la propria storia recente di emigrazione, e non si capisce come mai non riesca ad essere accogliente con chi arriva come migrante. Per ora rimango in Italia, perché sto frequentando Sociologia, e poi

perché amo l'Italia, mio figlio parla italiano, l'Italia è il suo mondo, ma non so se rimarremo qui. Nonostante si stia lavorando molto più che in Afghanistan, la situazione è molto difficile.

D: Voi avete creato un'associazione che si occupa di cinema sociale e che svolge attività di promozione e diffusione delle tecniche di realizzazione di materiali documentaristici in ambito sociale. Ci raccontate questa esperienza?

R. (Razi Mohebi): Afghanistan 2014-SocioCinema è un'associazione che opera in diversi ambiti. Uno è proprio il progetto "Afghanistan 2014".

Il progetto SocioCinema prevede una ricerca con il cinema digitale su ciò che facciamo ed esprimiamo. Da alcuni anni organizziamo workshop per gli studenti di antropologia culturale, sociologia e psicologia sociale, che culminano con la realizzazione di un film. I seminari sono suddivisi in tre fasi: formazione, produzione, distribuzione e proiezione. Stimoliamo gli studenti a realizzare un linguaggio comune, poi a produrre un film, andando per le strade a cercare soggetti interessanti e alla fine i film realizzati sono proiettati e distribuiti in vari circuiti. Noi vogliamo che il cinema esca dalle università e dalle sale cinematografiche e vada in strada, per mostrare e raccogliere i punti di vista delle persone.

D: La vostra famiglia si sta interrogando se continuare la propria permanenza in Italia o se andare in un altro Paese. La vostra scelta sarà condizionata anche da vostro figlio e dalle sue esigenze, dal vostro lavoro e dalle sue prospettive, dall'evoluzione dello scenario politico ed economico internazionale.

R. (Soheila Mohebi): L'anno prossimo finiamo l'Università e mi piacerebbe frequentare un Master in Belgio, perché parlo francese, ma soprattutto perché si respira l'aria dell'Europa, infatti è la sede dell'Unione Europea. Ma dipende da varie cose, come l'esperienza per noi molto importante di SocioCinema, arrivata al 5° anno e che vorremmo continuare. Inoltre stiamo girando un film sui rifugiati politici, i richiedenti asilo politico arrivati dalla Libia a cui sta scadendo il periodo di supporto istituzionale e che si ritroveranno senza appoggi e sostegni. Anche per nostro figlio è molto difficile pensare ad andare via dall'Italia e da Trento. Ogni volta che gli dico che potremmo trasferirci, lui entra in panico e più cresce e più diventa difficile pensare di staccarlo dal suo mondo, anche se viaggiare è una dimensione della nostra vita. I bambini sono molto importanti, perché sono la continuità della vita, sono i compagni della vita, ma come non siamo eurocentrici ed egocentrici non siamo nemmeno figliocentrici, nel senso che io amo mio figlio, e sono sicura che anche lui mi ama, però dovremo conciliare le nostre diverse esigenze di vita e di prospettiva, anche perché è bello pensarlo figlio del mondo.

D: Grazie per il vostro tempo e la vostra disponibilità

Consigli di lettura

di

Silvia Camilotti

In anni recenti sono emersi sulla scena nazionale e internazionale alcuni scrittori che hanno, per svariate ragioni, deciso di mettere l'Afghanistan al centro dei loro romanzi.

Nel caso come quello di Atiq Rahimi, i motivi sono facilmente riconducibili alla sua biografia: nato a Kabul nel 1962, ora vive in Francia dove si dedica alla scrittura, che nel 2008 gli ha valso il prestigioso premio letterario Goncourt per il romanzo scritto in francese *Syngué sabour. Pierre de patience*, tradotto per i tipi Einaudi nel 2008 con il titolo *Pietra di pazienza*. Si tratta di un fortunato caso di autore che ha adottato come lingua della scrittura quella del paese in cui è emigrato, mantenendo però il focus sul paese martoriato che si è lasciato alle spalle. *Pietra di pazienza* infatti mette al centro una donna, condannata ad assistere il marito guerriero immobilizzato da una pallottola che lo ha colpito in testa. Lo stare al suo capezzale si traduce nella possibilità per lei di una libera confessione, priva del timore di essere giudicata: l'uomo diviene così una sorta di pietra, che ascolta e assorbe la vita, le frustrazioni, la solitudine di questa donna finalmente libera di esprimersi. Si tratta, come in altri romanzi dello scrittore afgano, di un testo privo di azione, ma incentrato su una precisa situazione, in cui il tempo non sembra trascorrere e i personaggi non paiono evolvere, quasi congelati in una dimensione sospesa.

Lo sfondo rimane però quello afgano e in tal senso il contesto non è affatto neutro, consentendo così a chi legge di comprendere che la situazione che i personaggi vivono non è certamente avulsa e surreale, ma profondamente legata a una situazione concreta di grande criticità.

Del medesimo scrittore pare utile segnalare anche *Terra e cenere*, tradotto sempre per i tipi Einaudi nel 2002 e pubblicato in originale in lingua persiana due anni prima. Anche in tale caso l'ambientazione è l'Afghanistan, sebbene con un salto negli anni Ottanta dell'occupazione sovietica: il romanzo vede al centro la vicenda di un anziano che, con il giovane nipote al seguito, decide di raggiungere suo figlio, nonché padre del bambino, lavoratore in una miniera lontana. Il fardello che pesa sull'anziano è la notizia che deve comunicare al figlio, ossia che la sua

famiglia è stata cancellata dai bombardamenti e l'unico figlio rimasto, che porta con sé, ha perso l'udito. La prospettiva straniante che si dipana nel romanzo mette al centro il bambino, convinto che all'improvviso sia calato il silenzio sul mondo e sulle persone; egli non sembra consapevole di quello che è accaduto e si limita a voler giocare e comportarsi come se nulla fosse. Il testo è dedicato "A mio padre e a tutti gli altri padri che hanno pianto durante la guerra" e permette di riflettere sulle tragedie dei padri, che pur di diverse generazioni si ritrovano sempre insostenibili fardelli sulle spalle. Anche questo breve testo, al pari del precedente, mantiene una cifra stilistica di grande asciuttezza ed essenzialità, senza concessioni alla compassione.

Un altro romanzo significativo è per la penna di Bijan Zarmandili, scrittore e giornalista di origine iraniana ma da molti anni residente in Italia e autore in lingua italiana; si tratta de *Il cuore del nemico*, (Cooper, 2009) che, seppure nella sua ambientazione sospesa (una parte del testo si sviluppa nella immaginaria città orientale di Katapolis, un'altra in una anonima isola italiana) permette riferimenti di grande attualità: il protagonista della vicenda è anonimo, è uno shahid, arruolato per condurre la jihad contro il Nemico. Tuttavia questo romanzo non cavalca la retorica tanto inflazionata quanto deleteria dello scontro di civiltà, ma riesce a mostrare a chi legge che cosa si può celare dietro una persona a tal punto segnata dalla vita da divenire oggetto manovrato da altri, che perseguono i loro materialissimi scopi strumentalizzando la religione e le persone che non hanno più nulla da perdere, come appunto il protagonista di questo romanzo di cui si raccontano anche stralci del passato, quando da ragazzo in Afghanistan giocava a pallone su un campo e che poi le bombe piovute dal cielo hanno cancellato, segnando per sempre la sua vita e il suo destino.

Il mutismo del protagonista ricorda quello del bambino di *Terra e cenere* di Atiq Rahimi, a ricordarci ancora una volta le conseguenze tanto reali quanto nefaste dei conflitti sulla vita delle persone, che acquisiscono così un volto e una personalità.

Una lettura per ragazzi, ma utile anche agli adulti, è il romanzo del giovane Alidad Shiri, fuggito ragazzino dall'Afghanistan e dopo molte vicissitudini approdato a Merano, che racconta la sua esperienza in *Via dalla pazza guerra. Un ragazzo in fuga dall'Afghanistan*, Il Margine, 2007. Questo testo non ha pretese letterarie, è scritto a quattro mani con Gina Abbate, ma è prezioso per chi vuole capire qualcosa di più su una esperienza traumatica che un numero sempre maggiore di persone vive e che solo una esigua e fortunata minoranza riesce a raccontare, come in questo caso.

Infine, per cambiare genere, segnaliamo il fumetto *Il fotografo*, tratto dal libro di racconti e foto di Didier Lefèvre, che riassume le otto missioni da lui compiute in Afghanistan tra il 1986 ed il 2002. Si tratta di una insolita ma efficace mescolanza di fumetto e fotografie che ritraggono le giornate di una équipe di Medici Senza Frontiere, pubblicato in tre volumi raccolti poi in una unica edizione nel 2010 per i tipi Coconino Press. Si tratta di un altro approccio, forse più intrigante per i "lettori pigri" che permette di avvicinarsi alla vicenda afghana degli anni Ottanta e Novanta.

Tra repressione e solidarietà.

Voci e organizzazioni delle donne afghane nella rete web

a cura di

Matteo Ermacora

La condizione delle donne afghane, strette tra fondamentalismi, lotte tribali e vittime delle guerre che dal 1980 hanno insanguinato il paese, è drammatica. Ai devastanti effetti della guerra si uniscono la povertà, l'insicurezza, la violenza domestica, una cultura patriarcale che continua a soffocare l'autonomia e l'emancipazione femminile ed esclude donne e ragazze dalla possibilità di educazione e di crescita individuale. Il recente aumento dei casi di violenza domestica, l'opposizione ai matrimoni forzati sembrano suggerire una difficile fase di trasformazione che avviene in un contesto fortemente condizionato dall'instabilità del paese, dalla presenza delle truppe straniere e dalla ripresa dei movimenti fondamentalisti che si appoggiano ai "signori della guerra". Le notizie reperibili in rete sulla situazione delle donne afghane sono estremamente ampie, dai quotidiani internazionali ai blog, dalle associazioni non governative alle fonti ufficiali. Risulta difficile presentare un quadro esaustivo delle molte risorse che presenta la rete web, pertanto la presente sitografia intende individuare una serie di siti che illustrano la condizione femminile in Afghanistan e che danno voce alle donne e descrivono una serie di attività di solidarietà, di sostegno e di educazione attuate da donne "per le donne"; in questa direzione, accanto a documenti e siti di organizzazioni ufficiali e organismi internazionali che lottano per i diritti umani (Nazioni Unite, Amnesty International, Human Rights Watch), dai cui rapporti è possibile evincere un quadro preliminare della situazione femminile in Afghanistan in questo ultimo quinquennio, si è privilegiata – in un panorama alquanto vasto e variegato – una breve selezione di siti di associazioni non governative di donne afghane o di associazioni che operano in stretto collegamento con le donne afghane attraverso le quali è possibile cogliere "dal basso" le problematiche affrontate in questo tormentato paese.

Un quadro preliminare

Un primo quadro sulla situazione femminile in Afghanistan sotto il profilo dei diritti umani e della violenza sofferta a causa delle guerre, dei fondamentalismi e della società patriarcale può essere ben ricostruito attraverso i rapporti annuali delle maggiori organizzazioni che si occupano di diritti umani. Si veda Amnesty

International (<http://www.amnesty.org>); sul sito di Human Rights Watch, si veda <http://www.hrw.org/asia/afghanistan> e soprattutto i rapporti tematici: <http://www.hrw.org/by-issue/publications/130>). Tra questi si segnala quello relativo ai “crimini morali” (“I had to run away. The imprisonment of Woman and Girls for “Moral crimes” in Afghanistan”, basato su 58 interviste a donne ragazze nelle prigioni afgane, 2012, presentato in dettaglio sul presente numero della rivista; http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/afghanistan0312webwcover_0.pdf). Sulla situazione di intimidazione e di violenza nei confronti delle donne e delle attiviste per i diritti umani e l’educazione femminile nelle aree sotto il controllo talebano, si veda “The Ten-Dollar Talib and Women’s rights. Afghan Women and the Risks of Reintegration and Reconciliation” 2010 (<http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/afghanistan0710webwcover.pdf>). Sulla violazione dei diritti umani, gli attacchi in pubblico, la violenza domestica, i matrimoni forzati e il mancato accesso alla giustizia e, più in generale, all’educazione scolastica. “We have the promises of the World. Women’s rights in Afghanistan”, 2009 (http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/afghanistan1209web_0.pdf). Sull’impatto della guerra sui civili, si segnalano i due rapporti del 2007 e del 2008, intitolati rispettivamente “The Human Cost. The Consequences of Insurgent Attacks in Afghanistan”, basato su decine di interviste a vittime di attacchi e sulle conseguenze della violenza talebana e della guerra condotta dalle truppe straniere sul suolo afgano (<http://www.hrw.org/reports/2007/04/15/human-cost-0>) e il dettagliato rapporto sugli esiti dei bombardamenti aerei e della violenza bellica sui civili: “Troops in contact. Airstrikes and Civilian Deaths in Afghanistan” (http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/afghanistan0908webwcover_0.pdf). Indicazioni sullo sviluppo economico e dei diritti umani in Afghanistan possono essere reperiti sul sito delle Nazioni Unite (United Nation Development Program (<http://hdr.undp.org/en/reports>) http://hdr.undp.org/xmlsearch/reportSearch?y=*%&c=n%3AAfghanistan&t=*%&lang=en&k=&orderby=year (anni 2004; 2007). Interessanti elementi dal punto di vista statistico e delle politiche promosse dalle Nazioni Unite contro la violenza domestica, i matrimoni forzati e le molestie contro le donne possono essere tratte dal sito dedicato delle Nazioni Unite (“The UN Secretary-General’s database on violence against women”; (<http://sgdatabase.unwomen.org/home.action>), in particolare nelle pagine dedicate al paese afgano: <http://sgdatabase.unwomen.org/countryInd.action?countryId=101>). Nel sito è possibile reperire il quadro di riferimento legislativo, le politiche e programmi, le misure preventive, i servizi assistenziali per le vittime, nonché alcuni brevi rapporti di tipo statistico sulle violenze contro le donne e matrimoni forzati. Un ulteriore quadro della violenza domestica è offerto dal rapporto di Global Rights, risalente al marzo 2008, tuttavia estremamente attuale “[Living with Violence: A National Report on Domestic Abuse in Afghanistan](http://www.globalrights.org/site/DocServer/final_DVR_JUNE_16.pdf)” (http://www.globalrights.org/site/DocServer/final_DVR_JUNE_16.pdf). Sugli aspetti giuridici e della lotta contro la violenza domestica, si vedano “Harmful traditional Practices and implementation of the Law on Elimination of Violence against Women in Afghanistan” Dicembre 2010 ([196](http://www.afghan-</p></div><div data-bbox=)

web.com/woman/harmful_traditions.pdf), “A Long way to go: Implementation of the Elimination of Violence against Women Law in Afghanistan” Novembre 2011 (http://www.ohchr.org/Documents/Countries/AF/UNAMA_Nov2011.pdf) curati dall’Unama, United Nations Mission in Afghanistan. Per un quadro aggiornato al maggio 2012, si veda il rapporto dell’Assemblea Generale delle Nazioni Unite, “Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences, Rashida Manjoo” http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Women/A.HRC.20.16_En.pdf. Su queste tematiche si veda anche il rapporto dedicato all’Afghanistan (2009) di Women for women International (<http://www.womenforwomen.org/news-women-for-women/assets/files/AfghanistanReport.FINAL.hi-res.pdf>).

Enti ed associazioni non governative, progetti di solidarietà

<http://www.rawa.org>

Rawa (Revolutionary Association of Women of Afghanistan), è la storica associazione rivoluzionaria delle donne dell’Afghanistan, fondata a Kabul nel 1977, come organizzazione socio-politica indipendente di donne afghane in lotta per i diritti umani e la giustizia sociale in Afghanistan. L’obiettivo dell’associazione è quello di coinvolgere le donne afghane in attività politiche e sociali volte ad ottenere diritti umani per le donne, istruzione e un nuovo governo laico e democratico per il paese. Attiva nella resistenza contro i sovietici, l’associazione ha svolto un importante ruolo di denuncia della condizione femminile durante il regime talebano; dopo l’intervento americano in Afghanistan, l’associazione si occupa delle donne vittime del conflitto, di assistenza medica, di educazione, di lotta contro il patriarcato, il maschilismo e la violenza che domina la società afghana; l’associazione è attiva anche nell’assistenza alle donne afghane presenti nei campi profughi in Pakistan e pubblica una sua rivista "[Payam-e-Zan](#)" (“Il messaggio delle donne”). Il sito dell’associazione, particolarmente ricco di materiali, è composto da numerose sezioni, una rassegna stampa aggiornata, una sezione fotografica e video sui crimini dei talebani contro le donne afghane, numerose interviste a donne vittime di violenza, documenti ufficiali dell’associazione.

www.hacwa.org

Humanitarian Assistance for the Women and Children of Afghanistan (Hawca). Nata nel 1992 come attività di volontariato di giovani donne e uomini afgani a favore delle donne afghane profughe in Pakistan; dal gennaio del 1999 si è trasformata in una organizzazione non governativa che si occupa dell’assistenza e del miglioramento delle condizioni di donne e bambini vittime della guerra e nei campi profughi in Pakistan. Hawca intende incoraggiare la partecipazione attiva delle donne e dei giovani afgani nella ricostruzione del paese; l’associazione gestisce alcuni rifugi per donne maltrattate e vittime di traffico, si occupa di consulenza legale per le donne vittime di maltrattamenti a Kabul e a Herat, gestisce alcuni programmi di educazione scolastica e sanitaria. Il sito descrive i progetti e

gli obiettivi dell'associazione, pubblica rapporti annuali sulla situazione in Afghanistan.

www.acbar.org

Agency Coordinating Body for Afghan Relief (Acbar). Organizzazione non governativa che si occupa del reclutamento di personale per l'assistenza alla popolazione afghana. Nel sito, nella sezione "publications", vi sono numerosi rapporti sulla situazione afghana, dedicati in maniera particolare alla condizione di bambini, sulla situazione sanitaria e la condizione femminile. Per un esempio, si veda <https://acbar.org/Admin/publication/10010547981111.pdf>

www.acsf.af

Afghan Civil Society Forum – org. A voice for the people (Acsfo). Frutto di una partnership tra una associazione pacifista svizzera (Swisspeace) ed elementi della società civile afghana, dal 2001 promuove azioni che favoriscano la partecipazione politica e il processo di ricostruzione del paese "dal basso", coordinando ed estendendo le reti della società civile, favorendo il rapporto con le istituzioni e lo sviluppo democratico ed economico, fornendo assistenza legale, educazione civica e promuovendo i diritti umani della donne. Nella sezione "publications" è possibile reperire i rapporti annuali, con la presenza di interviste e resoconti dell'attività.

<http://www.wlumf.org/>

Women Living under Muslim Laws (Wlumf), è un coordinamento formato da nove donne provenienti da Algeria, Marocco, Sudan, Iran, Mauritius, Tanzania, Bangladesh e Pakistan fondato nel 1984 per fronteggiare la mancanza di diritti delle donne in stati islamici. Questo piccolo comitato si è via via esteso sino a diventare una "rete internazionale aperta" che ha come obiettivo la solidarietà e lo scambio di informazioni e di supporto per le donne le cui vite sono condizionate dalle leggi e dai costumi "che si dicono derivino dall'Islam". Promuove la costruzione della pace nelle zone militarizzate, lotta contro il fondamentalismo, per l'autonomia e l'uguaglianza femminile e contro la violenza sulle donne. Nel sito è presente una ampia sezione sull'Afghanistan, con notizie aggiornate, rassegna stampa, scambio di informazioni e presentazione di report ed attività.

<http://www.conflictmonitors.org/countries/afghanistan>

Il sito è frutto del progetto The human Security Report Project (Hrsp), un centro di ricerca indipendente affiliato alla Simon Fraser University School for international studies di Vancouver, in Canada con l'obiettivo di fornire dati ed analisi per la prevenzione dei conflitti e i processi di peacebuilding. Sebbene abbia cessato la pubblicazione nel luglio 2011 per mancanza di fondi, difficoltà operative e un mutamento delle priorità, il sito, dal 2007 al 2011 presenta un quadro estremamente dettagliato, di fatto giornaliero, del conflitto e delle violenze in atto nel paese afghano. Il vasto archivio, con migliaia di articoli e di post e la possibilità di operare ricerche per temi consentono di ricostruire la situazione e le difficili condizioni delle donne afghane in questo ultimo quinquennio.

www.opawc.org

Sito dell'Organization of Promoting Afghan Women's Capabilities (Opawc). L'organizzazione, fondata da un gruppo di donne nel 2003, promuove il concreto sviluppo delle capacità delle donne afgane, cercando di farle uscire dal sistema patriarcale-fondamentalista di dominio e vittimizzazione. L'organizzazione si attiva su distinti fronti: alfabetizzazione, salute e promozione di professionalità volte a far crescere l'emancipazione sociale ed economica delle donne, assistenza negli orfanatrofi e nei campi profughi del Pakistan, sviluppo dell'economia rurale. Il sito propone, accanto alla sezione fotografica, numerosi post e resoconti delle attività dell'organizzazione.

www.sawa-australia.org

Support Association for the Women of Afghanistan (Sawa), fondata nel 2004. Si occupa di raccolta di fondi a sostegno di progetti per i diritti umani, educazione, nutrizione, salute e sicurezza delle donne afgane e nei campi profughi del Pakistan. La sezione australiana si occupa di un centro di alfabetizzazione per donne a Kabul e un ospedale nella provincia di Farah, la provincia più povera; in Afghanistan ha stabilito rapporti di partnership e di collaborazione con Rawa e Opwac. Nel sito, ampia sezione "news" e "publications", dal 1996 ad oggi, che permette l'analisi delle condizioni di donne e bambini. L'associazione pubblica inoltre rapporti annuali. Si veda per un esempio, http://www.sawa-australia.org/documents/report2011_12.pdf

www.osservatorioafghanistan.org

Sito italiano che monitora la situazione dei civili e delle donne in Afghanistan. È gestito dal Cisd (Coordinamento italiano di sostegno alle donne afgane), nato nel 1999 su iniziativa di una serie di associazioni che da anni lavoravano sui temi dei diritti delle donne, contro i fondamentalismi e le guerre e che ha sede a Milano. Il coordinamento, che collabora con le principali associazioni afgane (Rawa, Hawca, Opawc, Saajs, Afceco), promuove i diritti femminili, sostiene una cultura di pace e di costruzione dei diritti attraverso il lavoro di alfabetizzazione di donne e bambini "per far nascere una coscienza civica e di pace che parta proprio dalle donne". Raccoglie fondi, sensibilizza l'opinione pubblica, sostiene progetti a favore delle donne e dei bambini in orfanatrofi in Pakistan e in Afghanistan. Il sito è ricco di link, post e di materiali video e iconografici utili per una prima ricognizione sul tema.

<http://www.afghanwomensmission.org>

Associazione americana fondata nel gennaio del 2000 che, in stretto contatto con Rawa, si occupa della salute (orfanatrofi, ospedali, assistenza nei campi profughi del Pakistan) e di altri programmi educativi per le donne afgane. Nel sito vi sono sezioni relative a "rapporti annuali" ma anche bibliografie, film e documentari.

<http://www.afghanwomennetwork.af/>

Afghan Women's Network (Awn), fondata nel 1995 da donne afgane che parteciparono alla conferenza mondiale di Pechino; l'associazione fa parte del movimento femminile afgano e coordina e cerca di unire le diverse associazioni femminili del paese. È una associazione non governativa. Presente a Kabul, Herat, Jalalabad e altre province, l'associazione fornisce assistenza legale per le vittime di violenza e sostiene progetti di carattere educativo rivolti soprattutto alle ragazze. Ha prodotto diversi documenti sulla situazione dei bambini, delle donne in prigionia.

<http://www.youngwomenforchange.org/>

Young Women for Change (Ywc) è una associazione di giovani avvocati afgani, uomini e donne, che si adoperano per le pari opportunità e per migliorare la partecipazione sociale e politica delle donne afgane. Ha organizzato la prima marcia pubblica contro le molestie (luglio 2011) e ha condotto una prima inchiesta su larga scala sulle molestie sessuali in Afghanistan. L'associazione ha aperto un internet point per le donne a Kabul e un centro di alfabetizzazione per donne e uomini.

www.afghanistanwomencouncil.org

Afghanistan Women Council (Awc). Associazione fondata nel 1986 da Fatana Said Galiani, avvocatessa che si è impegnata per i diritti delle donne. Dopo l'esilio in Pakistan, dove operò nei campi profughi, nel 1993 ha ripreso la sua attività a favore delle donne e dei bambini e dei diritti umani; partecipò alla conferenza mondiale di Pechino rappresentando le donne afgane nel 1995 e poi nel 1997. Scopo principale dell'associazione è il miglioramento delle condizioni delle donne, l'emancipazione economica, la loro partecipazione attiva alla vita sociale. Awc opera a Kabul, Kandahar e Jalalabad, nonché nei campi profughi in Pakistan, con cliniche ed ospedali che assistono madri e bambini; pubblica un mensile Zan-e-Afghan (Donne Afgane) volto a mobilitare le donne alla pace e alla ricostruzione. Oltre alla rassegna stampa, ai programmi di assistenza, il sito dell'associazione offre brevi storie di donne afgane.

<http://www.womenforafghanwomen.org/>

Associazione di volontari fondata a New York nel 2001, qualche mese prima dell'11 settembre per sostenere i diritti umani delle donne afgane. Opera anche a Kabul e in altre otto province attraverso personale afgano, con scuole e ricoveri per donne maltrattate. Oltre ai consueti programmi di assistenza e alla descrizione delle attività, il sito presenta numerose storie di donne afgane (<http://www.womenforafghanwomen.org/index.php/our-programs/from-the-frontlines>).

<http://awwproject.org/>

Afghan Women's Writing Project. To tell One's Story Is a Human Right (AWWP). Varato nel maggio del 2009 da Masha Hamilton, il progetto si propone di dare spazio alla creatività e ai pensieri delle donne afgane liberi dall'influenza e dal condizionamento maschile. Si tratta di un progetto di scrittura online che ha il

duplice scopo di promuovere la creatività, sostenere l'alfabetizzazione informatica e sollecitare l'indipendenza e l'autonomia economica delle donne e delle ragazze. Storie e poesie sono quindi espressione di libertà e nello stesso tempo di una nuova inclusione femminile nella società. Ampio archivio di storie, racconti e poesie di donne e ragazze afgane.

<http://www.awec.info>

Afghan Women's Educational Center. Building Equality and Opportunity (Awec). Associazione di donne afgane create nel 1991 per assistere i profughi afgani, in particolare, le donne, a Islamabad e Rawalpindi. Scopo principale è l'educazione e il sostegno alle donne e ai bambini profughi. Collabora attivamente con il coordinamento delle donne afgane dal 1995 (Awn), dal 1998 ha aperto un centro per bambini di strada e donne a Peshawar, promuove la costituzione di biblioteche e di scuole. È presente anche a Kabul dal 2002 con scuole rurali e nelle periferie. Nel sito, oltre alla newsletter trimestrale, vi sono alcuni relazioni dell'attività svolta.

<http://www.vwo.org.af>

Voice of Women Organization (VoW). Associazione non governativa indipendente, creata da un gruppo di operatori sociali, ingegneri e medici afgani, uomini e donne, nel 1998 a Kabul con lo scopo di assistere le donne e le loro famiglie, fornendo assistenza legale e progetti di educazione e di consulenza psicologica. Opera principalmente ad Herat e in altre province. Nel sito la newsletter, le relazioni sui progetti in corso, rassegna stampa ed eventi che coinvolgono l'associazione.

www.saajs.org/ www.saajs.blogspot.com

Social Association of Afghan Justice seekers (Saajs), associazione fondata nel 2007 che si batte per i diritti umani e che chiede giustizia per le vittime dei crimini contro l'umanità perpetrati in Afghanistan negli ultimi trenta anni.

Identités Troublées 1914-1918. Les appartenances sociales et nationales à l'épreuve de la guerre, sous la direction de F. Bouloc-R. Cazals-A. Loez, Éditions Privat, Toulouse 2011, pp. 388.

Il volume, che raccoglie gli atti del convegno “1914-1918. Les identités sociales et nationales en guerre” organizzato dal Crid 14-18 nel novembre del 2010, intende mettere in discussione l’idea che la prima guerra mondiale abbia avuto un potere omologante e nazionalizzante sulle società belligeranti e che le identità e appartenenze sociali preesistenti abbiano reagito in maniera diversa, non necessariamente univoca, alla “prova bellica”. I saggi della raccolta cercano infatti di evidenziare come, nonostante le innegabili spinte alle unions sacrées funzionali alla mobilitazioni belliche, i combattenti, le popolazioni civili abbiano avuto identità ed appartenenze sociali “multiple” che entrarono in tensione con le spinte nazionali indotte dalla guerra. In questa verifica il volume cerca di esplorare “zone di confine”, sia dal punto di vista sociale, culturale, linguistico, di genere, sia situazioni caratterizzate da appartenenze nazionali incerte ed ambigue, eccentriche, poco battute dalla storiografia; ciò significa spaziare dalla Francia alla Germania, dalla Finlandia, all’Italia, dai Balcani alla Svizzera, ma anche affrontare il tema delle “piccole patrie”, dei regionalismi, delle identità “contese e contestate”. La raccolta dialoga e polemizza con la “cultura di guerra” e l’idea di “crociata” proposte da Annette Becker e Stephane Audoin-Rouzeau ne *14-18. Retrouver la guerre (La violenza, la crociata il lutto*, nell’edizione italiana Einaudi 2002). Difficile rendere conto di tutte le specifiche tematiche dei ventisei saggi che compongono la raccolta, ne prenderemo in considerazione alcune che ci sembrano rappresentare al meglio gli intenti del volume.

La prima sezione, intitolata “classi sociali in uniforme”, è interamente dedicata al caso francese. L’analisi delle scritture degli intellettuali al fronte evidenzia le distanze tra la borghesia e la massa dei soldati e nello stesso tempo illumina gerarchie, pregiudizi, annotazioni sociali; la trincea appare in questa prospettiva come un “luogo d’eccezione” che, se da una parte abolisce le distanze, dall’altro rende “più sensibili che mai” le diversità sociali e di classe (A. Loetz e N. Mariot, p. 31). In questo quadro il cameratismo, la fraternità, costruite sulla comune condivisione delle sofferenze, costituiscono apparentemente gli elementi fondamentali delle relazioni sociali tra soldati; ad una più attenta lettura, tuttavia, sembrano prevalere le identità sociali precedenti – provenienza professione, formazione – che tendono a riprodurre anche in questo drammatico contesto le gerarchie sociali, il rapporto dominante/dominato, il paternalismo, aspetti che traspaiono in maniera nitida anche dall’analisi lessicografica e semantica di questi scritti (p. 36). La comunità del fronte appare quindi caratterizzata da una forte frammentazione sociale, tale da suggerire l’immagine della vita di trincea come una sorta di “cameratismo obbligato”, di coabitazione forzata. La solidarietà tra combattenti sembra invece scaturire “in negativo” dopo la guerra, sotto forma di “cameratismo del dolore” e di fronte all’incapacità dei civili di comprendere l’esperienza della trincea (p. 41). Lungi dall’essere una univoca “crociata” di tipo ideologico, nelle trincee i meccanismi di

identificazione nella “nazione” ebbero una scala molto diversificata, in molti casi ebbe più peso l’appartenenza sociale e regionale; ne consegue il fatto che non si possa parlare di un univoco “cameratismo”, quanto piuttosto evidenziare la presenza di molteplici “cameratismi”, intesi come una pluralità di “forme e gradi di riconoscimento dell’altro” (A. Lafon, p. 44).

Le differenze all’interno delle truppe sono riconducibili anche alla diversa percezione della “durata” della guerra, che deve essere collegata alle diverse identità sociali dei protagonisti. Se nel 1914, ad esempio, i soldati francesi avevano difficoltà ad immaginare una guerra lunga (B. Couliou, p. 63), già nel 1915 è possibile osservare una contrapposizione tra una minoranza fiduciosa nella fine del conflitto e la maggioranza dei soldati che, di fronte ai ripetuti scacchi patiti dall’esercito francese, percepiva il proprio orizzonte temporale sostanzialmente bloccato (p. 66). Il prolungamento del conflitto dava infatti vita all’idea della guerra “senza fine” e originava immaginarie “utopie brevi” in grado di portarla alla conclusione. In una dimensione temporale sostanzialmente bloccata, sospesa, i soldati poterono esplorare il proprio io interiore, mettendo in evidenza venature di stoicismo che permisero loro di accettare la lunga durata dei combattimenti (p. 68). Questa diversità di approcci rispetto al conflitto si rinnova anche quando la guerra è analizzata come una prova “democratica” ed “assoluta”, cui tutti i cittadini si sottopongono in quanto parte dello stato; attribuendo la guerra a “poteri lontani”, i soldati dei ceti medi e subalterni si sentirono spogliati dei propri diritti, un sentimento di deprivazione che non mancò di generare ansia di rivalsa (F. Bouloc, p. 96).

La seconda sezione del volume analizza il problema dei combattenti che avevano “duplici appartenenze”. Nel giovane stato federale tedesco, ad esempio, gli stessi soldati erano “divisi” tra il sentimento di patria (*Vaterland*) e le diverse appartenenze regionali d’origine (*Heimat*). Se nel 1914 il fenomeno dei volontari e la stessa mobilitazione bellica tedesca esaltarono l’identità nazionale (Y. Chanoir, p. 103), la lunga durata della guerra fece riemergere le identità regionali che da un lato esaltavano il diverso valore dei soldati in relazione alle zone di provenienza (prussiani, bavaresi ecc.), dall’altro costituivano una sorta di “rifugio mentale” che favoriva il cameratismo e permetteva ai soldati di sopportare le sofferenze della guerra. In questo modo, mentre l’identità nazionale tedesca – una costruzione culturale peraltro indebolita dall’identificazione della Germania con la Prussia – prevaleva tra gli intellettuali, i soldati erano invece più sensibili ai richiami identitari locali (p.105; 110). La stessa struttura dell’esercito, che valorizzava i “gruppi primari” costituiti secondo la provenienza regionale, – poi confermata anche dalla Repubblica di Weimar con i Wehrkreis, distretti militari regionali, – alla lunga assecondò questa tendenza, tanto che il nazismo coltivò questa pluralità di identità locali con l’obiettivo di fonderle nell’idea di nazione e di “comunità di popolo” (*volksgemeinschaft*).

Queste “identità tormentate” sembrano riproporsi nel caso dei soldati alsaziani, parte dei quali, circa 380.000, combatterono con l’esercito tedesco mentre altri 17-25.000 scelsero di combattere con i francesi perché nel 1871 avevano optato per la Francia o perché si arruolarono volontari. Durante la guerra, in tempi diversi, le loro identità nazionali furono “contestate” su entrambi i versanti del fronte: gli alsaziani furono infatti accusati di scarsa lealtà sia dai tedeschi, sia dai francesi, con il

risultato di essere considerati soldati di “secondo rango” (pp. 118-19). Alla fine della guerra tali ambiguità resero necessaria una “ricostruzione identitaria”, particolarmente difficile per gli alsaziani che combatterono con i tedeschi: da sconfitti furono trattati come un nemico interno, un retaggio che li costrinse al silenzio pubblico ed alimentò quell’immagine, parziale, di soldati costretti contro voglia a combattere nell’armata del nemico. Il caso dei nativi reclutati nell’esercito americano (T. Grillot, pp. 155-156), al centro di tensioni tra “indianità” e “americanità”, aggravate dalla struttura razzista dell’esercito statunitense, sembra riproporsi anche nel caso dei soldati corsi; l’analisi della corrispondenza di questa particolare categoria di soldati francesi evidenzia come la guerra non fu solo un fattore di nazionalizzazione, ma che la lontananza di questi soldati dalla Corsica fu vissuta come una sorta di esilio forzato; il forte rapporto con le comunità d’origine, reso ancor più necessario dalla durezza della prova delle trincee, favorì lo sviluppo di uno spirito comunitario e un considerevole rafforzamento dell’identità regionale (J. P. Pellegrinetti, p.130).

La terza sezione del volume esplora le “professioni e le appartenenze militanti”. I saggi mettono in luce come nel corso del conflitto vi furono casi di adattamento di talune categorie (i gendarmi, i matematici, la classe medica), ma anche come intere strutture abbiano attraversato il conflitto senza apparenti modificazioni; i casi di studio dedicati ai mutilati e al sistema sanitario nazionale francese sembrano suggerire come l’evento bellico, nonostante l’accresciuto carico di infermità e malattie, non fu in grado di incidere in maniera profonda e duratura sulle strutture mediche, sul sistema di cure, né riuscì a risolvere i problemi organizzativi preesistenti perché fu considerato come un evento “eccezionale” e temporaneo. Il mondo operaio e sindacale si dimostrò invece più sensibile alle perturbazioni belliche; esposto alle sollecitazioni produttive poste dalla guerra, il mondo del lavoro rispose con forti resistenze che ad ogni modo ebbero una portata diversa in relazione alle categorie professionali e alle storie sindacali, aspetto che fece emergere elementi di continuità e di rottura. L’analisi dei minatori e degli operai metallurgici dei bacini di Carmaux e Decazeville dimostra ad esempio come i singoli militanti e le organizzazioni sindacali soffrirono soprattutto nella fase iniziale della guerra, quando si fecero sentire le istanze repressive e l’avvio della mobilitazione economica; nonostante le forti pressioni governative, tuttavia, già sul finire del 1915 l’intenso sfruttamento della manodopera e i crescenti sovrapprofitti bellici determinarono malcontento e l’avvio di intensi conflitti. Il contesto lavorativo delle fabbriche metallurgiche, in maniera simile al caso italiano, nel corso del 1916-17 fu perturbato anche dall’arrivo di nuovi operai, lavoratori stranieri, profughi, che modificarono le identità professionali e si dimostrarono più insofferenti, radicali e pronti ad unire rivendicazioni materiali a richieste di pace (A. Boscus, pp. 233-234). Così mentre i minatori si rifacevano ad una storia sindacale più “lunga” e consolidata, tale da far percepire la guerra come una sorta di parentesi (p. 235) e si affidavano a pratiche concertative prebelliche, i metallurgici manifestarono una precoce e massiva radicalizzazione che li portò a pratiche conflittuali particolarmente intense nel corso del 1918. Lo stato di guerra non fece quindi sparire le identità militanti e sindacali, le disarticolò in un primo momento, ma nessuna cultura di guerra, né odio per il nemico, né crociata venne a rimpiazzare la cultura operaia, sindacale e militante

che si era formata prima della guerra (p. 239). Se si affacciarono con maggiore forza le istanze per una uscita rivoluzionaria dal conflitto, altresì queste si confrontarono con quelle riformiste, a riprova di una sostanziale continuità di fondo delle culture e delle appartenenze sindacali.

Altrove, come in Germania, il conflitto modificò le identità dei pacifisti; nel 1914, infatti, impotente di fronte agli eventi, il pacifismo tedesco fu costretto a rivedere criticamente le proprie posizioni e subì dolorose divisioni interne di fronte alla necessità di rispondere ai “doveri patriottici”. Schiacciati dall’esperienza bellica, repressi dalle autorità governative, i pacifisti, seppure deboli, si riorganizzarono, crearono nuove associazioni (*Bund neues Vaterland, Vereinigung Gleichgesinnter*) che, sia pure con molte divergenze teoriche, sostenevano la democratizzazione del sistema politico e del diritto internazionale, e intravedevano nel controllo parlamentare sulle politiche estere degli stati uno dei presupposti fondamentali per la costruzione della pace. Più in generale le nuove riflessioni portarono ad un generale abbandono dell’apoliticismo che aveva caratterizzato la posizione prebellica, mentre la pace fu rivendicata per il raggiungimento della democrazia (A. M. Saint-Gille, p. 258). Proprio nel 1918, al termine di questo difficile percorso di trasformazione, lo stesso Fried, uno dei maggiori sostenitori del “pacifismo scientifico”, coniava il neologismo *Pazidemokratie* e affermava la necessità di una ripolitizzazione del pacifismo. Pur divisi sul piano teorico, i pacifisti tedeschi riconquistarono spazi pubblici nel momento in cui si cominciò a discutere su quali basi costruire la pace; nel 1918-19 il pacifismo tedesco chiese una pace “giusta e clemente”, ma si radicalizzò accostandosi a posizioni apertamente antimilitariste, rigettando la guerra nel nome di un’etica basata sulla fratellanza universale e rivendicando il diritto individuale di disporre della propria persona a non partecipare alla guerra, una istanza quest’ultima che finì per marcare i confini tra i pacifisti moderati e quelli radicali; le aspirazioni del movimento, tuttavia, furono messe in crisi dai caratteri punitivi ed anti-tedeschi che ben presto assunsero i trattati di Versailles (pp. 264-265).

Mano a mano che si pongono alla “verifica” del conflitto le diverse identità sociali e di genere è possibile apprezzare come le modificazioni siano state sfuggenti e a volte contraddittorie; Beatrice Pisa, ad esempio, nella sua analisi sulle donne italiane, sottolinea come l’esperienza bellica femminile, posta a confronto con quella di altri paesi europei, sia stata particolarmente complessa e tutt’altro che univoca; la guerra, infatti, interagì in maniera diversificata sulle condizioni e le identità delle donne che, lungi da generalizzazioni, devono essere accuratamente interpretate alla luce delle classi sociali, dell’età, delle appartenenze culturali, politiche e regionali (p. 279). L’esperienza della guerra, peraltro, mise alla prova le diverse appartenenze militanti e l’identità nazionale; in Italia il “mito della grande guerra” promosso dal regime fascista fu contestato, anche se da segmenti culturali e politici minoritari. Stéfanie Prezioso, analizzando i volontari irredenti e l’interventismo democratico, evidenzia come queste categorie non solo furono in grado elaborare una idea di nazione basata sul sacrificio ma anche di costruire una memoria alternativa del conflitto, considerata come una esperienza fondante dell’identità nazionale antifascista e repubblicana. L’interventismo democratico, infatti, interpretò la guerra come momento di rigenerazione nazionale, rifiutando le implicazioni mitiz-

zanti ed autoritarie di Mussolini; la guerra, per repubblicani ed antifascisti, fu tutt'altro che una rottura dal momento che essi rivendicarono una continuità tra l'interventismo e la militanza antifascista iscrivendo questa esperienza, come fecero Rosselli e Nenni, all'interno della lotta per la libertà nazionale (pp. 290-291).

La guerra, soprattutto nelle zone direttamente colpite da invasioni e violenza diffusa, determinò veri e propri rivolgimenti delle identità e dei tradizionali assetti sociali. L'occupazione tedesca dei distretti francesi settentrionali offre numerosi esempi in questa direzione, ma anche situazioni fortemente distorte dalle percezioni degli osservatori. È il caso della zona dell'Aisne occupata dall'esercito tedesco studiata da Philippe Salson: memorie e diari delle classi più abbienti ad una prima lettura sembrano suggerire come queste categorie perdessero il proprio status sociale a causa del deterioramento delle condizioni economiche, delle delazioni anonime (qui interpretate come una rivalsea delle classi popolari) e del generale livellamento delle condizioni di vita determinato dall'occupazione militare. In realtà, sottoponendo le fonti ad un'analisi di carattere storico-sociologico, è possibile appurare come i veri declassati furono le persone isolate, i profughi e i funzionari pubblici, ceti medi, mentre le tradizionali gerarchie sociali non mutarono, anche perché le classi abbienti riuscirono a giovare non solo delle risorse economiche personali ma anche delle relazioni sociali e culturali che permettevano loro di trattare con l'occupante quasi su un piede di parità e di attenuare i rigori dell'occupazione. Non ci fu quindi né un ribaltamento delle gerarchie sociali, né un livellamento, bensì una erosione differenziata delle condizioni di vita (pp. 364-366)

Il tentativo di decostruire la “guerra di nazioni” prosegue nella sezione conclusiva del volume, che presenta alcuni saggi dedicati al tema delle “ambiguità delle identità nazionali”. I casi esaminati rivelano come le nazioni, apparentemente unite, erano in realtà divise al loro interno da elementi di carattere culturale e linguistico, da identità nazionali non ancora ben formate; esemplare in questo senso il caso svizzero: l'analisi di come la stampa presentò l'invasione tedesca del Belgio nel 1914 rivela come gli eventi furono descritti in maniera diversa in relazione alle comunità linguistiche di riferimento. Mentre infatti la stampa francofona (*Journal de Genève*, *Tribune de Genève*) descrisse le atrocità tedesche come barbarie e presentò il Belgio come il campione della libertà, la prevalente stampa tedescofona (*Tagesanzeiger*, *Neue Zuercher Zeitung*) cercò di ridimensionare questi eventi, dimostrando scetticismo rispetto alle fonti di informazione o giustificando le rappresaglie tedesche con la presenza dei franchi tiratori (C. Gallagher, pp. 315-316; 319, 322). Proprio perché la questione belga era in grado di alimentare le divisioni interne e mettere in crisi la necessaria unità nazionale, le autorità elvetiche decisero di porre un maggiore controllo sulle notizie.

La necessità di “costruire” di una identità nazionale, questa volta nel solco degli ideali repubblicani, si presentò anche in Francia; da questo punto di vista, sin dal 1914, le autorità governative francesi avviarono una vera e propria “politica culturale” per consolidare e legittimare in chiave nazionale ed identitaria la tradizione repubblicana attraverso l'istituzione delle “giornate di guerra”, celebrazioni che nel corso del conflitto erano volte a esaltare l'unità e la solidarietà nazionale (R. Dalisson, p. 330). Tra il 1914 e il 1918 si susseguirono quindi le giornate “degli alleati”, “degli orfani”, “dell'Africa”, “dei feriti”, “delle regioni invase”, ma anche delle

“piccole patrie” (Finistere, Hérault, Pas-de-Calais ecc.), celebrate come unità fondamentali della difesa nazionale; in questo modo si raccolsero fondi per lo sforzo bellico, si esaltarono le virtù militari, il sacrificio dei soldati e si mobilitò gli spiriti “ad una guerra lunga”, contro un nemico che veniva presentato come “antitesi dei valori nazionali e patriottici” (p.331). Sebbene la guerra segnasse il momentaneo acme della identità nazionale, il tentativo di estendere in questo modo presso i nazionalisti e la stessa Chiesa l’identificazione dello stato con la repubblica rivelò tuttavia forti limiti.

La raccolta – che in qualche parte risulta disomogenea, ma nel contempo offre importanti stimoli anche dal punto di vista metodologico – restituisce l’immagine di una guerra tra nazioni più sfumata e complessa, che presenta processi nazionalizzazione o di *reductio ad unum* tutt’altro che lineari o compiuti. La presenza di molte identità particolari, multiple, spingono quindi a interrogare nuovamente il rapporto tra identità nazionale e le “altre” identità sociali. Secondo questa chiave di lettura la guerra segnò quindi un punto di cristallizzazione delle identità nazionali, identità tuttavia “immaginate” (Anderson), ma anche comunità ed identità “imposte”, caratterizzate da tensioni e contrapposizioni interne, imperfette, non immediatamente collocabili entro schemi rigidamente nazionali/nazionalisti.

Matteo Ermacora

Michela Ponzani, *Guerra alle donne. Partigiane, vittime di stupro, «amanti del nemico» 1940-45*, Torino, Einaudi, 2012, pp. XVI – 320.

Guerra alle donne raccoglie e intesse tra loro “microscopici frammenti di un conflitto mondiale”, racconti, memorie, lettere di donne che aprono a chi legge una visione nuova della guerra entro un’ottica di genere; testimonianze che non trovano risalto nella memoria ufficiale, sottaciute e lasciate in disparte da un processo di “selezione della memoria”. Perché infine la donna, pur avendo strenuamente combattuto e lottato, sanguinante e offesa, resta muta e invisibile nei riconoscimenti ufficiali, mascherata da immagini agiografiche e versioni dei fatti ben lungi dalla realtà e in contraddizione con le memorie e le testimonianze private.

Raccolte per un programma televisivo, *La mia guerra*¹, diretto da Enza Sampò e Leo Benvenuti con la consulenza storica di Giovanni De Luna, le testimonianze cui Michela Ponzani attinge, oltre alla documentazione tratta dall’Archivio della Memoria delle donne², sono lettere, diari, racconti riportati a lunga distanza dai fatti avvenuti, nel 1990, quando, dopo la guerra in Iraq, si solleva l’attenzione per le violenze e i soprusi inflitti ai civili. In questo periodo si riscontra una nuova tendenza storiografica rivolta alle eredità delle violenze dei fascismi e ai crimini di guerra: sono gli anni in cui, tra il 1989 e il 1991, il diritto internazionale presta attenzione alla tutela dei civili nei conflitti, riconoscendo i diritti fondamentali di tutti gli esseri umani. In particolare è lo stupro di massa ad essere condannato come crimine contro l’umanità, al pari della schiavitù sessuale, dopo le violenze di genere avvenute nelle dittature latinoamericane, in ex-Jugoslavia, in Ruanda, nei pressi dei grandi laghi africani, e in Europa, durante i due grandi conflitti mondiali.

Il libro di Michela Ponzani narra della guerra combattuta, vissuta e subita dalle donne italiane tra il ‘40 e il ‘45 e indaga a fondo i meccanismi che portano alla degradazione della donna e del corpo femminile. I ricordi individuali, evocati a distanza dai fatti, non possono oggettivamente descrivere la realtà storica, poiché influenzati da meccanismi di rimozione a seguito del trauma subito, in contesti culturali e interpretazioni posteriori. Ma, per quanto le vicende vissute dalle testimoni rendano difficile allo storico un imparziale distacco, l’autrice illustra e ricostruisce i fatti scientificamente e con visione critica. Tali documenti permettono di tracciare “uno spettro di percezioni soggettive, di esperienze, di motivazioni, di comportamenti e anche di strategie di sopravvivenza, intese come diversi aspetti di un vissuto di guerra; una ‘guerra totale’ [...] dimensione globale dell’esistenza, un terreno di esperienze umane irrimediabilmente segnato” (p. 12).

La narrazione di genere aiuta a dare voce alla donna e al subalterno, alla gente comune, “ai poveracci”: gli “esclusi” dalla narrazione celebrativa ed ufficiale. Si comprende come “il mondo femminile è scosso soprattutto da una guerra persona-

¹ La trasmissione mandata in onda dall’emittente televisiva Rai 3 fu sospesa dopo tre sole puntate. La corposa documentazione raccolta sulle esperienze degli italiani in guerra è conservata presso il fondo Rai-La mia guerra nell’archivio pubblico dell’Istituto nazionale per la storia del movimento di liberazione in Italia.

² Presso il Dipartimento di Discipline Storiche dell’Università di Bologna.

le”: rastrellamenti, bombardamenti, stragi, stupri di massa rendono difficoltosa la ricostruzione storica che, proprio per la complessità delle vicende, ricorre alla narrazione individuale, all’esperienza, alla testimonianza di tante “sconosciute”.

Il libro esordisce con i meccanismi discriminatori della retorica fascista pre-bellica, in cui la donna è oggettivata a mero contenitore di gravidanze, strumento di controllo sociale sin dalla tenera infanzia; da “piccole italiane” a future “madri prolifiche” e “angeli del focolare”: le donne null’altro destino hanno che la maternità e la cura di una prole sempre più numerosa, relegate al ruolo di massaie e “pietre della casa”, perché intellettualmente e fisicamente inferiori all’uomo. Ma è già tra i banchi di scuola che serpeggiano i primi desideri di ribellione contro un sistema ineguale: le bambine combattono la loro prima guerra contro l’ingiustizia di non poter proseguire gli studi perché “dall’intelletto irrazionale e ascientifico”, o perché costrette a lavorare per garantire l’istruzione ai figli maschi, e aiutare la madre nelle faccende domestiche. Le figlie di comunisti e antifascisti subiscono la discriminazione dei compagni; si rende difficile costruire un immaginario libero dai vincoli propagandistici del regime all’interno di scuole fascistizzate, in una società ostile ad ogni forma di dissenso. “Il senso di ribellione – scrive Michela Ponzani – finisce così per identificarsi con una battaglia personale, per la fuoriuscita da uno stato d’inferiorità sociale e culturale”(p. 33).

Nella propaganda di regime la donna è svuotata da ogni sentimento, da ogni dolore e angoscia, che nella realtà divora le madri e le mogli con l’allontanamento dei figli e dei mariti. È la prima di una lunga serie di torture, la partenza dei cari, la distruzione delle famiglie e degli affetti; una tortura anche fisica, poiché le donne dovranno sobbarcarsi l’intero onere della conduzione della famiglia, lavorando anche per i mariti assenti, continuando a curare la prole e gli anziani, senza alcuna forma di assistenzialismo che le aiuti.

Affamato dal duro lavoro, dalla guerra e dalle privazioni, il corpo della donna perde la sua femminilità: la perdita delle mestruazioni, la perdita dei capelli e della forma femminile scompaiono nella lotta per la resistenza o nel lavoro forzato nei campi di concentramento, in cui la donna diventa, al pari di tutti gli altri internati, un mero numero. Il corpo femminile è usato come inganno: il corpo delle partigiane distrae il nemico da azioni di sabotaggio; lo stesso corpo è torturato e mutilato, al fine di estorcere informazioni sui compagni. Ma molto spesso le coraggiose partigiane, martoriate nel fisico, si dimostrano campioni di integrità che con coraggio sfidano angherie, torture e sevizie, senza tradire e rendendo così vana la violenza loro inflitta. Il corpo femminile è disumanizzato, diventando il vessillo del sopruso del tedesco: così accade alle “amanti del nemico”.

Durante i bombardamenti i civili sono il bersaglio tattico: distruggere scuole, chiese ed ospedali è diffondere il terrore tra i civili, sono strategie per togliere il sostegno ai governi. L’efferatezza e la brutalità di tale tattica bellica è emblematicamente rappresentata da “una donna che senza testa, ancora stringeva la sua bambina tra le braccia” (p. 120). Ancora è il corpo femminile ad essere vituperato.

Il grado supremo di violenza è toccato dallo stupro, spesso reiterato: non solo nei confronti delle partigiane, non tanto per ottenere delazioni, quanto per dimostrare la supremazia sul vinto. Lo stupro è una tremenda arma di terrore psicologico. “La violenza sulle donne è una dominazione machista – scrive Ponzani – arma

degli uomini contro gli altri uomini che si impone su donne disarmate” (p. 174). Si tratta di una violenza arbitraria, dettata dal mancato consenso, oppure volta a far rispettare l'autorità, una guerra atroce “condotta casa per casa”, a cui prendono parte tedeschi, repubblicani, liberatori”.

Un'ulteriore offesa è inflitta alla donna, che diventa invisibile al momento del giudizio dei persecutori in epoca post-bellica. Lo stupro è considerato “componente fatale e necessaria di ogni guerra”, mera “offesa morale alla donna”, silenzioso corollario di una violenza totale. Allo stesso modo la memoria pubblica attribuisce i crimini contro l'umanità ai tedeschi, tralasciando gli stupri di massa per opera degli Alleati, in un processo di decostruzione e selezione della memoria che non vuole intaccare il mito dei liberatori nella storia ufficiale della Resistenza. Anche “il prezzo della liberazione”, i bombardamenti a tappeto sui “civili bersaglio”, vale a dire donne, vecchi e bambini, non troverà molto spazio al di fuori della testimonianza privata.

Nella retorica della memoria, alla donna è data una minima parte, un riconoscimento di nicchia; lo dimostrano le pochissime onorificenze, di cui sono insignite alcune partigiane. L'immaginario resistenziale è inoltre discrepante con la realtà: le azioni coraggiose delle donne, le torture da loro subite si dissolvono nell'immagine materna e premurosa della madre di tutti i partigiani, che rassicura i giovani e offre loro conforto.

È tuttavia incolmabile il vuoto creatosi dopo la guerra, l'anima lacerata e il corpo martoriato, nelle donne che hanno subito un'esperienza indicibile. Dopo aver strenuamente lottato la loro guerra, contro una violenza che ha toccato le corde della disumanità più profonda, è impossibile restaurare l'equilibrio “di prima” e, molto spesso, la memoria di questo terribile vissuto è lasciata cadere nell'oblio, volutamente. Il libro di Michela Ponzani intende riportare alla luce queste preziose testimonianze private, narrazioni personali, esperienze individuali, per il contributo che esse possono apportare nella redazione di una storia “di genere”, che dia spazio alle voci subalterne e che aiuti a “comprendere come sia possibile che nonostante la gioia della liberazione e pur ritrovandosi ‘vinti ma salvi’ si resti ‘ognuno con le proprie ferite; quelle visibili e quelle invisibili, le cui cicatrici rimangono indelebili” (p. 24).

Chiara Corazza

Tara Zahra, *I figli perduti. La ricostruzione delle famiglie europee nel secondo dopoguerra*, Feltrinelli, Milano 2012, pp.381.

In tempi recenti la storiografia ha dedicato una crescente attenzione alla fase successiva alla fine del secondo conflitto mondiale in Europa, segnata da massicci trasferimenti di popolazione, rimpatri, emergenze umanitarie di enormi proporzioni. L'importante volume di Tara Zhara si colloca in questo ricco filone di studi, ponendo al centro il tema della ricostruzione delle famiglie e dell'assistenza prestata all'infanzia sopravvissuta alle drammatiche prove della guerra. Nel 1945, infatti, i bambini separati a causa di deportazioni, lavori forzati, pulizie etniche, assassini di massa raggiunsero cifre senza precedenti: si trattava di soddisfare i bisogni primari e di ristabilire l'equilibrio psicologico di circa 13 milioni di orfani in Europa, di ridare loro una famiglia e, spesso, ricostruire la loro identità originaria, come nel caso dei bambini polacchi e cecoslovacchi germanizzati dai nazisti, oppure assistere i bambini ebrei sopravvissuti alla Shoah. Nell'immaginario collettivo europeo e più ampiamente occidentale si trattava di problemi di grande rilevanza sociale, politica e simbolica, altrettanto urgenti quanto la ricostruzione materiale.

Con un ampio excursus, nella prima parte il volume l'autrice ricostruisce le tappe fondamentali dello sviluppo delle attività assistenziali e filantropiche nel corso della prima metà del Novecento, mettendo in luce la crescita dell'attenzione di governi ed organizzazioni umanitarie nei confronti dell'infanzia. In questa panoramica viene evidenziata l'importanza delle emergenze umanitarie scaturite della prima guerra mondiale che sollecitarono l'avvio di vaste attività assistenziali (*American Relief Administration, Save the Children*), via via sostenute anche dall'affermazione postbellica della categoria giuridica del "profugo". Se in questa fase gli aiuti erano basati innanzitutto sulla necessità di soddisfare i bisogni materiali dell'infanzia, fu con la guerra civile spagnola che le attività assistenziali cominciarono ad occuparsi del benessere e del recupero psicologico dei bambini profughi, ritenendo che molti dei traumi psichici risiedessero principalmente nelle drammatiche separazioni familiari dovute alla guerra (p. 45; 71-78). Il secondo conflitto mondiale – una guerra totale per molti versi condotta contro i bambini – e più ancora il drammatico dopoguerra favorirono infine la formazione di movimenti umanitari e la crescita di una nuova cultura di assistenza all'infanzia, accompagnata dalla creazione di specifiche competenze e di un nuovo lessico scientifico con il quale affrontare le esigenze dei bambini. La guerra aveva stimolato infatti un rilevante dibattito sulla natura del trauma, sulle conseguenze emotive della separazioni, sul valore dell'educazione familiare e collettiva. Nel turbine della guerra, spiega Zahra, si affermarono quindi due diverse modelli educativo-assistenziali, quello anglosassone, di matrice individualista-familista, e quello collettivo-sionista, tipico dell'Europa centro-orientale, destinati ad avere una notevole influenza tra gli operatori che furono attivi in ospedali, campi profughi ed orfanotrofi dopo la conclusione del conflitto.

Il modello anglosassone trae le sue radici nel 1939-40 dalla fuga dei piccoli ebrei verso gli Stati Uniti con i cosiddetti *Kindertransport*, e dai programmi di sfollamento dei bambini dalle città inglesi bombardate dalla Luftwaffe. Gli studi di Anna Freud e di Dorothy Burlingham sui bambini sfollati da Londra giunsero alla conclusione che l'origine dei traumi psichici da abbandono risiedesse soprattutto nell'elemento della separazione e quindi fosse necessario, nei limiti del possibile, tentare la "ricostruzione" delle famiglie, mediante ricongiungimenti o per lo meno attraverso l'affidamento dei bambini orfani a nuove famiglie adottive (pp. 97-100; 132); in questa prospettiva, nell'attività pedagogica ed assistenziale, si dava un forte risalto ai valori familiari e nel contempo all'indipendenza personale. Nondimeno, queste istanze, come dimostra l'autrice analizzando le "tracce di carta" lasciate dalle poche migliaia di bambini ebrei che riuscirono a giungere negli Stati Uniti, furono piegate all'esigenza di integrare i piccoli profughi nella società americana, con risultati non sempre coronati dal successo (pp. 109-115). Tra mille difficoltà ed opposizioni, i bambini venivano quindi salvati non tanto perché vulnerabili ed innocenti, quanto perché potevano rappresentare una preziosa risorsa demografica per la nazione americana, facilmente assimilabile in virtù della giovane età.

Altresì, durante il conflitto, nell'Europa occupata dai nazisti, assistenti e medici ebrei cercarono invece assistere l'infanzia inserendola in comunità di carattere collettivo. Emblematica di questa seconda tendenza – per l'importanza e il contesto in cui si svolse – fu l'esperienza delle "Case per l'infanzia" all'interno del ghetto di Terezín, che con i suoi 12.000 bambini transitati tra il 1942 e il 1945, costituì uno dei più ambiziosi progetti educativi formulati dietro le mura di un ghetto. Nelle "Case per l'infanzia" venne adottata una pedagogia consapevolmente collettivistica e progressista, sollecitando l'autodisciplina, la vita comunitaria, lo sviluppo della creatività per fronteggiare la "corruzione morale" determinata dalla vita nel ghetto. Anche in questo caso tuttavia, non senza contrasti, si scelse una visione pedagogica improntata in senso sionista-nazionalista, al fine di preservare l'identità ebraica (p. 94; 117-129). Tale impostazione fu ripresa nell'immediato dopoguerra dalle associazioni assistenziali ebraiche con il duplice obiettivo di ripristinare l'integrità psichica della gioventù e di rigenerare la comunità ebraica decimata (p.144; 154-156), attraverso esperienze di vita collettiva e di formazione professionale nelle fattorie (Hakhsharot) e nei Kibbutz (pp. 195-197); spiccano in questo contesto le attività assistenziali di Ernst Papanek basate sulla comunità collettive di pari, in grado di generare "oasi di sicurezza" proprio partendo dalle specifiche esigenze dei bambini ebrei sopravvissuti allo sterminio, bisogni invece negati dalle teorie psicoanalitiche di Anna Freud, ancorate al contesto sociale della famiglia (pp. 145-147).

Nondimeno gli studi di Anna Freud sui traumi da separazione contribuirono a diffondere tra gli operatori occidentali la consapevolezza della necessità di un vero e proprio "Piano Marshall psicologico" da affiancare agli aiuti materiali. La ricostruzione delle famiglie veniva associata alla denazificazione e alla ricostruzione di una nuova società democratica. Si affermava inoltre l'idea, sostenuta dalla formazione di numerosi organismi umanitari internazionali, che l'attività assistenziale dovesse essere universale, apolitica, imparziale, al fine di

perseguire “il più autentico interesse” materiale e psicologico dei singoli bambini. Sebbene i campi profughi e gli orfanatrofi diventassero veri e propri laboratori dove psicologi, assistenti sociali si mettevano alla prova, in realtà, – e questa è una delle tesi centrali del volume – non ci fu un “minimo accordo” né sui contenuti dell’attività di sostegno e di recupero dei bambini, né sulle tecniche per realizzarlo. Sul campo si confrontarono quindi il modello anglosassone e quello collettivista che, divisi dalla prassi assistenziale, si trovarono accomunati dalla deriva in senso nazionale che assunse la pedagogia nell’immediato dopoguerra. Infatti, analizzando in maniera ravvicinata l’attività di assistenza attraverso un confronto tra memorie soggettive degli operatori e la documentazione ufficiale delle organizzazioni, l’autrice sottolinea come gli ideali di apoliticità, di universalismo entrarono in forte tensione con i problemi e le esigenze dettate dalla realtà quotidiana, tanto che la prassi assistenziale fu declinata secondo parametri distinti per genere, nazionalità e classe sociale oppure assecondando le pretese che le singole nazioni avevano sui bambini. D’altro canto, pur ispirandosi ai diritti umani e ai dritti individuali, gli operatori affermarono con insistenza che, di fronte alla gravità dei traumi subiti, il benessere dei bambini poteva essere assicurato soltanto nelle famiglie e nelle nazioni di origine (p.89). Questi aspetti erano enfatizzati soprattutto nel momento in cui gli operatori tentavano di ricollocare e di (ri)assegnare “nuove identità” ai “figli perduti”, agendo secondo criteri strettamente nazionali (pp. 177-178) non solo per una questione pratica, ma anche perché si riteneva che coltivare una identità nazionale ben definita fosse vitale per il recupero psicologico dei bambini (pp. 184-85). Parallelamente, l’importanza assegnata ai processi di ricomposizione delle famiglie spinse gli enti di assistenza delle Nazioni Unite a riservare una notevole attenzione alle madri perché si temeva che con le vicissitudini della guerra non fossero più in grado di assolvere adeguatamente le funzioni di cura; proprio per questo le istanze emancipazioniste lasciarono il passo a spinte familiste volte ad ancorare le donne all’ambiente domestico, ponendo i presupposti, sembra suggerire l’autrice, per quella diffusa l’ostilità al lavoro extradomestico femminile che caratterizzerà gli anni ‘50-60 del Novecento (p. 163).

Così come era già accaduto durante la guerra civile spagnola, dopo il secondo conflitto mondiale “i figli perduti” divennero oggetto di contese variamente motivate da esigenze di ripopolamento, di omogeneità nazionale, di riappropriazione di identità culturali e nazionali. Nei paesi occupati dai nazisti, infatti, il recupero dei bambini deportati, germanizzati, profughi, si rivelò strettamente associato alla volontà di riaffermare “l’onore” della sovranità nazionale lesa e di recuperare il “patrimonio umano perduto”, in particolare donne e bambini, simbolo del futuro biologico della nazione (p. 171). In questo contesto assunsero un particolare rilevanza i tentativi di riassegnare la nazionalità originaria ai bambini polacchi e cecoslovacchi germanizzati dai nazisti, oppure ancora la ricerca bambini dispersi di Lidice, affrontata nel nome della ricostruzione della nazione ceca (p.245). Proprio per questo motivo i pochi ricongiungimenti familiari che andarono a buon fine in Cecoslovacchia, Polonia e Jugoslavia assunsero ad eventi di rilievo politico, solennemente celebrati dai mezzi di informazione. Accanto a questi casi l’immaginario collettivo postbellico fu segnato dalle feroci

battaglie tra famiglie, paesi e movimenti politici per l'affidamento dei piccoli orfani ebrei. Il caso dei fratelli Finaly, ebrei austriaci rifugiatisi in Francia, oggetto di un lungo contenzioso giudiziario tra la madre affidataria francese e le associazioni ebraiche che li reclamavano in Palestina, evidenzia la molteplicità dei piani su cui si giocavano queste contese: quello del "più autentico interesse dei bambini", quello religioso-culturale (i bambini furono battezzati e portati in Spagna con la complicità dei enti ecclesiastici) e quello relativo a quale "collettività" – ebraica, cattolica, francese – avesse diritto di rivendicare i bambini (pp.197-203).

Un secondo versante delle contese internazionali fu determinato dalle necessità di ripopolamento, nel 1945 basato sul criterio di omogeneità etnico-nazionale. Francia e Cecoslovacchia rappresentano casi significativi di questa tendenza. Nel paese transalpino, infatti, si negò l'ingresso ai profughi e si cercò invece di accogliere gli orfani sopravvissuti della Shoah, sia perché facilmente assimilabili, sia perché in questo modo lo stato francese voleva rinnovare le tradizioni di accoglienza repubblicane gravemente compromesse dal regime di Vichy (p. 214). Contestualmente, tra il 1946 e il 1949 le autorità francesi lanciavano un ampio piano per rimpatriare i bambini nati in Germania da relazioni tra donne tedesche e militari (non di colore) dei reparti di occupazione con l'obiettivo di farli diventare "cittadini francesi"; il piano fu ben presto accantonato, sia per le resistenze delle madri (su 14.357 figli illegittimi, soltanto 484 bambini furono adottati), sia a causa del baby boom francese nei primi anni Cinquanta (pp. 232-234; 237). Analoghe politiche vennero attuate nell'Europa centro-orientale, segnata dalle massicce espulsioni della popolazione tedesca dopo la sconfitta del regime nazista. Zahra si sofferma soprattutto sul caso cecoslovacco, caratterizzato da una tensione contrapposta, da un lato la necessità di "purificare" il territorio dalla presenza tedesca e dall'altro di preservare demograficamente la nuova nazione, cercando di trattenere le famiglie e i bambini che avessero minime quantità di "sangue ceco". Attraverso l'analisi di numerosi casi, l'autrice dimostra come queste politiche statali coinvolsero i "confini" stessi delle famiglie: se in alcuni casi previsti dalle normative le coppie tedesco-cecoslovacche erano meritevoli di essere riunite, in altri casi vennero incoraggiate a sciogliersi o, addirittura, ad eliminare le ambiguità nella propria composizione. Le politiche governative furono caratterizzate da prassi contraddittorie ed arbitrarie: mentre gli organismi centrali desideravano trattenere in Cecoslovacchia le famiglie miste, le commissioni che operavano a livello locale, dominate dai nazionalisti, continuarono a scacciare i "nemici" tedeschi, spesso però incorrendo nel paradosso di allontanare bambini e famiglie che non sapevano una parola di tedesco (pp. 258-260; 262-263). Inserendo questi casi in uno spettro più ampio e analizzando le diverse politiche di immigrazione in Europa e oltreoceano, l'autrice sottolinea come i bambini fossero privilegiati rispetto agli adulti perché i giovani erano ritenuti gli immigrati più malleabili, e quindi più desiderabili come futuri cittadini. Dopo la seconda guerra mondiale l'adozione transnazionale servì a risolvere le crisi umanitaria ma anche a fornire bambini assimilabili a nazioni spopolate (Stati Uniti, Australia, Canada, Francia) sulla base di politiche migratorie, ad est come ad ovest, spesso impostate su criteri nazionalisti e "razziali"(p. 242; p. 277).

A partire dal 1948 la questione dei “bambini perduti” divenne sempre più un aspetto politico della Guerra fredda; le autorità dei governi sotto l’orbita comunista attaccarono il presunto ostruzionismo dell’Iro per la mancata restituzione di profughi e bambini polacchi ancora presenti nelle zone di occupazione americana; lo scontro tra est e ovest si radicalizzò quando, con la legge n. 11 del 5 ottobre 1950, si avocò ai tribunali distrettuali dell’alto commissariato statunitense la decisione della collocazione dei bambini non accompagnati. Come dimostra la disamina dei dibattimenti giudiziari gli “interessi dei bambini” furono piegati alle contingenze della Guerra fredda, i rimpatri furono negati e i giudici si servirono di questi casi per affermare pubblicamente la superiorità dello stile di vita occidentale (p.302-304; 307). La deriva ideologica della prassi educativo-assistenziale nella Guerra Fredda è efficacemente esemplificata dalla ricostruzione della parabola biografica e professionale di Premysl Pitter, pedagogo e riformatore ceco che, partito da posizioni collettiviste e progressiste tra le due guerre, dopo l’espulsione dalla Cecoslovacchia nel 1949, proseguì la sua opera nei campi profughi tedeschi abbracciando posizioni fortemente religiose ed anticomuniste che sostenevano la volontà del sistema comunista di distruggere l’istituto familiare – evento ben lontano dalla realtà, viste le consistenti politiche a favore della famiglia nelle democrazie popolari (pp. 311-320).

Gli esiti di questa vasta campagna a favore dei bambini furono contraddittori, tanto che nemmeno gli operatori sociali seppero dare un giudizio univoco della propria attività; gli stessi bambini erano percorsi da entusiasmi ed abbattimento, colti da forme di depressione e di disperazione nonostante si fossero salvati dalla guerra. Tra di essi spicca il caso degli ebrei, adulti ed orfani, che da gruppo paradigmatico quanto alla necessità di riconoscimento dei diritti umani, furono oggetto di ampie discriminazioni e del prevalere dei vittimismo nazionali che finivano per cancellare le loro peculiari vicissitudini. Pur con forti limiti, l’esperienza dell’immediato dopoguerra costituì un passaggio decisivo per lo l’affermazione del concetto degli “interessi primari” dei bambini, per diffondere politiche di assistenza e una concezione considerevolmente ampliata, nei suoi aspetti morali e materiali, dei diritti dell’infanzia, aspetti che posero le basi per la successiva ratifica della convenzione sull’adozione internazionale.

Matteo Ermacora

Wu Ming 2-Antar Mohamed, *Timira. Romanzo meticcio*, Einaudi, Torino 2012, pp. 536.

“Siamo tutti profughi, senza fissa dimora nell'intrico del mondo. Respinti alla frontiera da un esercito di parole, cerchiamo una storia dove avere rifugio” (p. 10).

È una storia tutta italiana quella di Timira, la protagonista del nuovo libro di Wu Ming 2 e Antar Mohamed. È difficile comprendere subito a quale genere appartenga il testo pensato e scritto dai due autori e pubblicato poi dalla casa editrice Einaudi nella collana Stile Libero Big a maggio del 2012. Proviamo allora per prima cosa a rispondere semplicemente alla seguente domanda: chi è la ragazza fotografata che ammiriamo sulla copertina? Il suo nome è Timira ed è anche la protagonista di questo libro. Timira Assan nasce infatti a Mogadiscio con il nome italiano di Isabella Marincola, sorella minore di Giorgio Marincola (Carlo Costa-Lorenzo Teodonio, *Razza partigiana. Storia di Giorgio Marincola (1923-1945)*, Iacobelli Roma 2008). I due fratelli erano figli di un militare italiano e di una donna somala conosciuta dall'uomo mentre prestava servizio in Africa durante il periodo coloniale. Il padre riconobbe i due figli, cosa all'epoca non frequente in casi come questo, e decise anche di trasferire i due ragazzini in Italia per essere allevati entrambi presso la famiglia paterna così da ricevere un'educazione italiana. Una volta giunti nella madrepatria i due fratelli vennero affidati direttamente alle cure della moglie italiana del padre, che cominciò a maltrattare la piccola Isabella e la picchiò ripetutamente per molti anni. I ricordi di Isabella restano a tal riguardo incancellabili: “Doveva essere davvero furiosa, perché non era nella sua indole mettere in piazza gli affari di famiglia. Fin dall'inizio mi aveva odiato proprio perché non poteva mimetizzarmi. Se avesse potuto dire in giro che ero figlia sua, forse, prima o poi, sarebbe riuscita perfino a volermi bene. Invece avevo la pelle scura, segno indelebile dell'avventura di mio padre con una mignotta africana. E in quanto femmina, dovevo pure somigliarle, a quella lì, ed ecco perché Flora mi picchiava tanto volentieri, mentre lasciava in pace Giorgio, oltre al fatto che lui era il primogenito, arrivato a Roma quando aveva ormai dieci anni, e non essendo abituato a incassare sberle, poteva pure saltargli il grillo di restituirle” (p. 146).

Dopo anni di privazioni e sofferenze, Isabella se ne andò di casa. Iniziò in questo modo la sua carriera di modella e di attrice per il cinema e per il teatro. Ma la vita non fu mai facile per lei, come ricorda attraverso le parole del libro: “L'unica regola che mi ero data era di non lasciarmi andare “fino in fondo” e questo per la solita ragione di non darla vinta alla mia matrigna, che mi credeva mignotta per natura e per necessità. Il mio era semplice spirito di contraddizione. Per lo stesso motivo, mai e poi mai avrei accettato di fare la servetta, e non perché il mestiere di domestica mi sembrasse poco dignitoso, ma soltanto perché madama Flora aveva cercato di impormelo fin da ragazzina. Il risultato era che la moglie di mio padre condizionava le mie scelte, anche solo in negativo, molto più di quanto fossi disposta ad ammettere” (p. 206). Tutto questo durò fino a quando Isabella, dopo un matrimonio e delle relazioni sentimentali sfortunate, decise di ritornare in Somalia dove incontrò la sua vera madre, in seguito si sposò nuovamente con un uomo somalo

ed ebbe anche il suo primo e unico figlio, Antar. Timira Assan, come si chiamerà per tutti i decenni in cui rimarrà in Somalia, attraversò i pochi anni della democrazia somala e i tanti della dittatura del generale Siad Barre. Era convinta infine di rimanere a Mogadiscio per tutta la vita, ma lo scoppio della guerra civile nel 1991 la vide costretta, contro la sua volontà, a imbarcarsi su un volo diretto verso la sua vecchia madrepatria, l'Italia, esprimendo questa forte convinzione con le sue parole: "Come Noè prima del diluvio: non puoi salvare ogni essere vivente della terra, l'arca è una sola e non c'è spazio abbastanza. Devi preoccuparti della sopravvivenza delle specie, fare in modo che l'avvenire non sia deserto o abitato da mostri. Devi prendere con te i ricordi fecondi, quelli che con poco sforzo possono rigenerare la memoria" (p. 45). Nel frattempo in Italia suo figlio Antar la stava aspettando e aveva insistito perché la madre cercasse il coraggio di credere che in Somalia ormai la situazione era tragica e almeno nell'immediato senza soluzione. Timira quindi lascia la Somalia per tornare a chiamarsi Isabella, ma abbandonare Mogadiscio è molto difficile: "In questi casi si usa dire che "la città bombardata era irriconoscibile", ma Antar si era commosso per il motivo contrario. Dietro i cancelli divelti e i muri sbrecciati, non era difficile riconoscere la casa di Hussein o quella di Jusuf e immaginare il destino degli abitanti. Nel cortile della scuola geometri, dove Antar e i suoi compagni avevano giocato a pallone, un barile di latta rotolava fra le rovine. Poco più avanti, il bar *Novecento* aveva la saracinesca abbassata, sull'unica parete intatta dell'intero edificio. Tutto era scrostato, annerito, e in alcuni viali, alberi e cespugli si mangiavano gli spazi abbandonati dall'uomo. Il sole picchiava inesorabile sulle pietre bianche, rendendo il disastro nitido come dentro uno specchio" (p. 164).

Dalla Somalia all'Italia, Isabella, divenuta col tempo ormai una donna anziana, dovrà ricominciare la propria esistenza dal principio e dovrà ricostruirsi un'identità all'interno del suo nuovo paese: è ancora una cittadina italiana oppure ora è una profuga somala in fuga dalla guerra? Questo è il presente raccontato nel libro, quello della nuova dura vita di Isabella in Italia, che parte dalla definizione di una doppia identità che si muove a seconda delle convenienze, ma che spesso non la aiuta nei momenti più critici. Infatti Isabella dovrà trovarsi un posto dove abitare e del denaro con cui vivere poiché non potrà contare sull'aiuto di quell'unico figlio studente universitario e lavoratore precario che la sistema provvisoriamente un po' di qua e un po' di là in giro per l'Italia sperando nell'ospitalità degli amici più stretti. Inoltre dalla Somalia giungono le notizie della guerra civile e il tentativo di ricongiungimento con il marito rimasto in Africa purtroppo non si realizza. Un presente che si accavalla al passato: infatti il presente e il passato della protagonista e delle sue due voci, quella di Isabella e quella di Timira, si intervallano in maniera regolare creando così due centri focali per il racconto della storia, l'Italia da un lato e la Somalia dall'altro. E l'Italia si sdoppia pure tra un passato coloniale e un presente postcoloniale. Spesso la forma epistolare poi si alterna alla narrazione in prima persona; le fotografie che ogni tanto si trovano scorrendo le pagine servono a rinforzare questo legame tra passato e presente e a darci testimonianza della veridicità di ciò che viene raccontato. Questo per farci sentire ancora più reale e vissuta la storia che stiamo leggendo. Anche i documenti originali che troviamo inseriti tra le pagine del testo testimoniano che una parte dei fatti sono realmente accaduti e vanno a

costituire una specie di archivio storico al quale si aggiungono *I titoli di coda* che oltre a fornirci delle interessanti fonti bibliografiche divise per capitoli ci aiutano a comprendere meglio la genesi di ogni singola parte del romanzo. Il confine fra i generi in questo libro si fa sempre più labile e il testo è difficilmente classificabile, a mio avviso, come semplice romanzo, perché è una scrittura mista, complessa, peculiare, anche se il sottotitolo scelto è un forte segno di appartenenza, *Romanzo meticcio*. Quella di Isabella non è una storia inventata, ma una storia romanzata che però è soprattutto una storia drammaticamente vera. Il racconto biografico si mescola al racconto storico e crea quel ponte per cui attraverso una piccola storia si racconta la storia di un'intera nazione o come in questo caso di due nazioni vicine e legate da un filo di memorie condivise che non si possono cancellare.

La figura di Isabella/Timira è quella di una donna fortissima che ha dimostrato in ogni fase della sua vita di saper affrontare enormi difficoltà: anche se provata nel fisico e nel carattere dalle fatiche, dai sacrifici personali e professionali, dagli insulti e dalle offese degli altri, è sempre riuscita a trovare una via di fuga dove cercare una speranza per il proprio futuro, prima in Italia, poi tornando in Somalia e alla fine di nuovo in Italia. Isabella ha sempre subito la sua doppia identità senza potersene servire quando ne aveva realmente bisogno. Le sue due identità si fondono in un'unica identità meticcio, che è riuscita a vivere tra due mondi distanti nello spazio e nel tempo ma uniti da un legame fortissimo e indissolubile. La vita di Isabella Marincola raccontata nelle pagine di questo libro testimonia una delle tragiche eredità lasciate dall'Italia durante il suo dominio coloniale in Africa, quella dei meticcio, termine che ancor oggi, soprattutto in Italia, incute paure e timori in chi lo pronuncia e in chi lo ascolta. Quindi questo è anche un libro sull'Italia, sugli errori commessi e volutamente taciuti, sulle ingiustizie subite da chi come italiano non è mai stato riconosciuto. Questo è un testo che proietta l'identità italiana verso una sua forte messa in discussione e che la spinge a rapportarsi con la diversità, l'alterità e l'ibridità. Questo romanzo, che si colora di meticcio come reclama fortemente il suo sottotitolo, si interroga sull'identità italiana in un presente che non riflette quasi mai sul suo passato, dove invece potrebbe trovare degli esempi identitari diversi, misti e spesso rifiutati, che nel caso venissero oggi riscoperti non lascerebbero spazio a fanatici sogni di purismo. Le differenze tra l'Italia di ieri e quella di oggi ce le racconta la stessa Isabella in questo passo del libro, che ci lascia con un sorriso:

Il razzismo che ho conosciuto da ragazza era molto diverso da quello di oggi. La gente era più curiosa che ostile, almeno in apparenza. Negli anni Trenta, molti vedevano in me l'icona dell'avventura coloniale e mi vezzeggiavano come una bertuccia ammaestrata. Erano entusiasti di questa "bella abissina" che parlava italiano e faceva la riverenza, ma si guardavano bene dall'invitarmi per una merenda con le figliole. Col tempo, quelle coccole zuccherose si evolsero in direzioni opposte: da una parte, l'approccio sessuale esplicito, offensivo; dall'altra, lo sguardo indiscreto, come filtrato dai rami di una siepe. A teatro, in tram, per la strada: ovunque andassi mi sentivo studiata, con gli occhi e con le parole.

Guardale le labbra, guardale i capelli, guardale la pelle. È una mulatta.

Allora mi voltavo e sputavo la mia risposta precotta, il disagio che si fa spavalderia.

- Sì, signora, sono come dice lei. Ma non sono sorda (p. 169).

Michele Pandolfo

Alice Pung, *Gemma impura*, a cura di Adele Arcangelo, Mobydick, Faenza 2010, pp. 261.

“Questa storia non comincia su una barca. La faremo cominciare in un quartiere periferico di Melbourne, in Australia, in un mercato brulicante di maiali grassi e di persone magre”. Ed eccoli lì, prudentemente fermi sul bordo del marciapiede a un incrocio, i co-protagonisti di un racconto tanto leggero quanto intenso come solo può esserlo uno spettacolo di ombre teatrali: la nonna, il padre, la zia Que e la madre. Alice Pung è ancora nella pancia di questa giovane donna sino-cambogiana che, appena fuggita con la famiglia verso l’Australia ricca e libera, all’ottavo mese di gravidanza vive le prime avventure con le divertentissime scale mobili, gli “omini” rossi, gialli e verdi sui semafori e gli infiniti scaffali dei supermercati “così puliti che ti puoi specchiare”. Alice viene alla luce in questo paese delle meraviglie, in un sorprendente ospedale dalle tende color pastello, con “la faccia simile a una noce e una massa di capelli neri spiaccicati in testa” fra lo stupore e i sorrisi delle infermiere. Nello scegliere per lei un nome dal sapore inglese che “le future legioni di amici bianchi possano ricordare facilmente”, il papà batte le mani perché “questo è il paradiso e sua figlia è nata qui”. Gioisce al pensiero che Alice-Agheare darà per scontate cose come la sicurezza, l’abbondanza, la democrazia e l’omino verde sui semafori. E soprattutto crescerà senza neanche sapere cosa vuol dire avere fame. Dopo la scuola e l’università, dovrà diventare un bravo avvocato e possibilmente sposare un chirurgo cardiologo naturalmente anche lui, come lei, figlio d’immigrati e in grado di dimostrare alla comunità d’origine che “le sue doti e capacità non sono certo inferiori a quelle dei ragazzi di questo paese”. Intorno al suo autoritratto di bambina di seconda generazione, Alice dipinge con pennellate d’ironia tanto affettuosa quanto irriverente, uno dopo l’altro, i personaggi custodi delle tradizioni e delle regole non scritte dell’antica saggezza orientale. “Stiamo cercando di integrarci, di non farci notare dal vicinato, di non portare vergogna alla nostra razza continuando a tenere vive alcune abitudini del vecchio paese, come per esempio allevare polli nel giardino sul retro, oppure tenere caprette come animali domestici.” Cresce a Footscray, chiassoso sobborgo a pochi chilometri da Melbourne, giocando con le prime bambole con i capelli di lana e le facce ricamate, fra le brochure delle pubblicità usate come addobbi coloratissimi “che fanno battere di gioia le mani a mio padre mentre guarda in alto i volti sorridenti di australiani qualunque”. L’amata nonna paterna le riempie la testa dei racconti, che diverranno marchio d’origine indelebile, di suo nonno, dei suoi zii e del paese che la sua famiglia in fuga dai tremendi conflitti e dai campi di sterminio dei Khmer rossi si è lasciata alle spalle. Mentre la madre lavora instancabilmente a domicilio e il padre avvia un negozio di elettrodomestici, Alice va a scuola e accudisce svogliatamente, come vuole la tradizione, i tre fratelli più piccoli sotto l’occhio vigile dell’iperattiva comunità degli “Asio”, o “Asiatici del Sud-Est Investigatori Organizzati”, la cui principale attività sembra essere controllare che i bambini del quartiere non dimentichino le virtù tramandate per millenni. Avvolta in quel familiare microcosmo ritagliato in una realtà infinitamente più grande e tanto affascinante quanto a tratti incomprensibile, Alice impara a cucire per sé e per le sue sorelle co-

pie degli abiti alla moda sfoggiati dalle coetanee australiane e intanto si “ciondola” nella panacea di libri della biblioteca e caffè istantanei. Giorno dopo giorno, da quel suo Oriente rassicurante comincia a distinguere l’orizzonte di un Occidente, proprio a un passo da lei, dove “i bambini temono di morire perché hanno ingoiato una cicca Wrigley alla menta e non per aver camminato su un barattolo di latte condensato pieno di esplosivo” e dove la democrazia appare incredibilmente “alla portata di tutti”. Il suo sguardo femminile acuto, vivace, si nutre di riflessioni capaci di svelare gli snodi più rigidi e quelli più fragili delle due culture che si fanno spazio, entrambe prepotentemente, nell’adolescente in perenne conflitto fra le tradizioni di famiglia e l’adesione alla mentalità occidentale. “Australiani, permetteteci di gioire, perché siamo giovani e liberi, liberateci dalle grinfie di pettegolezzi da paese o di gretti mezzani”. L’attrazione diventa sempre più irresistibile per le cose che fanno “i giovani normali”, come innamorarsi “senza ritrovarsi sotto il faro delle telecamere di (in)sicurezza indocinesi.” A diciotto anni, sfidando il divieto dei genitori che le dipingono “un mondo in cui qualsiasi uomo al di sotto dei vent’anni era un precoce pervertito e ogni uomo oltre i vent’anni un potenziale pedofilo”, esce per la prima volta con un ragazzo, e per di più un ragazzo australiano, o meglio un “fantasma bianco”. Dal ghetto di periferia dove i genitori di Alice hanno faticosamente posto le basi per il suo futuro imperativamente felice, l’obiettivo fotografico scorre per mettere a fuoco, nell’ultimo tratto del romanzo, la linea luccicante ma anche evanescente di quel nuovo, vasto orizzonte. Alice, sdraiata su un prato alle porte di Melbourne, per la prima volta sfiora il volto di Michael e sente che la vita anche per lei si apre “in mille possibili direzioni”. D’un tratto, la “prospettiva soffocante” di ritrovarsi, di lì a dieci anni, “chiusa in un minuscolo studio legale” e remissiva come “le generazioni di donne stupide che cospiravano contro la mia libertà” va in frantumi e il suo piccolo mondo sottovetro esplose in mille colori e luci e schegge. Per un attimo assapora l’euforia di “andare ovunque, fare qualsiasi cosa, essere chi volevo”. Ma è proprio in questo istante, il più delicato per la sua vita di giovane donna, che Alice abbraccia l’amara consapevolezza che il mondo di Michael è troppo distante dal suo. “Come eravamo finiti lì insieme, in quel bel parco nel mezzo del nulla?” L’università sarebbe cominciata presto, ma il suo giardino dell’Eden era proprio là, a pochi chilometri, in quella zona inconfondibile della città “dove era possibile prendersi la salmonella” e dove c’erano estranei che applaudivano al suo compleanno, donne intente a confidarsi segreti personali e uomini anziani e soli che si presentavano con “proposte di matrimonio in buste di carta marrone”. Sfumando l’incertezza del presente nelle sicurezze di un’infanzia ormai lontana, la Gemma Impura, oggi giovane scrittrice e avvocato di Melbourne, rifugge dal lieto fine delle favole belle e immortale l’essenza più sotterranea, intima, colma di incontri e di deserte solitudini, dell’esperienza di migrazione. Il romanzo d’esordio di Alice Pung diventa così il viaggio di un sentire oggi comune a milioni di donne come lei. Una storia che sorge ogni giorno a Oriente e attraversa il cielo fino a Occidente per illuminare la vita nella sua complessa e instancabile ricerca di un futuro migliore.

Marzia De Giuli

Didier Fassin-Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Champ essais, Flammarion, Paris 2011 (2007), pp. 452.

Uscito per la prima volta in Francia nel 2007, *L'empire du traumatisme* è stato tradotto in inglese nel 2009 per la Princeton University Press e premiato come miglior opera europea di antropologia dall'American Anthropological Society l'anno successivo. Nel 2011 esce l'edizione economica francese per la collana Champ Essais, che lo consacra come "piccolo classico". Il libro nasce dall'incontro fra due autori dalla formazione complessa: Didier Fassin, antropologo, sociologo e medico, e Richard Rechtman, psichiatra, antropologo e storico della medicina. Il tema è l'emergere del trauma psichico, quella ferita che non lascia segni evidenti sul corpo, come un fatto riconosciuto, che "è entrato nel senso comune" meritando partecipazione e risarcimento da parte della società intera. Se oggi sembra normale e doveroso fornire assistenza psicologica – ed in certi casi risarcimenti – alle persone che sono state coinvolte o hanno anche solo assistito ad una catastrofe o ad un atto violento e ne sono rimaste sconvolte, gli autori ci fanno notare che non è sempre stato così. Nel corso della prima guerra mondiale i soldati traumatizzati che abbandonavano il fronte, incapaci di reggere la continua tensione e le stragi nelle trincee, venivano trattati da codardi e, in quanto disertori, spesso giustiziati. Ancora negli anni '70 il rifiuto di un operaio di fabbrica di tornare al lavoro dopo aver scampato un incidente veniva trattato con sospetto e poteva essere sanzionato con il licenziamento. Nel corso degli ultimi trent'anni l'atteggiamento morale e inquisitorio verso la persona traumatizzata si è trasformato, attraverso l'enucleazione dello stress post-traumatico, in un'etica del diritto umano all'integrità psichica, oltre che fisica, e sono nate professioni e specializzazioni per tutelarla. Questa nuova configurazione può introdurre disuguaglianze ed effetti perversi, nasconde e probabilmente condiziona i soggetti, ma può essere usata in modo autonomo dalle vittime stesse. Nelle parole degli autori, si tratta di "denaturalizzare il trauma e ripolitizzare le vittime".

Nella genealogia del trauma come oggi lo intendiamo gli autori vedono intrecciarsi due ordini di processi: il primo riguarda appunto la storia della medicina e dei gruppi di interesse che, dalla fine dell'800 ad oggi, hanno elaborato diverse definizioni del trauma; il secondo riguarda il cambiamento nell'antropologia dei sentimenti e dei valori nel senso di una crescente sensibilità alla sofferenza altrui. L'originalità del libro, che si inserisce in un campo di studi ormai molto ricco, è appunto quella di vedere all'opera insieme storia della medicina e antropologia dei sentimenti. Concettualmente il libro ha due riferimenti principali. Il primo è tratto da Foucault, ed è il rapporto fra governamentalità e sviluppo del soggetto. La genealogia del trauma è descritta ridefinendone volta a volta le condizioni di veridizione: "non si tratta di sapere se una persona che ha fatto l'esperienza di un evento drammatico, o è stata esposta al suo spettacolo, soffre o no di uno stato di stress post-traumatico, e se essa ha, di conseguenza, fondato diritto o meno a ricevere cure psicologiche ed aiuti finanziari. [...] Si tratta di comprendere il movimento attraverso cui ciò che provocava un sospetto (che

veniva messo sotto esame), diventa oggi una prova, ovvero, ciò attraverso cui il falso è diventato il vero” (p. 16). L’altro polo di riferimento è il concetto di economia morale, introdotto originariamente da Edward P. Thompson in ambito storico per spiegare il sentimento di legittimità nelle rivolte del pane del XVIII secolo, cioè la certezza condivisa da una comunità in un determinato momento su cosa sia giusto¹.

Il primo capitolo, “Da una verità all’altra”, individua gli episodi attraverso cui, dal 1880 al 1980, l’esperienza individuale del rivivere con sofferenza eventi drammatici, inizialmente letta come isteria o nevrosi, cessa di essere un cedimento del soggetto e comincia ad essere pensata come un meccanismo psichico. Nel corso di un secolo, quindi, il paradigma “reazioni di persone anormali in condizioni normali” diventa quello di “reazioni di persone normali in condizioni drammaticamente anormali”. L’atteggiamento morale verso il soggetto, imperante nella prima metà del Novecento, viene così abbandonato per concentrarsi sull’evento vissuto e scatenante alla luce di un’idea di umanità plasmata dall’elaborazione della memoria della Shoah. Non si tratta però di un passaggio lineare, ma l’interpretazione del disagio segue tempi e modi diversi a seconda dei contesti.

Dal punto di vista dell’elaborazione medica, il libro ripercorre le ricerche di Charcot sull’isteria e gli sviluppi che vi apporteranno Freud e Janet. Contemporaneamente, con lo sviluppo delle ferrovie ed i primi spettacolari incidenti, negli ultimi trent’anni dell’Ottocento cresce l’attenzione per i traumi. L’interesse a negare quelli non organici e a minimizzare i danni subiti è sostenuto anche dalla presenza delle compagnie assicurative, tenute ad indennizzare le vittime. L’applicazione della legge francese del 1898 sugli incidenti del lavoro, che prevede un risarcimento per le vittime, suscita la stessa dinamica riduttiva. I medici coniano il termine ironico di *sinistrosi*, condizione patologica che guarisce una volta ottenuto il risarcimento. La tensione fra valori della nazione, interessi e resistenze, giocata intorno alla credibilità della nevrosi traumatica diventerà estrema con la Prima guerra mondiale, durante la quale il numero e l’entità dei cedimenti psichici fra i militari coglierà impreparati Stati maggiori e nazioni. Negli anni Venti, anche sull’onda di un ripensamento delle nevrosi di guerra, la psicanalisi penetra nelle pratiche psichiatriche. Se la reazione nevrotica alla violenza ha origine nell’inconscio, come sostengono Freud ed i suoi seguaci, le pratiche fisiche punitive non possono avere un effetto risolutore. Il trauma che si manifesta di fronte ad un evento drammatico è originario, interno al singolo individuo; non si tratta di una finzione né di una colpa e solo “la confessione di sé rappresenterà l’esito imposto del racconto traumatico” (p. 101).

Un passaggio significativo avviene con l’esperienza della Shoah. I lavori di Bettelheim sulla propria esperienza nei campi di concentramento influenzano profondamente la psichiatria americana. La condizione di sopravvissuto, il suo

¹ Didier Fassin, *Les économies morales revisitées*, in “Annales HSS”, 6, 2009, pp. 1237-66. Per Thompson (*The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, in “Past and Present”, 1, 1971, pp. 76-136) si trattava di introdurre l’antropologia nella storia, “attribuendo al ‘povero’ le stesse competenze sociali riconosciute al ‘primitivo’, la capacità di produrre norme, diritti e obbligazioni” (p. 1242). Ne *L’empire du traumatisme*, si veda p. 407 e sgg.

senso di colpa e la sua testimonianza diventano man mano “il luogo di un sapere specifico, sapere sul soggetto e sui suoi limiti, sugli altri che non hanno resistito alla prova, sull'uomo in generale e sulla società umana” (p. 113). Riprendendo quindi la doppia genealogia che rappresenta l'originalità di questo libro, dal punto di vista della storia della medicina il collegamento fra esperienza individuale e collettiva fa un passo avanti significativo a partire dai lavori di Sigmund Freud sulle nevrosi di guerra negli anni Venti. Dal punto di vista invece della cultura morale, è con la pubblicazione delle memorie dei sopravvissuti alla Shoah che si avvia “un ponte fra la cultura e lo psichismo [...] l'evento collettivo fornisce la materia del traumatismo che va ad iscriversi nell'esperienza individuale; corrispettivamente, la sofferenza individuale viene a testimoniare la dimensione traumatica del dramma collettivo” (p. 34).

Negli anni successivi, prima negli Stati Uniti e poi in Francia, molte novità diventano evidenti: l'addensarsi della rete associativa delle vittime, la loro presa di parola diretta di per sé investita di autorità morale, la copertura mediatica e la presa in carico pubblica del tema. L'elemento decisivo è però la convergenza fra medici e vittime, due gruppi i cui interessi erano stati fino a quel punto opposti. La terza edizione, del 1980, del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* introduce lo stress post-traumatico fra i disturbi mentali: “in rapporto alla nevrosi traumatica il rovesciamento è completo. Non c'è più bisogno di cercare una personalità fragile, poiché i sintomi sono la reazione normale – in senso statistico – all'avvenimento” (p. 120).

Questo processo – peraltro non privo di incertezze e contraddizioni – è interno alla classe medico-psichiatrica, ma viene influenzato e forzato dalla storia sociale di due gruppi totalmente esterni alla medicina: le femministe e i reduci della guerra del Vietnam. Il libro ricostruisce l'ambiente e le condizioni sociali in cui negli Stati Uniti degli anni '60 matura il primo femminismo a partire dalla descrizione – madri prolifiche, casalinghe, mogli ed amanti perfette, oppresse da un'ansia senza nome – che ne fa Betty Friedan in *La mistica della femminilità* (1963). Le prime uscite pubbliche, che lacerano questa buona coscienza, riguardano l'ambivalenza del movimento verso il pensiero freudiano, la denuncia dei maltrattamenti infantili a sfondo sessuale, la rivelazione dei traumi subiti. Sono i pediatri, a questo punto, a dare una conferma e una legittimità a queste denunce rivelando l'esistenza di segni di percosse e di fratture pregresse sui bambini.

L'altra convergenza è quella fra i reduci della guerra del Vietnam, i loro familiari e le loro associazioni ed i medici militari che ne avevano curato la riabilitazione ed il reinserimento. Grazie a questa alleanza, la condizione mentale alterata dei reduci viene riconosciuta come post-traumatica: si tratta di individui normali che hanno vissuto situazioni di inaudita violenza e ne sono rimasti traumatizzati. Le stesse atrocità commesse da alcuni di loro sono interpretate come una prova del trauma subito; anche chi ha commesso una violenza estrema deve esser preso in cura tanto quanto la vittima. Con la metà degli anni '80, negli Stati Uniti, il traumatismo entra nello spazio pubblico e diventa un termine corrente, indipendente dalla propria definizione clinica. Chiunque può portare dentro di sé la traccia di un trauma ed è invitato a manifestarlo e a rendersene cosciente.

I successivi capitoli presentano un'etnografia del trauma in Francia attraverso tre casi esemplari che mettono in rilievo l'ambiguità dei significati del traumatismo, le ineguaglianze nella sua applicazione concreta ed i modi in cui essa interagisce con la soggettività delle vittime.

Il primo caso riguarda la nascita, con un decennio di ritardo rispetto agli Stati Uniti, della "vittimologia psichiatrica" che, in un'ottica di riparazione, si attiva come sostegno alle vittime nel corso di catastrofi ambientali, dai disastri naturali alle esplosioni di centrali nucleari, fino agli attentati terroristici. La premessa è il riconoscimento del diritto delle vittime ad un risarcimento, non sotto il registro della compassione o a titolo individuale, ma come "riparazione pubblica e collettiva... nella quale lo Stato ha la sua parte di responsabilità e che impegna la solidarietà nazionale" (p. 168). Nel caso francese la convergenza di vittime e medici, che era stata così importante negli Stati Uniti, è lenta e difficile. La vittimologia comincia ad affermarsi ai margini della professione, nella psichiatria militare e giudiziaria, e si può vedere nelle perizie criminologiche in cui l'attenzione si sposta dalla predisposizione masochista della vittima (*la question pénible du terrain favorisante*) al segno lasciato dalla violenza. È un cambiamento fondamentale per le donne coinvolte in casi di stupro. La perizia che accerta le tracce del trauma e che lo riconosce pubblicamente comincia inoltre ad essere vista come un effettivo strumento di guarigione, perché interrompe gli effetti involutivi del trauma e consente l'inizio della cicatrizzazione.

Nel 2001 questo cambiamento è diventato naturale. All'esplosione della fabbrica chimica AZL di Tolosa, dieci giorni dopo l'attentato alle torri gemelle, nonostante i morti, il gran numero di feriti e gli enormi danni materiali, il primo appello del sindaco è per un sostegno psicologico alla popolazione. Il riconoscimento del trauma da parte dell'opinione pubblica è immediato, anzi, in una specie di febbre comunicativa, tutti si improvvisano professionisti dell'ascolto: "il traumatismo si affranca dalle sue origini mediche e diventa il referente di un nuovo riordino dei fatti in cui ciascuno, o quasi, può appropriarsi di una parcella di verità per mobilitarla in funzione della propria logica" (p. 196). In concreto, però, questa partecipazione si applica ad una città segnata da diseguaglianze sociali: i degenti di un ospedale psichiatrico vicino alla fabbrica e gli stessi operai risultano i più colpiti, ma anche i meno risarciti. Anche in questo caso le assicurazioni giocano un ruolo importante: la soluzione collettiva di risarcimento adottata rinforza la sensibilità al trauma come fatto in sé, ma soffoca soggettività o prove individuali. Entrati in una contrattazione secondo il diritto del lavoro, i lavoratori dell'AZL ottengono il risarcimento legato ai loro contratti ma rimangono esclusi dai benefici collettivi.

Il secondo caso riguarda l'emergere di una psichiatria umanitaria nelle zone colpite da catastrofi o da conflitti. L'intervento medico umanitario di tipo tradizionale vedeva l'arrivo immediato degli "urgentisti": chirurghi, anestesisti, tecnici della rianimazione; gli psicologi arrivavano fra gli ultimi, passata l'emergenza e il pericolo. Negli interventi più recenti, invece, gli psicologi sono presenti, come osservatori, testimoni e terapeuti, nel farsi degli eventi.

Un'analisi particolare riguarda la Palestina, "la missione più emblematica, se non la più esemplare, della psichiatria umanitaria" (p. 279) e per eccellenza un

luogo di lavoro sul trauma e sulla testimonianza. La presenza degli psichiatri allo scoppio della seconda intifada è naturale: i Palestinesi sembrano ormai autosufficienti dal punto di vista medico, ma è altissimo il grado di frustrazione e disperazione. Le tecniche psicologiche adottate sono quelle relative al traumatismo, l'animazione di "gruppi di parola" e la verbalizzazione dei traumi, ma l'attività principale, una delle poche possibili, è quella della testimonianza. L'imperativo di testimoniare in modo efficace, però, in un contesto in cui molti soggetti esterni sono presenti e competono per avere visibilità, porta a ridurre una realtà complessa ad un "puro trasporto affettivo" che traduce storie diverse in un'unica sofferenza, anche forzando nella semplificazione il dato clinico. L'equivalenza delle vittime, che sta nelle regole dell'intervento umanitario, nel caso della Palestina diventa problematica per la sproporzione fra le due parti. Un ultimo rischio di questo approccio è, come si è detto, la cancellazione delle soggettività in una situazione nella quale le vittime si sentono soprattutto eroi. Un'immagine dell'inseparabilità di questi due aspetti, su cui il libro insiste, è quella dei bambini palestinesi che di giorno combattono i carri armati israeliani tirando sassi, che vivono in un rischio costante con un coraggio dissennato, ma di notte riaffermano la loro infanzia, l'ansia e il traumatismo della vita diurna facendo la pipì a letto. La presentazione di sé come vittime e la moltiplicazione dello sguardo di compassione degli altri hanno effetti di ritorno, diversi per ognuno, sulle persone che vivono la violenza, ma che possono anche usare per i loro fini questa situazione.

L'ultimo capitolo mostra la nascita e l'evoluzione della psico-traumatologia dell'esilio, come evoluzione dell'assistenza psichiatrica agli immigrati. Con gli anni '80, ridotta al minimo l'immigrazione da lavoro, il numero e la varietà di provenienze e di storie dei richiedenti asilo cresce; nell'attività delle associazioni di assistenza agli immigrati si apre il problema di un intervento particolare per chi è stato oggetto di tortura o vittima di violenza. La specializzazione va di pari passo con un cambiamento delle associazioni: il volontariato ha lasciato il posto al professionismo e la principale forma di finanziamento sono diventati i contributi pubblici, cosicché finanziariamente e funzionalmente le associazioni hanno acquisito un ruolo quasi istituzionale. Nel frattempo, le politiche pubbliche restrittive sui nuovi ingressi (mediante solo il 15% delle richieste vengono accolte), impongono una selezione severa ed il lavoro delle Commissioni di giudizio diventa più difficile ed imbarazzante. Le associazioni, messe sotto pressione da avvocati, richiedenti asilo e dalle Corti stesse per produrre certificati, si trovano ad unire al ruolo di cura ed a quello originario di militanti anche quello, nuovo, di valutatori.

A partire dal 2000, le perizie iniziano a citare lo stress post-traumatico: "il traumatismo è entrato nella prova di veridizione dell'asilo" (p. 328). Non si tratta più tanto di certificare la congruenza delle cicatrici con il racconto delle persecuzioni subite, quanto di riconoscere lo stress, poiché l'esistenza del trauma risiede nell'episodio vissuto (lo stress è l'impronta del trauma), indipendentemente dall'aver subito torture. In teoria questo rispetta l'intento originario del diritto d'asilo: prevenire la persecuzione, invece che 'premiare' le cicatrici. Inoltre esso coglie i caratteri della violenza contemporanea, più spesso psicologica o che lascia segni sul corpo solo temporanei, come nel caso degli stupri. L'utilizzo dello stress

post-traumatico però fa da schermo fra l'avvenimento ed il suo contesto da un lato, il soggetto ed il senso che dà alla situazione dall'altro (p. 412). Come nel caso dell'intervento in Palestina, non sono le vittime che parlano di sé stesse, ma esperti che parlano per loro, spersonalizzandole e rendendole avulse dalla propria storia. In concreto, poi, la necessità di una perizia che confermi quanto affermato dal richiedente asilo ha un cattivo effetto sul piano terapeutico, perché suggerisce un sospetto sulla sua buona fede. Per sua natura, inoltre, lo stress post-traumatico consente di prendere in cura solo le persone che non soffrano già di problemi psichici e quindi finisce per trascurare proprio quelle più deboli. Le vittime non sono però oggetti passivi, possono riaffermare la propria soggettività ed utilizzare in modo opportunistico, come uno strumento di resistenza, il traumatismo. In questo caso, però, escono dal rapporto di cura. Alcuni richiedenti asilo, ad esempio, ottenuto il certificato, che comunque garantisce un permesso di soggiorno temporaneo, abbandonano, o non iniziano neppure, la terapia.

È difficile, specie per il lettore non specialista, liberarsi da un atteggiamento valutativo e non oscillare in giudizi pro o contro il traumatismo (e lo stress post-traumatico, che ne è l'espressione nosografica concreta) man mano che si procede nelle argomentazioni e negli esempi. Lo scopo del libro non è questo, ma quello di rimettere il traumatismo con i piedi per terra, cioè nelle sue determinazioni storiche e nei suoi effetti concreti, inclusi gli aggiramenti e le riappropriazioni che ne fanno le vittime. Il traumatismo "non è né una metafisica, né una costruzione sociale", ma il risultato di conflitti, costrizioni e atti di libertà e comporta un insieme di procedure che si applicano a situazioni concrete, già stratificate da rapporti di potere e che dalle procedure del traumatismo vengono ulteriormente modificate. Questa genealogia di conflitti non basta a spiegarne gli effetti, c'è un sentimento collettivo di quello che è giusto, l'economia morale, che talvolta lo anticipa e guida, altre volte lo segue. Non è un caso che, come si legge in più punti, l'efficacia del traumatismo sia indipendente dal riconoscimento clinico di uno stress post-traumatico, dato che il suo linguaggio esprime l'ansietà della nostra epoca. Quindi la sollecitudine verso la vittima parla di noi, dipende dal nostro immedesimarci, dal condividere un universo psichico comune. Non è un caso che la medicina umanitaria, nonostante tutto l'impegno, in Africa abbia fallito (pp. 272-279), perché "il traumatismo sceglie le sue vittime" fra quelle in cui possiamo identificarci, e l'Africa rimane il luogo dell'alterità. Per gli stessi motivi, nel disastro di Tolosa il manto del traumatismo lascia fuori i malati dell'ospedale psichiatrico, invisibili e irrapresentabili e gli operai in lotta.

Le conclusioni riportano tutti i casi analizzati ad una prospettiva morale, che inserisce il libro in una ricerca, che Fassin coordina da anni, su come diverse e successive configurazioni dei diritti umani (viste dall'esterno, da quello che è considerato intollerabile) producano soggettività². Si tratta di un libro che è

2 Ad esempio Didier Fassin - Patrice Bourdelais, *Les constructions de l'intolérable. Etudes d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, la Découverte, Paris 2005, che contiene anche un saggio di Richard Rechtman (Du traumatisme à la victime. Une construction psychiatrique de l'intolérable). In questo senso va anche progetto "Morals. A research project in social sciences - "Economie morales contemporaines"" condotto in parallelo fra l'Ecole des Hautes Etudes di Parigi e l'Institute for Advanced Studies di Princeton.

veramente all'incrocio di molte discipline: la sociologia, la psichiatria, la storia, l'antropologia, la filosofia e, forse soprattutto, l'etica; dato l'oggetto e soprattutto il taglio scelto, sarebbe stato difficile fare altrimenti. Ci sono diverse piste stimolanti al suo interno, da quella metodologica al rapporto fra costruzione e realtà in medicina, a quella, non tematizzata ma sempre sottotraccia, dei cambiamenti del welfare, ed ognuna potrebbe far da filo conduttore per rileggerlo; ne è un esempio la diversità delle recensioni fatte da specialisti diversi come psichiatri, storici, antropologi. La chiave morale e l'impegno militante sull'oggi mi sembra quella più fedele.

Serenella Pegna

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali
Università di Pisa

Simone Weil e il male dello sradicamento sociale, intervento al seminario dedicato al pensiero di Simone Weil tenutosi all'Università di Venezia il 17 novembre 2011, di Paolo Farina

Inizierò con una necessaria premessa: questo contributo non ha in alcun modo la pretesa di esaurire l'indagine su quanto la Weil ha pensato, vissuto e scritto sul male, fosse anche limitando la nostra ricerca a quel fenomeno (nel senso etimologico del termine) che manifesta il volto del *malheur*¹ nello sradicamento².

Una seconda premessa prende spunto dall'osservazione di Bertagni, secondo cui:

Pensare il male attraverso Simone Weil non significa presentare una qualsiasi sorta di discorso filosofico "sistematico" intorno alla questione sul tema, rintracciabile nell'opera della pensatrice francese. [Il suo, ndr] è un pensiero steso su carta nel suo farsi: non ci troviamo di fronte a una sistematicità evidente nella coerenza degli elementi che la vanno a costituire. Bensì, quello che ci si presenta è un universo in espansione, una quantità sterminata di appunti nei quali è fortissimamente presente (anche se forse non dichiarata del tutto esplicitamente) la volontà di pensare la realtà, leggere il mondo (umano, sociale, psicologico), nel tentativo di costruire – o meglio, scoprire – quella geometria dello spirito che regola la necessità e le meccaniche del mondo di quaggiù, trovandone l'impronta dell'altro. Impresa grandiosa e terribile che non può essere affrontata che attraverso umili tentativi, sforzi, balbettii, intuizioni, esitazioni. Una domanda ben formulata, non una chiusa risposta. O ancora: un labirinto di risposte all'urgenza della domanda³.

Quello che riusciamo a dire del male, come quanto si può dire e descrivere di Dio, è meno di quanto riesca ad articolare il balbettio di un neonato. A tal proposito, Simone Weil scrive: "Non è possibile contemplare senza terrore l'entità del male che l'uomo può fare e subire"⁴.

Non credo sia indispensabile sapere quanto la Weil, nel momento in cui scrive queste parole, fosse consapevole dell'orrore di Auschwitz, che proprio in quegli anni aveva inizio. Infatti, la riflessione/affermazione sull'entità del male, che l'uomo può fare e subire, prescinde, in Simone, dalla circostanza storica in cui questa tremenda possibilità si muta in realtà perché, semplicemente, essa *si attua*, e anzi, per Simone, è sufficiente che ci sia la possibilità che il male si attui, perché si possa avvertire una lacerazione senza fondo. D'altro canto, come non guardare

¹ *Malheur* è il termine usato dalla Weil quando riflette sul male; purtroppo *malheur* è solitamente e maldestramente tradotto con l'italiano "sventura", termine che riduce di parecchio l'orizzonte ermeneutico ed epistemico di quanto la Weil intende con il termine originale.

² Ma si ricordi che per un'attenta analisi di quanto S. Weil scrive sul *malheur*, non si può prescindere dalla conoscenza di quanto ella scrive sulla realtà del male nella religione, nella "cieca necessità" e nell'assenza di Dio nel mondo: temi che non verranno trattati in questo saggio.

³ Gianfranco Bertagni, *Pensare il male attraverso Simone Weil*, in *Il male nella riflessione filosofica ed etica politica. Atti del Convegno del 20 ottobre 2000* – Modena, a cura di Mario Enrico Cerrigone e Alessandro Valenti, "Divus Thomas", 32, 2002, p. 17.

⁴ Simone Weil, *Quaderni, III*, trad. it. di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 281.

indietro alla storia, senza dover fissare lo sguardo sul male in quanto tale, con orrore e senza consolazione alcuna⁵?

Peraltro, la Weil è persuasa di vivere in un tempo in cui si è perduto tutto, in cui ogni valore è andato smarrito, un'idea che nasce in lei non da pregiudizi di carattere moralistico ma dall'intimo convincimento che, quando nelle relazioni umane si perde il senso della misura, quando si dà valore illimitato a ciò che è limitato, allora non possono che maturare frutti di ingiustizia⁶. Già a metà degli anni Trenta si scagliava contro chi, come Bataille, predicava il ricorso alla violenza per mettere in atto la rivoluzione della classe operaia, ribattendo che "Niente ha valore, quando la vita umana non ne ha"⁷.

Quando una cosa vale l'altra, tutto vale allo stesso modo e, dunque, nulla vale veramente. Nulla ha valore. La vita stessa cessa di avere valore. A giudizio di Simone Weil, la società contemporanea è in balia della dismisura. Questo comporta una perdita di equilibrio nelle relazioni tra uomo e uomo, tra l'uomo e le cose di questo mondo, tra l'uomo e Dio. Ed è proprio l'assenza di ogni gerarchia interiore ad aprire il varco all'avvento del male nel sociale⁸. La Weil, in effetti, considera la gerarchia sociale come una sorta di figura di quella che dovrebbe essere l'*architettura dell'anima*⁹:

Le condizioni della vita moderna rompono ovunque l'equilibrio dello spirito e del corpo nel pensiero e nell'azione – in tutte le azioni: il lavoro, la lotta... *e l'amore che è voluttà più gioco*... (di ciò, necessariamente risente la stessa vita affettiva...). La civiltà in cui viviamo, sotto tutti gli aspetti, schiaccia il CORPO umano. Lo spirito e il corpo sono divenuti estranei l'uno all'altro. Il contatto è perduto¹⁰.

D'altronde, nel "trattato teologico-politico" dell'*Enracinement*¹¹, Simone Weil prova a riporre al centro le "esigenze dell'anima" che giudica misconosciute

⁵ *Ivi*, p. 280-281.

⁶ *Eadem, Quaderni, I*, trad. it. di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1991, pp. 161, 244.

⁷ La frase è in un articolo del 1934, destinato alla rivista "La Critique Sociale", ma non fu mai pubblicato. Si veda Gabriella Fiori, *Simone Weil*, Garzanti, Milano 1990, pp. 153-154.

⁸ Cfr. Simone Weil, *Quaderni, I*, cit., p. 164; *Eadem, Quaderni, II*, trad. it. di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1991, p. 31. A parere di Simone Weil, tutto il paganesimo era incentrato sulla virtù della temperanza (a cui il cristianesimo avrebbe sostituito quella negativa della privazione), mentre la società europea tra le due Guerre è dominata da una cultura che fa della "apologia dell'intemperanza" il suo tratto distintivo (cfr. *Quaderni, I*, cit., pp. 140-141).

⁹ *Eadem, Quaderni, IV*, trad. it. di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 104.

¹⁰ *Eadem, Quaderni, I*, cit., p. 149 (puntini di sospensione, parentesi ed altri segni grafici presenti nella citazione sono dell'autrice).

¹¹ L'*Enracinement*, come è noto, nelle intenzione della sua autrice, avrebbe dovuto rappresentare una bozza di Costituzione per la futura repubblica francese. Proprio dalla Resistenza Francese le fu commissionata, quando la Weil era a Londra e reclamava di partecipare ad una "missione pericolosa", a rischio di morte. Quel che Simone Weil partorì è in realtà espresso già dal sottotitolo dell'*Enracinement: Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*. Lo stesso Camus ha scritto: "Mi pare impossibile immaginare per l'Europa una rinascita che non tenga conto delle esigenze che Simone Weil ha definito ne l'*Enracinement*"; quanto all'autrice, Camus la definisce: "Grande per il suo onesto potere, grande senza disperazione [...]. Per questo è ancora solitaria. Ma si tratta in questo caso della solitudine dei precursori colmi di speranza", Albert Camus, *Essais*, Gallimard, Paris 1984, pp. 1701-1702.

nell'epoca contemporanea e che indica secondo questa sequenza: ordine, libertà, ubbidienza, responsabilità, uguaglianza, gerarchia, onore, punizione, libertà di opinione, sicurezza, rischio, proprietà privata, proprietà collettiva, verità¹².

Passeggiando per le calli e i campi di Venezia, e soprattutto scorrendo lungo le sue "fondamenta", mi è venuto di ripensare proprio al legame tra le "esigenze dell'anima", postulate dalla Weil, e le fondamenta su cui dovrebbe poggiare ogni comunità civile. Non vedete, con me, l'analogia tra le fondamenta di uno Stato – si ricordi che *L'Enracinement* nasce come bozza di una Costituzione, cioè come insieme di principi fondanti su cui far *poggiare* la nascente Repubblica Francese – e le fondamenta di una città magica come Venezia, alla Weil così cara¹³?

Per la Weil le fondamenta di Venezia, come di ogni altra città e nazione, poggiano sul bello, che per lei è anche il bene e anche il vero. Dalla sua crisi adolescenziale in poi, quando avrebbe preferito morire, piuttosto che vivere senza verità¹⁴, la sua esistenza, "attraverso"¹⁵ ogni contraddizione da lei "abitata"¹⁶, è stata un'assidua e costante tensione (in desiderio e attesa¹⁷, ma anche in atto e in pratica¹⁸), al bello, al giusto, al bene, al vero¹⁹.

¹² Simone Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, trad. it. di Franco Fortini, SE, Milano 1990, pp. 7-40. Si noti che, per dodici delle quattordici "esigenze dell'anima", si potrebbe osservare una disposizione a coppie "antitetiche": ordine e libertà, ubbidienza e responsabilità, uguaglianza e gerarchia, onore e punizione, sicurezza e rischio, proprietà privata e proprietà collettiva. Restano fuori dal novero libertà di opinione, menzionata dopo la quarta coppia, e verità, menzionata per ultima, quasi che Simone Weil abbia voluto suggerirci una direzione: la verità come un punto di arrivo di tutte le altre esigenze.

¹³ Si ricordi il suo incompiuto *Venise sauvée*, in *Eadem, Venezia salva*, trad. it. di Cristina Campo, Adelphi, Milano 1987. Si veda anche Laura Guadagnin-Grazia Sterlocchi (a cura di), *Simone Weil e l'amore della città. Venezia terrena e celeste*, Il Poligrafo, Padova 2011.

¹⁴ "A quattordici anni sono caduta in uno di questi stati di disperazione senza fondo propri dell'adolescenza, e ho seriamente pensato alla morte, a causa delle mie mediocri facoltà naturali. Le doti di mio fratello, che ha avuto un'infanzia e una giovinezza paragonabili a quelle di Pascal, mi obbligavano a rendermene conto. Non invidiavo i suoi successi esteriori, ma il non poter sperare di entrare in quel regno trascendente dove entrano solamente gli uomini di autentico valore, e dove abita la verità. Preferivo morire piuttosto che vivere senza di essa. Dopo mesi di tenebre interiori, ebbi d'improvviso e per sempre la certezza che qualsiasi essere umano, anche se le sue facoltà naturali sono pressoché nulle, penetra in questo regno della verità riservata al genio, purché desideri la verità e faccia un continuo sforzo per raggiungerla", in Simone Weil, *Attesa di Dio*, trad. it. di Orsola Nemi, Rusconi, Milano 1991, p. 38.

¹⁵ Sull'importanza di quest'unica parola in Simone Weil, mi pare non si sia ancora meditato abbastanza. Basti qui un paio di folgoranti affermazioni: "Amare Dio *attraverso* il male che si odia" in *Eadem, Quaderni, IV, cit.*, p. 135. E ancora: "Non accettare un avvenimento perché è la volontà di Dio. Il cammino inverso è più puro. (Forse...). Accettare un avvenimento perché è, e, con l'accettazione, amare Dio *attraverso* di esso [...]. Quando si ama Dio attraverso il male come tale, si ama veramente Dio", *Eadem, Quaderni, II, cit.*, pp. 232-233 (corsivo mio).

¹⁶ Sempre attuale rimane su questo tema Giulia Paola Di Nicola-Attilio Danese, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Edizioni Dehoniane, Roma 1991.

¹⁷ Chiaretto Calò, *Simone Weil. L'attenzione. Il passaggio dalla monotonia dell'apparenza alla meraviglia dell'essere*, Città nuova editrice, Roma 1996.

¹⁸ Cfr. Luisa Muraro, *Filosofia, cosa esclusivamente in atto e pratica*, in *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico, politico e religioso di Simone Weil*, a cura di Angela Putino e Sergio Sorrentino, Esi, Napoli 1995, pp. 41-48.

Di contro, ben lungi dal riconoscere le “esigenze dell’anima” indicate dalla Weil, la nostra civiltà, a suo giudizio, vive un triplice sradicamento: lo “sradicamento operaio, contadino e della nazione”. Un triplice sradicamento che è, peraltro, ammorbato dal “veleno” del danaro e da quello di una cultura a sua volta priva di radice.

A proposito del primo “veleno”, precisa S. Weil²⁰:

Le relazioni sociali all’interno di uno stesso paese possono essere pericolosissimi fattori di sradicamento. Nei nostri paesi, ai giorni nostri, [...] ci sono due veleni che propagano questa malattia. Uno è il danaro. Il danaro distrugge le radici ovunque penetra, sostituendo ad ogni altro movente il desiderio di guadagno. Vince facilmente tutti gli altri moventi perché richiede uno sforzo di attenzione molto meno grande. Nessun’altra cosa è chiara e semplice come una cifra²¹.

Al denaro è legata una condizione sociale per eccellenza, quella dell’operaio salariato, condizione nella quale, sempre a giudizio della Weil, si tocca una delle più gravi forme di sradicamento. Un operaio è carne da lavoro, uno straniero a casa sua: anche se non è emigrato, vive moralmente in esilio, senza patria e senza radice²². Nella società industriale, la fabbrica è organizzata in modo tale che l’operaio è parte di una collettività alla quale appartiene non solo il frutto del suo lavoro, ma la sua stessa capacità di pensare in maniera critica e autonoma. È la macchina che detta i tempi e le azioni dell’operaio, è la macchina che “pensa” al suo posto. All’operaio non resta che seguire il ritmo imposto dalla macchina. Cioè, in un certo senso: egli non deve fare altro che “eseguire gli ordini”:

Poiché il pensiero collettivo non può esistere come pensiero, esso passa nelle cose (segni, macchine...). Ne consegue questo paradosso: la cosa pensa, e l’uomo è ridotto allo stato di cosa. Dipendenza dell’individuo rispetto alla collettività, dell’uomo rispetto alle cose: *una eademque res*.²³

Nel momento in cui l’uomo si lascia espropriare anche del proprio pensiero, la sua alienazione è completa e nascono “i mostri”²⁴. Per di più, spesso l’operaio perde il posto di lavoro e, in quanto disoccupato, è uno sradicato alla seconda potenza: da alienato in fabbrica, passa a essere alienato a casa sua, alienato persino

¹⁹ “Di tutti i miracoli [...], il principale è il bello. Tutte le volte che si riflette sul bello si è arrestati da un muro. Tutto ciò che è stato scritto al riguardo è miserabilmente ed evidentemente insufficiente, perché questo studio deve essere cominciato a partire da Dio. Il bello consiste in una disposizione provvidenziale grazie alla quale la verità e la giustizia, non ancora riconosciute, richiamano in silenzio la nostra attenzione. La bellezza è veramente, come dice Platone, una incarnazione di Dio. La bellezza del mondo non è distinta dalla realtà del mondo”, Simone Weil, *Quaderni, IV*, cit., p. 371. Sul tema, si veda anche Giovanni Trabucco, *Poetica soprannaturale, coscienza della verità in Simone Weil*, Glossa, Milano 1997.

²⁰ *Eadem, Quaderni, II*, cit., p. 50.

²¹ *Eadem, La prima radice*, cit., p. 44.

²² *Ibidem*. Su questo argomento si veda anche Aris Accornero-Giovanni Bianchi-Adriano Marchetti, *Simone Weil e la condizione operaia*, Editori Riuniti, Roma 1985.

²³ Simone Weil, *Quaderni, I*, cit., p. 139.

²⁴ *Ivi*, p. 141.

nei partiti e nei sindacati, che pure dovrebbero essere luoghi atti a tutelare i suoi diritti²⁵.

Anche l'agognata "cultura operaia" finisce per essere un ulteriore fattore di sradicamento o meglio, come già detto, un secondo "veleno".

A partire dall'età del Rinascimento, sostiene S. Weil, gli intellettuali si sarebbero separati dalla gente comune, rendendo impraticabile una sintesi armonica tra il lavoro, la scienza e l'arte: un operaio, dunque, non può essere soggetto attivo di conoscenza, men che meno un artista, laddove, invece, la Weil osserva:

La grandezza dell'uomo consiste sempre nel ricreare la sua vita. Ricreare ciò che gli è dato. Forgiare anche ciò che subisce. Mediante il lavoro produce la propria esistenza naturale. Mediante la scienza ricrea l'universo per mezzo di simboli. Mediante l'arte ricrea l'alleanza tra il suo corpo e la sua anima [...]. Notare che ciascuna di queste tre creazioni è qualcosa di povero, vuoto e vano, preso in sé e fuori del rapporto con le altre due. Unione delle tre: cultura "operaia"²⁶.

Ma separare lavoro, scienza e arte, non significa solo rendere impossibile una cultura operaia, non significa solo sradicare gli operai: vuol dire che gli stessi intellettuali sono senza radice. In effetti, un'istruzione impartita come insieme di saperi disincarnati produce sugli studenti la stessa violenza che ha il denaro sull'operaio: quest'ultimo vive sotto l'ossessione del denaro, quegli altri, gli studenti, sono ossessionati dal raggiungimento di un sapere fine a se stesso:

Ai giorni nostri, un uomo può appartenere alla società cosiddetta colta, senza avere nessuna idea sul destino dell'uomo e, d'altra parte, senza sapere (per esempio) che non tutte le costellazioni sono visibili in ogni stagione. Si crede di solito che un contadinello di oggi, scolaro delle elementari, ne sappia di più di Pitagora perché ripete docilmente che la terra gira intorno al sole. Ma in realtà egli non guarda più le stelle. Per lui, il sole del quale egli parla a scuola non ha nessun rapporto con quello che vede. Lo si svelle dall'universo che lo circonda, come si svellono i piccoli polinesiani dal loro passato quando li obblighiamo a ripetere: *I nostri avi, i galli, avevano i capelli biondi*²⁷.

Uno scolaro che non sa godere della bellezza che scopre, un intellettuale che dimentica di ammirare le stelle (anzi, si potrebbe dire: un intellettuale che dimentica di ammirare, quale che sia l'oggetto o il soggetto su cui si posa il suo sguardo...), e si lasciano accecare dal prestigio che la cultura offre loro, sono, una volta di più, assimilabili a un operaio che ha paura di riconoscere la gioia che il lavoro delle sue mani gli procura²⁸. Avverte la Weil:

Il segno che il lavoro – quando non è inumano – è fatto per noi, è la gioia, gioia che non è diminuita neppure dalla spossatezza... Gli operai non confessano volentieri questa gioia – perché hanno l'impressione che confessandola rischierebbero una diminuzione del salario²⁹.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, pp. 157-158.

²⁷ *Eadem*, *La prima radice*, cit., p. 45.

²⁸ Domenico Canciani, *Pensieri senz'ordine sul lavoro, la condizione operaia, le macchine e la fabbrica in Simone Weil*, in "Confronto", 3, 1995, pp. 89-107.

²⁹ Simone Weil, *Quaderni*, I, cit., p. 115. I puntini di sospensione sono dell'autrice.

Detto dello sradicamento operaio e dello sradicamento degli intellettuali, Simone Weil ci avverte anche dell'esistenza di uno sradicamento dei contadini. La pensatrice francese precisa:

Il problema dello sradicamento contadino non è meno grave di quello dello sradicamento operaio. Benché la malattia sia meno acuta, è ancora più scandalosa; perché è contro natura che la terra venga coltivata da uomini sradicati³⁰.

Come amare un lavoro che ti radica in un terreno, se non si hanno radici? La Weil già conosceva e puntava il dito contro il fenomeno dello spopolamento delle campagne³¹. Qualcuno potrebbe pensare che la fuga dalla terra sia dovuta alla ricerca di condizioni migliori di esistenza, ma non è del medesimo avviso Simone. A suo giudizio, i contadini hanno goduto e potrebbero ancora godere di una delle più invidiabili condizioni di esistenza: essi, infatti, in passato hanno avuto tutto ciò che gli era necessario per vivere, mangiando direttamente il frutto del loro lavoro e alimentando (dovrei dire "coltivando") una cultura, cioè una forma di arte e di pensiero, adeguata ai loro bisogni spirituali. Il loro era un "alimentare" che si rivelava al contempo come un "alimentarsi". Se, dunque, ora sono sradicati e abbandonano la terra, è perché sono vittime della società contemporanea che li sottopone a un complesso di inferiorità. Se si vuole misurare quanto profondo sia tale complesso, precisa Simone, sarà sufficiente pensare che il contadino, che pure sarebbe in una situazione ben più invidiabile, si considera inferiore non solo al maestro, ma persino all'operaio, della cui condizione infelice abbiamo già parlato.

Per uscire da una tale situazione, occorrerebbe un sistema di istruzione nuovo, tendente a risvegliare nei contadini la loro capacità di cogliere e ammirare la bellezza diffusa nell'universo. Quello che è triste è il fatto che Simone Weil fosse convinta che il tempo in cui viveva era ben lontano dal porre anche solo le premesse di tale rivoluzione nel sistema di formazione³².

Peraltro, la Weil ha sperimentato nella sua carne quella che dovrebbe essere la prima spirituale acquisizione del lavoro fisico, ovvero l'educazione a contemplare la bellezza del mondo: è tale contemplazione che consente, nel mezzo della fatica, di passare dall'*effort* alla *fluidità* del lavoro, ovvero ad una sorte di pieno appagamento che non cancelli la fatica, ma la renda pienamente percorribile e percorribile con gratitudine. Tuttavia, è proprio questo il punto: se, infatti, un contadino fosse in grado di vivere consapevolmente tale vocazione, non sarebbe sradicato come invece alla Weil appare³³. "Ricordati dello sguardo che tu gettavi sui campi dopo una giornata di raccolto... Com'era diverso dallo sguardo del passante, per il quale i campi non sono che un fondale"³⁴: è in questa capacità di gettare uno sguardo sul frutto del proprio lavoro, sia esso di natura agricola o

³⁰ *Eadem, La prima radice*, cit., p. 71.

³¹ *Ivi*, p. 73.

³² *Ivi*, pp. 79-88.

³³ *Eadem, Quaderni, III*, cit., pp. 407, 409.

³⁴ *Eadem, Quaderni, I*, cit., p. 127. Per un approfondimento sul valore spirituale del lavoro agricolo e, più in generale, di ogni lavoro, mi permetto di rimandare a Paolo Farina, *Dio e il male in Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 162-166; si vedano in particolare nota 26, p. 163, e nota 33, p. 165.

tecnico-pratica o intellettuale, che la Weil, in fondo, ci indica il miglior antidoto contro lo sradicamento. Conseguentemente, è proprio nell'assenza di un tale sguardo animato da attenzione o (il che è la stessa cosa) amore che possiamo individuare la comune radice dello sradicamento del contadino, dell'operaio, dell'intellettuale. D'altro canto, quale demoniaco potere deve essere quello che esercita la pretesa di *piantare artificialmente le cose nella gente con le parole*, parole vuote, perché "sotto il vestito", dietro l'immagine, nascondono il nulla. Insiste Simone Weil:

I lavoratori hanno bisogno più di poesia che di pane. Bisogno che la loro vita sia una poesia. Bisogno di luce di eternità [...]. La privazione di questa poesia spiega tutte le forme di demoralizzazione [...]. La schiavitù è il lavoro senza luce d'eternità, senza poesia, senza religione. Era la grande sventura degli schiavi dell'Impero romano³⁵.

Non c'è *malheur* peggiore che lavorare senza poesia, quale che sia il lavoro che ci impegna. Il lavoratore – sia egli operaio, contadino o intellettuale – che perde il contatto con il bello, con il mondo, con se stesso: è il discreditato del lavoro che sradica la civiltà occidentale e la conduce al suo tramonto³⁶.

Viviamo, infatti, accusa la Weil, in una civiltà che ha sciolto ogni legame: famiglia, professione, paese, patria, sono parole che rappresentano valori smarriti in una sorta di "sradicamento geografico", che spezza il legame tra un popolo ed il suo territorio³⁷. In definitiva, l'uomo contemporaneo appare alla Weil disorientato, incapace di mantenere un contatto con la realtà che lo circonda, perché non ha più nulla di cui valga la pena occuparsi. È un uomo senza passato, perciò senza radice, e senza futuro, perciò già spento, defunto: perché privare un uomo del futuro significa condannarlo a morte, significa gettarlo nel *malheur*³⁸.

Di fronte ad una prospettiva così triste, sorprendentemente (per chi ha una certa familiarità coi suoi scritti), la Weil suggerisce di recuperare il concetto di patria. Si badi bene, tuttavia, che non si tratta di un ritorno all'"ebbrezza della sovranità nazionale", alla *pleonexia* che caratterizza il "grosso animale", categoria platonica a cui sovente la Weil fa ricorso. Se così fosse, il rimedio sarebbe peggiore del male e lo Stato assurgerebbe alla forma più alta di sradicamento, riducendo e snaturando ciò che un popolo è chiamato a essere: una comunità e non già una collettività³⁹.

³⁵ *Eadem, Quaderni, III*, cit. p. 321.

³⁶ *Eadem, Quaderni, I*, cit., p. 159.

³⁷ *Eadem, La prima radice*, cit., pp. 88-89. A proposito della famiglia, ecco ad esempio cosa osserva S. Weil: "[...] oggi nessuno pensa ai parenti che sono morti cinquanta o venti o dieci anni fa, prima della sua nascita, né ai discendenti che nasceranno cinquanta o venti o dieci anni dopo la sua morte. Quindi, dal punto di vista della collettività e da quello della sua funzione propria, la famiglia non conta", *Ivi*, p. 89. Una delle attualizzazioni del pensiero della Weil, mi pare di poter suggerire, riguarda, ad esempio, la questione ecologica ed ambientale, il cui tema è sempre più scottante: una collettività che si basa sullo spreco delle energie non rinnovabili, che non si pone il tema dell'inquinamento delle acque, dell'aria e del sottosuolo, non è forse una famiglia che ha smesso di pensare "ai discendenti che nasceranno cinquanta o venti o dieci anni dopo la sua morte"?

³⁸ *Eadem, Quaderni, I*, cit., pp. 175, 353.

³⁹ *Eadem, La prima radice*, cit., pp. 91-97, 252. Il prestigio sociale, per S. Weil, è materia del Diavolo (cfr. *Idem, Quaderni, II*, cit., p. 308. L'antidoto: "L'umiltà è l'unica virtù cui nella morale del grosso animale non corrisponde alcuna immagine", *Idem, Quaderni, III*, cit., p. 21; "La virtù di umiltà è

Giunti a questo punto, se provassimo a chiedere alla Weil come sia stato possibile giungere a tanto, la sua risposta sarebbe univoca: è la scomparsa della nozione di soprannaturale che ha sradicato l'uomo moderno. Al contrario di quanto, a suo giudizio, accadeva per l'antica Grecia, l'era moderna ha smarrito la chiave per l'interpretazione simbolica dell'universo, che è una *metafora di Dio*⁴⁰, in nome de “[...] le double culte de l'abstraction et de la force”⁴¹.

In particolare, a detta della Weil, è la scienza che ha smarrito la sua identità e tradito se stessa, dimenticando che il suo “fine ultimo”, ma anche la sua “origine”, è quello di essere un “modo originale, specifico, di amare Dio”⁴². In altri termini, la scienza smarrisce la sua funzione quando dimentica di essere nata per indagare il bello e il mondo, che del bello è fonte inesauribile⁴³, quando dimentica di essere stata “inventata dai Greci”, come un “ponte”, da “lanciare tra la miseria umana e la perfezione di Dio”⁴⁴.

incompatibile con il sentimento di appartenenza ad un gruppo sociale scelto da Dio, nazione (Ebrei, Romani, Tedeschi, ecc.) o Chiesa”, *Idem, Quaderni, IV*, cit., p. 350. Viceversa, *pleonexia* è superbia che non rispetta alcun *limite*, avidità insaziabile, forza che soverchia, presunzione di onniscienza e onnipotenza: è il *peccato originale*. Cfr. *Idem, Quaderni, I*, cit., p. 299; *Idem, Quaderni, II*, cit., p. 86; *Eadem, Quaderni, III*, cit., pp. 181, 190, 333.

⁴⁰ *Ivi*, p. 272.

⁴¹ Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Éditions de L'Institut Supérieur de philosophie Louvain-La-Neuve / Éditions Peeters, Louvain-Paris 2003, p. 282.

⁴² Cfr. Simone Weil, *Quaderni, III*, cit., pp. 400-401. Scrive la Weil: “[...] la quantità di genio creatore in una certa epoca è rigorosamente proporzionale alla quantità di attenzione estrema, dunque di religione autentica, in quell'epoca”, *Ivi*, p. 122). Per la Weil, scienza e fede, così come ragione e fede, non sono in contrasto (cfr. *Idem, Quaderni, II*, cit., pp. 269-270). Avverte Canciani: “il bersaglio della critica di Simone Weil è lo scientismo, non quello imperante durante il secolo scorso, incarnato dalla ‘pietosa trinità’, Taine, Renan, Berthelot, da cui ci ha liberato Bergson, ma lo scientismo attuale, che pervade indistintamente laici e credenti. Lo scientismo attuale, senza essere settario e rigido come quello del secolo scorso, è ugualmente incapace di accogliere e capire ciò che è autenticamente religioso e pertanto supera la scienza senza contraddirla. I cattolici stessi cadono vittime dello scientismo quando confondono tecnica e scienza: il cristianesimo, come l'autentica saggezza dei popoli e la vera filosofia, non ha nulla da temere dalla scienza, dal momento che la verità indagata è la stessa, variano solo gli oggetti della ricerca e le vie per raggiungerla [...]. Nel suo rapporto con la scienza, fisica, biologica eccetera, la filosofia non ha nulla da temere, ha solo da guadagnare, perché viene stimolata a riscoprire e a riformulare le ‘verità eterne’, che costituiscono il suo bagaglio. Da questo punto di vista, la scienza offre solo materia di riflessione alla filosofia. Le novità in filosofia, che in realtà sono solo delle riformulazioni di verità, eterne di diritto e di fatto, adeguate ai tempi, possono essere introdotte unicamente attraverso la meditazione di un grande spirito. Non è certo facile, in un mondo freneticamente bramoso di novità, far capire ai filosofi che il loro spazio di ricerca è l'eternità, che essi non hanno nulla da spartire con la propaganda a cui sono riservate le prime pagine dei giornali. In una società, nella quale solo la novità paga, che non è disposta “a mettere nel bilancio ciò che è eterno”, c'è urgente bisogno di grandi filosofi, non da contrapporre ma da affiancare ai grandi scienziati”, Domenico Canciani, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Edizioni Lavoro, Roma 1996, pp. 276-277.

⁴³ Simone Weil, *Quaderni, III*, cit., p. 121; 217.

⁴⁴ *Eadem, La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. di M. H. Pieracci e C. Campo, Rusconi, Milano 1974, pp. 46, 119-296. Scrive ancora la Weil: “I ponti dei Greci. Li abbiamo ereditati. Ma non ne conosciamo l'uso. Abbiamo creduto che fossero fatti per costruirci case. Vi abbiamo elevato grattacieli ai quali aggiungiamo continuamente piani. Non sappiamo che sono ponti, cose fatte per passarci, e che per essi si va a Dio”, *Idem, Quaderni, III*, cit., p. 23. Sul tema, si veda anche Miranda

In realtà, per Simone Weil, “una scienza che non ci accosta a Dio, non vale niente”⁴⁵. A suo giudizio, “la mistica è la chiave di tutte le conoscenze”⁴⁶. Ritiene che una falsa idea di progresso ci abbia fatto credere che, per sostituirsi a Dio, per decretarne la morte, sia sufficiente allargare le nostre conoscenze scientifiche⁴⁷. In realtà, non basta spingersi in avanti per toccare il cielo⁴⁸. In definitiva, della scienza la Weil pensa che sia “[...] venuto il tempo di cercare non di allargarla, ma di pensarla”⁴⁹. Senza lasciare spazio a mezzi termini, nella penultima pagina de *L' enracinement*, precisa che “la scienza dell'anima e la scienza sociale sono ambedue impossibili, se la nozione di soprannaturale non è rigorosamente definita e introdotta nella scienza come nozione scientifica, per esservi impiegata con precisione estrema”⁵⁰.

E aggiunge:

Oggi la scienza, la storia, la politica, l'organizzazione del lavoro, persino la religione, per la parte che è bruttata dalla sozzura romana, non offrono al pensiero dell'uomo se non la forza bruta. Questa è la nostra civiltà. È un albero con i frutti che si merita. Il ritorno alla verità farebbe apparire, tra l'altro, la verità del lavoro fisico⁵¹.

Sono, quest'ultime, le righe di chiusura de *L' enracinement* e rappresentano davvero un'amara conclusione. Già da tempo la Weil era convinta che non fosse possibile un atto di giustizia al di fuori di un atto puro di attenzione⁵². Ma, ne *L' enracinement*, giunta quasi al termine del suo percorso intellettuale ed esistenziale, ella ha voluto indicare la radice di una civiltà violenta, la “radice di una società senza radice”: “Quattro sono soprattutto gli ostacoli che ci separano da una civiltà che valga qualcosa. La nostra falsa idea di grandezza; la degradazione del senso della giustizia; la nostra idolatria per il denaro e l'assenza di ispirazione religiosa”⁵³.

Al tempo in cui Hitler celebrava la forza in grado di dominare la debolezza e magnificava la volontà di potenza, la Weil ricordava che quel che ha segnato la grandezza degli antichi era un pensiero di segno assolutamente contrario: “[...] è l'idea che quanto fa obbedire la forza cieca della materia non è già un'altra forza più forte: è l'amore. Essi pensavano che la materia è docile all'eterna saggezza in

Corbascio Contente, *Scienza, etica e religione nel pensiero di Simone Weil*, Levante Editori, Bari 1992.

⁴⁵ Simone Weil, *Quaderni, II*, cit., p. 96.

⁴⁶ *Eadem*, *Quaderni, IV*, cit., p. 43.

⁴⁷ Per la Weil, è falsa l'idea del progresso basata sul convincimento che il semplice scorrere cronologico del tempo non possa che portarci, come direbbe Leopardi, a “magnifiche sorti e progressive”, o che, come ritiene ancora la Weil il mediocre possa produrre il migliore, idea insita nel modello evolutivista: cfr. *Idem*, *Quaderni, I*, cit., p. 245; *Eadem*, *Quaderni, III*, cit., pp. 79-80, 114-115. Per il riferimento a Leopardi, si veda *La ginestra, o il fiore del deserto*, v. 51.

⁴⁸ *Eadem*, *Quaderni, III*, cit., p. 130.

⁴⁹ *Eadem*, *Sulla scienza*, trad. it. di M. Cristadoro, Borla, Torino 1971, p. 255.

⁵⁰ *Eadem*, *La prima radice*, cit., p. 252.

⁵¹ *Ivi*, pp. 252-253.

⁵² *Eadem*, *Quaderni, I*, cit., pp. 257-258, *Quaderni, IV*, cit., pp. 383-384.

⁵³ *Eadem*, *La prima radice*, cit., p. 190.

virtù dell'amore che la fa consentire all'ubbidienza"⁵⁴. La nostra civiltà insegue e predica il prestigio e la grandezza, il potere e la forza, dimentica l'esistenza e i diritti degli altri, l'esistenza e i diritti di popoli interi⁵⁵. Una civiltà del genere, osserva con sofferenza la Weil, una civiltà che non insegna l'amore e che spinge a negare Dio, ha un bel vantarsi di essere civile. È, in realtà, sradicata, è impero del *malheur*, ma è la nostra civiltà e, finché ne siamo fieri, rende ciascuno di noi colpevole tanto quanto lo stesso Hitler⁵⁶.

A conclusione di questa mia breve ricognizione attorno al tema dello sradicamento sociale, voglio citare un giudizio che è una sorta di messa in guardia nei riguardi di frettolosi lettori di comodo della Weil. Scrive, a tal proposito, Paul Thibaud: "Si loda generalmente Simone Weil per la sua critica del marxismo [...] e per la sua lucidità nei confronti di Stalin e di Hitler; ma si dimenticano le sue riflessioni sull'insegnamento, sulla tecnica, sui bisogni e i doveri umani, che scuoterebbero il nostro tranquillo modernismo. In effetti, il pericolo totalitario noi l'abbiamo fuggito per una via che non è quella dell'autrice di *Enracinement*; abbiamo scelto il liberalismo, i diritti individuali, l'indeterminazione democratica, mentre lei cercava di precisare le condizioni di una comunità più vera, più profonda [...]. Nessuno meglio di questa militante attiva e disillusa ha saputo che i diritti non bastano alla dignità, che essi possono essere un'illusione [...] se coloro che ne sono titolari non beneficiano di alcun interesse da parte di alcuno. Ciò che ricorda Simone Weil è che l'impegno morale in favore dei perdenti e dei dimenticati è il volto nascosto della democrazia"⁵⁷.

L'auspicio è che, provocati e incalzati da Simone Weil, possiamo davvero chiederci da che parte stare⁵⁸, se desideriamo dare il nostro contributo per ridare terra e radici alla nostra società e se vogliamo combattere il *malheur* che sembra pervaderla e abatterla in ogni suo aspetto e dimensione.

⁵⁴ *Ivi*, p. 247.

⁵⁵ *Eadem, Quaderni, II*, cit., p. 320. Su questo punto, anche se apparentemente potrebbe sembrare una digressione illegittima, mi sia concesso lanciare un grido per il diritto alla libertà di un popolo la cui esistenza è misconosciuta a dispetto di tutte le risoluzioni ONU che pure la reclamano e garantiscono: mi riferisco alla Palestina, si veda Paolo Farina, *Non ci dimenticate. Diario di un cammino di pace tra Palestina e Israele*, Et/Edizioni, Andria 2009 (i proventi ricavati dalla vendita di questo libro sono devoluti in beneficenza per la costruzione dell'orfanotrofo "Hogar Nino Dios", a Betlemme).

⁵⁶ Simone Weil, *La prima radice*, cit., p. 245.

⁵⁷ Paul Thibaud, *La femme révoltée*, "L'Express", 25 agosto 1989, p. 106.

⁵⁸ A giudizio di Giuseppe Maccaroni, ciò che unisce S. Weil e E. Mounier, pur tra loro così diversi, è una scelta di vita, "la decisione, comune ad entrambi, di prendere su di sé la causa dei poveri, di stare dalla parte degli umili, di dar voce agli oppressi", Idem, *Emmanuel Mounier e Simone Weil. Testimoni del XX secolo*, Aracne, Roma 2010, citato in Luca Miele, *Mounier e Weil alleati contro la violenza totalitaria*, "Avvenire", 12 febbraio 2011. Commenta, nel medesimo articolo, Miele: "Contro la massificazione dei partiti-regime e contro la riduzione del mondo del lavoro a mero ingranaggio di una macchina disumanizzante, i due filosofi francesi testimoniano l'irriducibilità del pensiero al potere e alle sue derive mortifere".

Laura Magnarin, *Percorsi di vita dei migranti LGBTQ tra sradicamento e resistenza*¹

In fuga dalla violenza omofobica e transfobica

Il 16 maggio 2012 il Tribunale di Milano ha riconosciuto lo status di rifugiato ad un cittadino del Ghana perseguitato a causa del proprio orientamento sessuale. La richiesta di protezione internazionale, presentata in precedenza alla Commissione Territoriale di Milano, era stata respinta. Egli in quell'occasione affermò di essere stato costretto a fuggire dal proprio Paese dove era sottoposto a ripetute violenze. Aveva anche subito un arresto durante il quale alcuni militari avevano abusato sessualmente di lui. Dichiarò inoltre di essere riuscito a fuggire nella foresta e di essere rimasto a lungo nascosto per sfuggire alle pene previste in Ghana per l'omosessualità.

La notizia di un caso simile è apparsa sulla stampa qualche tempo dopo; nell'estate 2012 il Tribunale di Padova ha annullato il provvedimento di espulsione emesso nei confronti di un ragazzo ventiseienne d'origine nigeriana poiché un ritorno nel paese d'origine avrebbe messo a rischio la sua incolumità. In Nigeria, infatti, egli avrebbe potuto subire violenze omofobe. La scadenza del permesso di soggiorno aveva messo il giovane in una condizione di irregolarità che aveva comportato il provvedimento d'espulsione. Non volendo fare ritorno in Nigeria, il ragazzo era stato costretto a dichiarare la propria omosessualità e a fare appello alla protezione internazionale².

¹ Intervento al Laboratorio immigrazione e lavoro sociale presso l'Università di Venezia nell'anno accademico 2010-2011. Laura Magnarin si è laureata nel 2009 in Scienze Politiche presso l'Università di Padova con una tesi dal titolo: *Il diritto di resistenza secondo John Locke: "L'appello al cielo"*. Ha conseguito in seguito la laurea magistrale in Lavoro, Cittadinanza Sociale, Interculturalità presso l'Università Ca' Foscari di Venezia con una tesi dal titolo: *Migranti LGBTQ: percorsi di vita sui confini*. Si è scelto di utilizzare l'acronimo LGBTQ, che include la dicitura *queer*, inteso non solo come termine ombrello capace di comprendere tutti coloro che non rientrano nelle categorie del maschile e del femminile, ma anche come concetto capace di reinterpretare l'identità e la sessualità. LGBT è una abbreviazione usata per indicare gli aggettivi o sostantivi: lesbica, gay, bisessuale, transessuale e transgender. A volte si declina anche come LGBTIQ, acronimo che include le persone che vivono in una condizione intersessuale. Si veda il sito del Servizio LGBT della città di Torino, http://www.comune.torino.it/politichedigenere/lgbt/lgbt_glossario/glossario-lgbt-2.shtm e la brochure *Forme moderne di eterosessismo nella formazione degli adulti* ideata e prodotta da ArciLesbica nell'ambito del partenariato europeo di apprendimento Grundtvig: "Unveiling Aversive Discrimination", disponibile all'indirizzo: <http://www.arcilesbica.it>.

² In Italia, nel periodo compreso tra il 2005 e l'inizio del 2008, sono state presentate almeno 54 domande di protezione internazionale per motivi legati all'orientamento sessuale; di queste, 29 si sarebbero concluse con il riconoscimento dello status di rifugiato o con una forma di protezione umanitaria. Sabine Jansen-Thomas Spijkerboer, *Fleeing Homophobia, Asylum Claims Related to Sexual Orientation and Gender Identity in Europe*. settembre 2011, <http://www.retelenford.it/sites/retelenford.it/files/Report-FH.pdf>.

Queste due vicende ci lasciano intravedere la drammaticità delle condizioni di vita di coloro che devono fuggire dalla propria terra, dove sono perseguitati a causa del proprio orientamento sessuale nonché i numerosi ostacoli incontrati nel paese d'accoglienza.

Com'è noto, in 76 paesi l'omosessualità è considerata un reato e in cinque di questi (Arabia Saudita, Mauritania, Iran, Sudan e Yemen) è punita con la morte³.

Le pene inflitte vanno dalla negazione dei diritti di riunione, d'espressione e d'informazione, alla detenzione. Innumerevoli sono i casi di violenza che si verificano quotidianamente: aggressioni, torture (castrazioni forzate, mutilazioni sessuali), stupri e uccisioni. Non di rado, questi atti vengono perpetrati collettivamente e pubblicamente da gruppi paramilitari, neonazisti o da estremisti religiosi, con l'intento di punire, terrorizzare, allontanare⁴.

La Commissione Interamericana dei Diritti dell'Uomo e la Commissione Africana sui diritti dell'Uomo e dei Popoli hanno espresso in più occasioni la propria preoccupazione per la violazione dei diritti umani delle persone omosessuali.

Nel 2009, secondo l'OSCE, sono stati compiuti 44 omicidi nei confronti di persone LGBT. In Italia Arcigay ha denunciato la mancanza di dati statistici su questi crimini. L'associazione ogni anno pubblica un dossier che raccoglie gli episodi di violenza e aggressione nei confronti di omosessuali, bisessuali e transgender riportate dalla stampa. In uno di questi rapporti si legge:

Nel 2010 sono stati diffusi dalla stampa due casi di omicidio, 39 casi di violenza, 6 casi di estorsione, 2 casi di bullismo, 8 casi di atti vandalici. Nel 2010 alle associazioni omosessuali è stato più volte vietato l'accesso nelle scuole per iniziative di sensibilizzazione e negato l'accesso alle donazioni di sangue, escludendoli così dalla piena cittadinanza. Sono innumerevoli poi, nel 2010, le dichiarazioni istituzionali a sottofondo omofobico⁵.

Particolarmente allarmanti i dati che si riferiscono alle violenze inflitte a individui transgender; il *Trans Murder Monitoring Project* ha calcolato che tra il 2008 e il 2011 sono stati compiuti 680 assassinii in 50 paesi⁶. In molti casi, inoltre, persone LGBTQ sarebbero vittime dei cosiddetti delitti d'onore, colpevoli di aver infangato la famiglia o l'intera comunità a causa della propria condotta sessuale. E questi dati devono considerarsi sottostimati; lo rileva, ad esempio, l'United Nation

³ Il Relatore Speciale delle Nazioni Unite sulle esecuzioni extragiudiziali, sommarie e arbitrarie, ad esempio ha richiamato l'attenzione sul caso dell'Honduras, in cui, un arco temporale di 18 mesi, sono stati commessi 31 omicidi di persone LGBT ed anche in Sud Africa gli assassinii mirati nei confronti di donne lesbiche sarebbero stati numerosi. Si veda nel sito *Pace diritti umani all'indirizzo: <http://unipd-centrodirittiumani.it/it/news/Nazioni-Unite-Primo-rapporto-sui-diritti-umani-delle-persone-omosessuali/2288>*, consultato il 28 aprile, 2012.

⁴ Lo rivela una ricerca dell'Alto Commissariato dell'Onu per i diritti umani. Il 17 novembre 2011 l'Alto Commissariato ha trasmesso al Consiglio lo studio intitolato *Discriminatory Laws and Practices and Acts of Violence Against Individuals Based on Their Sexual Orientation and Gender Identity*. Si veda il sito di *Avvocatura per i diritti LGBT, Rete Lenford*, disponibile all'indirizzo: <http://www.retelenford.it/node/761>.

⁵ Arcigay, *Omofobia e transfobia in Italia*, 4 maggio 2011, disponibile all'indirizzo: <http://www.arcigay.it/30297/omofobia-e-transfobia-in-italia/>.

⁶ Nives Convik, *The First Ever UN Report on Human Rights of Lesbian and Gay People Detailing Pattern of Violations*, disponibile in internet all'indirizzo: <http://chateaudifpress.com/current-events/international/unrephmnrightslgt?page=2>.

High Commissioner for Human Rights nel rapporto del 2012. Numerosissimi i casi di soprusi che non vengono denunciati dalla vittima per paura di subire ritorsioni, per mancanza di fiducia nelle forze dell'ordine, per vergogna o per un senso di colpevolezza⁷.

Molti, dunque, per sfuggire a violenza, paura e umiliazioni abbandonano la propria terra ed emigrano in altri paesi dove sperano di poter vivere liberamente la propria sessualità. Non esistono dati ufficiali, ma da uno studio promosso dal Fondo Europeo per i Rifugiati, *Fleeing Homophobia*, veniamo a sapere che ogni anno in Europa vengono presentate almeno 10.000 richieste d'asilo da parte di persone LGBTI⁸.

Tuttavia, anche nei paesi di accoglienza i migranti LGBTQ vivono situazioni di marginalità, disuguaglianza, umiliazione. Sarebbe sbagliato, infatti, descrivere la loro esperienza come processo che conduce da una condizione d'oppressione ad una di libertà. Una tale prospettiva, inoltre, – come avverte Martin Manalansan⁹ – è insidiosa poiché riflette una visione etnocentrica e rischia pertanto di occultare la complessità del processo migratorio.

Nei paesi di immigrazione. Il doppio sradicamento

Nei paesi di “accoglienza” il migrante LGBTQ normalmente deve affrontare maggiori difficoltà rispetto agli altri immigrati. Non di rado, infatti, egli si trova in una situazione di doppia segregazione che lo espone, oltre alla xenofobia e al pregiudizio razzista, anche ad altre forme di intolleranza. Il caso dell'Italia, paese in cui il razzismo è diffuso e in cui il contesto sociale e culturale sembra ancora incapace di porsi in dialogo con l' “altro” e di riconoscere il valore delle differenze, è emblematico. Si pensi alle politiche migratorie funzionali alla creazione di corpi sfruttabili, disposti a vivere nell'invisibilità e privati così del riconoscimento di garanzie e diritti; si pensi alla condizione di precarietà esistenziale degli immigrati, costretti ad una estrema flessibilità occupazionale, ad una vita appesa al filo di un permesso di soggiorno¹⁰. L'inferiorizzazione, la paura, il disprezzo razzista creano terreno fertile per episodi di omofobia e transfobia e gli esempi dell'indifferenza o della sottovalutazione da parte delle istituzioni sono numerosi.

⁷ Si veda a questo proposito: United Nations High Commissioner for Human Rights, Annual report: *Discriminatory Laws and Practices*, cit.

⁸ Sabine Jansen-Thomas Spijkerboer, *Fleeing Homophobia. In fuga dall'omofobia: domande di protezione internazionale per orientamento sessuale e identità di genere in Europa*, settembre 2011, <http://www.retelenford.it/sites/retelenford.it/files/Report-FH.pdf>. Lo studio è stato realizzato dal COC Paesi Bassi, da VU Università di Amsterdam con l'Hungarian Helsinki Committee e l'European Council on Refugees and Exiles e da Avvocatura per i diritti LGBT/Rete Lenford.

⁹ Eithne Luibhéid, *Queer/migration. An Unruly Body of Scholarship*, in “Glyc a Journal of Lesbian and Gay Studies”, vol. 14, 2-3, 2008, p. 170.

¹⁰ Sulla precarietà esistenziale degli immigrati la bibliografia è ormai vastissima. Per un orientamento generale si veda: Caritas Italiana, Fondazione Migrantes, Caritas di Roma, *Principali dati statistici del Dossier Statistico Immigrazione del 2011*, http://www.caritasitaliana.it/materiali/Pubblicazioni/libri_2011/dossier_immigrazione2011/principali_dati.pdf.

Nel luglio 2011 il Parlamento italiano ha accolto con 293 voti a favore e 250 contrari le pregiudiziali di costituzionalità, avanzate da Udc, Pdl e Lega Nord, sul decreto contro l'omofobia¹¹. Il 3 luglio 2009 il Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, d'accordo con il Ministero per le Pari Opportunità, nell'istituire "La settimana contro la violenza" ha fatto riferimento a varie forme di violenza fisica e psicologica, "compresa quella fondata sull'intolleranza razziale, religiosa e di genere", senza fare il minimo accenno alla violenza omofobica. Neppure il decreto del 2007 (D.P.R. 260) sul bullismo include le aggressioni per motivi legati all'omosessualità¹².

Al contrario, molte sono le norme che rafforzano le discriminazioni nei confronti delle persone omosessuali: la mancanza del riconoscimento del matrimonio gay, anche quando questo avviene all'estero, e il divieto dell'adozione da parte di coppie dello stesso sesso sono solo alcune delle norme che impediscono a persone LGBT di godere pienamente dei diritti civili.

Una tale situazione di diffusa intolleranza è stata stigmatizzata anche dal rapporto di Amnesty International del 2011; il governo italiano, a parere dell'organizzazione, non avrebbe garantito una corretta applicazione dei diritti in materia d'asilo e le istituzioni non si sarebbero impegnate nella protezione delle vittime di aggressioni a sfondo xenofobo e razzista, ma avrebbero trattato la questione immigrazione principalmente in termini securitari¹³.

A causa del loro orientamento sessuale, della propria identità di genere e della loro condizione di immigrati, gay-lesbiche e bisessuali sono discriminati non solo dalla società d'accoglienza, ma anche dalla comunità dei connazionali e sono privati della possibilità di avvalersi di quelle reti di relazioni e di quelle occasioni di socializzazione tanto importanti per il sostegno delle persone, la realizzazione del progetto migratorio e per la conservazione della cultura d'origine¹⁴.

Ma è sul piano identitario che il migrante LGBTQ esperisce un senso di doloroso estraniamento. A partire dalla condizione esistenziale del migrante LGBTQ negli ultimi decenni gli studi postcoloniali, antropologici e femministi hanno contribuito a decostruire il sistema di pensiero fondato sui dualismi e sulla separazione all'origine della discriminazione e del dominio. Ed è a questi studi che ora rivolgiamo ora la nostra attenzione.

¹¹ Si veda l'articolo *Stop a legge contro omofobia "Incostituzionale la norma sui gay"*, "Repubblica", 26 luglio 2011.

¹² Alessandro Gasparini-Monica Russo-Cathy La Torre-Silvia Gorini, *L'omofobia nel sistema giuridico italiano in Omofobia, società e sistema giuridico in Italia. Sintesi dei risultati di un Progetto Europeo su omofobia e diritti fondamentali*, a cura di Luca Trappolin, rapporto redatto nell'ottobre 2011, pp. 20-29, http://www.citidive.eu/wp-content/uploads/2011/10/Omofobia-società-e-sistema-giuridico-in-Italia_Report.pdf.

¹³ Amnesty International, *Rapporto annuale 2011. La situazione dei diritti umani nel mondo*, 31 marzo 2012, disponibile all'indirizzo: <http://50.amnesty.it/rapportoannuale2011/italia>.

¹⁴ Da una recente ricerca emerge che spesso i migranti LGB (la ricerca non si occupa del vissuto dei transessuali) cercano di evitare i contatti con i propri connazionali e in molti casi fuggono da qualsiasi forma di relazione, soprattutto nel caso in cui essi siano stati vittime di esperienze particolarmente traumatiche. Laura Pozzoli-Raffaele Lelleri, *I.O. Immigrazione e Omosessualità. La montagna e la catena. Essere migranti omosessuali oggi in Italia*, Arcigay, marzo 2009.

La riflessione teorica. Sradicamento identitario e nuovi posizionamenti sui confini

La riflessione ha preso le mosse dall'analisi dei mutamenti avvenuti nella società contemporanea e della sua crescente complessità. In un mondo globalizzato si affiancano persone di diversa provenienza, cultura, lingua, religione e orientamento sessuale; si incontrano soggetti con storie, percorsi, saperi e stili di vita differenti. Eppure, è venuta a mancare la capacità di muoversi all'interno di un orizzonte composito in continuo mutamento. Al contrario, si è affermata una logica uniformante che porta il nome d'integrazione, in cui tutto viene appiattito sulla base dei concetti di identità e appartenenza. Anche quando si riconoscono le diverse individualità che compongono questo universo complesso si mantiene la separazione, si innalzano i muri, si definiscono i confini, si separano i corpi. L' "altro" spaventa, la mescolanza terrorizza. Una logica binaria e contrappositiva: bianco/nero; maschio/femmina; superiore/inferiore, rafforza costantemente la separazione, il confine. Gli studi postcoloniali, sviluppati negli ultimi anni Settanta, in particolare in seguito alla pubblicazione, nel 1978, di *Orientalism* di Edward Said, miravano a reinterpretare il concetto di identità, non più inteso come categoria chiusa, e affermavano la capacità del soggetto "altro" di autodefinirsi. Come scrive James Clifford:

Uno degli obiettivi principali della critica postcoloniale è quello di de-naturalizzare ogni forma di identità culturale, vale a dire di enfatizzare la storicità e quindi la relatività delle culture per minare alla base quel senso di naturalità e a-problematicità con cui vengono esperite dai soggetti¹⁵.

Anche a parere di Miguel Mellino il concetto di identità è un ostacolo alla relazione tra i soggetti, un impedimento all'incrocio. La cultura moderna sarebbe dunque complice del sistema imperialista ed avrebbe il compito di assoggettare e di recludere gli individui all'interno di categorie¹⁶. Uscire da questa visione che tende a considerare l'identità in modo statico, come suggeriscono gli studiosi postcoloniali, consentirebbe agli individui di considerarsi soggetti meticci in un mondo meticcio. La storia stessa è stata narrata come lo sviluppo di civiltà diverse e separate, non come un continuo processo di ibridazione. Lo ha osservato Jean-Loup Amselle in un'intervista del 2001:

Abbiamo sempre studiato le diverse civiltà del passato come entità a se stanti, con origini diverse e sviluppi originali. In pratica, invece di porre l'accento sulle differenze tra le culture,

¹⁵James Clifford, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo*, in Miguel Angel Mellino, *La teoria postcoloniale come critica culturale. Tra etnografia della società globale e apologia delle identità "deboli"*, p. 12, disponibile all'indirizzo: http://www.comunicazione.uniroma1.it/materiale/17.58.15_mellino.doc.

¹⁶Miguel Angel Mellino, *Riflessioni sul "voyage in" di Said: Orientalismo trent'anni dopo*, in Miguel Angel Mellino (a cura di), *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi, Roma 2009, p. 25.

evidenziamone le somiglianze e scopriremo che in realtà ogni cultura, del passato e del presente, ha costruito la sua specificità proprio connettendosi ad altre culture¹⁷.

Amselle definisce “ragione etnologica” la tendenza alla classificazione e alla costruzione di categorie in diversi ambiti (politico, religioso, economico, storico-culturale). La “ragione etnologica” entrerebbe dunque in contrasto con la “logica meticcica” che, al contrario, tende a valorizzare le diversità e a smantellare il processo di categorizzazione.

Nel meticcio non esiste una fusione completa tra le diverse entità ma piuttosto una combinazione, all’interno della quale i diversi elementi mantengono la propria integrità. Meticcio non è mescolanza di entità primarie che si fondono tra loro per dare vita ad un prodotto derivato, bensì l’espressione della mediazione, del confronto e dell’interazione. Ogni meticcio brilla di luce propria e mantiene la propria peculiarità.

Il migrante, come sottolinea Said, rappresenta oggi una delle figure in grado di incarnare un’identità ibrida. L’esperienza della migrazione può essere un’occasione di meticcio: il migrante vive tra due paesi, si esprime in più lingue e si confronta con diverse culture.

Il vissuto del migrante LGBTQ, inoltre, ci induce a riflettere anche sul genere, ad evidenziare la parzialità della visione eterosessuale e a criticare un sistema di pensiero che concepisce l’identità in senso unitario. Nella prospettiva dei *queer studies* il concetto di genere è inteso come una costruzione sociale che consente di decostruire la dicotomia maschio/femmina eterosessuali, uscendo da un sistema di “eterosessualità obbligatoria” così come pensata da Adrienne Rich¹⁸.

La teoria *queer*, una espressione usata per la prima volta nel 1990 da Teresa De Lauretis durante un convegno a Santa Cruz, da allora indica un intero filone di studi sui temi dell’orientamento sessuale e dell’identità di genere¹⁹. Il termine *queer* era stato utilizzato in precedenza con un’accezione negativa per indicare un insieme di pratiche sessuali perverse. De Lauretis ne rovescia il significato dispregiativo e ne valorizza la dimensione della differenza. Scrive Monica Pasquino:

De Lauretis e Butler immaginano il queer come una categoria aperta, che non può mai dirsi completa e che istituisce identità perennemente provvisorie. Il termine non è sinonimo di omosessualità, dal momento in cui si rivolge a tutti i soggetti sessuali presi in mezzo dalle categorie binarie, alle soggettività ibride e alle marginalità corporee: transessuali, transgender, travestiti e travestite, ermafroditi e androgeni, eccetera. In linee più generali, la figurazione “queer” indica l’alterità e tratteggia i contorni di una soggettività precaria, fluida, mobile, che riassume le lotte di chi combatte contro ogni opposizione binaria²⁰.

¹⁷ Marco Aime, *Amselle. Un mondo meticcio*, intervista a Jean-Loup Amselle, 14 luglio 2001, disponibile all’indirizzo: <http://www.swif.uniba.it/lei/rassegna/010714d.htm>.

¹⁸ Adrienne Rich, *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, “Donnawomanfemme: quaderni di studi internazionali sulla donna”, 23-24, 1985, pp. 5-40.

¹⁹ Si veda: Teresa de Lauretis, *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction*, in “Differences”, vol. 3, 2, 1991, pp. III-XVIII.

²⁰ Monica Pasquino, *Il queer, la trasformazione dello spazio pubblico e il concetto filosofico di performatività*, p. 2, <http://www.formazione.unimib.it/DATA/hot/677/pasquino.pdf>.

Nel 1990 e nel 2004 apparvero negli Stati Uniti due opere di Judith Butler: *Gender Trouble*²¹ e *Undoing gender* che divennero punti di riferimento fondamentali della riflessione *queer*²². Con il concetto di *gender trouble* Judith Butler vuole mettere in evidenza sia l'instabilità dei ruoli di genere, sia la sofferenza sperimentata da coloro che non rientrano nella categoria binaria imposta da questi ruoli. Scrive Butler, spiegando il passaggio dalla differenza sessuale al *gender-trouble*:

È all'opera uno slittamento dalla differenza sessuale come categoria che condiziona l'emergere nel linguaggio e nella cultura al genere come concetto sociologico, configurato come norma. La differenza sessuale non corrisponde alle categorie di donne e uomini. Si potrebbe dire che esse rappresentino delle norme sociali ed esemplifichino, secondo la prospettiva della differenza, i modi in cui essa giunge ad avere significato²³.

La filosofa poststrutturalista, riflette inoltre sulla la duplice funzione delle norme; da una parte queste permetterebbero di guidare e orientare gli individui nella società e dall'altra svolgerebbero una funzione che ella definisce di "normalizzazione", offrendo schemi e modi d'essere per uomo e donna; le norme sarebbero quindi in grado di fare violenza, di escludere e di posizionare ai margini coloro che non si sottopongono ad un processo di adattamento e che non rientrano nella dualità maschio/femmina. A parere di Butler, dunque, è necessario comprendere non solo come il genere viene costituito e naturalizzato, ma anche individuare le modalità con cui contrastare il sistema binario del genere e identificare le circostanze in cui è possibile mettere in discussione le categorie.

Nell'opera *Soggetti eccentrici* Teresa De Lauretis nega l'esistenza di una sessualità innata; l'individuo, a suo parere, apprenderebbe il genere e giungerebbe a considerare come proprie le rappresentazioni sociali del genere. Il "soggetto eccentrico"²⁴, al contrario, è capace di prendere le distanze dal genere e di problematizzarlo in quanto categoria.

Gli studi *queer* dunque mettono in discussione l'idea di "eterosessualità obbligatoria" che si regge su una prospettiva fallologocentrica e patriarcale e affermano il diritto di ciascun individuo all'autodefinizione. Le teorie *queer* si rivolgono a tutti coloro che si pongono al di fuori di logiche precostituite, ovvero a quegli individui in grado di sovvertire un ordine costituito fondato su un falso concetto di normalità.

Il migrante LGBTQ, sradicato dalle categorie imposte da un sistema eteronormativo e razzista, è un "soggetto nomade", come direbbe Rosi Braidotti, ovvero un individuo che possiede in sé diversi tratti e differenti specificità. La condizione nomade di cui parla la filosofa non è tanto legata al viaggio, allo spostamento, fa

²¹ Judith Butler, *Gender Troubles. Judith Butler, Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London 1990.

²² Eadem, *Undoing Gender*, Routledge, New York-London 2004.

²³ Eadem, *La disfatta del genere*, trad. it. di P. Mafezzoli, Meltemi, Roma 2006.

²⁴ Teresa De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999; Si veda inoltre della stessa autrice *Differenza e indifferenza sessuale*, Estro editrice, Firenze 1989 (il saggio è stato pubblicato originariamente in inglese, col titolo *Sexual Indifference and Lesbian Representation*, in "Theatre Journal", vol. 40, 2, 1988, pp. 155-177.

piuttosto riferimento alla capacità di rovesciare le costruzioni sociali, le certezze ed è espressione della necessità di mutamento²⁵.

I migranti LGBTQ sperimentano la propria vita sui confini e mettono in pratica quotidianamente la propria soggettività ibrida, uscendo dalle categorie imposte dall'esterno. È stata Gloria Evangelina Anzaldúa, scrittrice e poetessa chicana, nata nel 1942 nel Texas meridionale, ad introdurre il tema della frontiera e degli attraversamenti culturali. A parere di Anzaldúa – che si definisce “scrittrice femminista chicana tejana *patlache* (parola Nahuatl per lesbica) di Rio Grande Valley, nel sud del Texas”²⁶ – il termine *queer* va inteso in senso più ampio: “the term queer” embraces not only lesbians, gay men, bisexuals and transgendered persons, but also others perceived as different, or who self-identify as being different from the norm”²⁷.

Di conseguenza il potere spirituale della *queerness* consiste nella sua capacità di contrastare i confini tradizionali della sessualità e del genere e cioè nella sua capacità di liberare il corpo e la psiche dai tradizionali ruoli oppressivi.

Nell'opera *Terre di Confine/La Frontera*, Gloria Anzaldúa elabora il concetto di coscienza *mestiza* rifacendosi al pensiero di José Vasconcelos, il filosofo messicano che negava l'esistenza di una razza ariana e parlava di una “razza cosmica”, capace di inglobare tutte le “razze” in una sorta di ibridazione culturale.

A parere della poetessa chicana, l'individuo che si pone sulle terre di confine possiede un'identità *mestiza* e sperimenta quotidianamente la propria soggettività ibrida; vive tra due mondi, parla più lingue e pertanto si sente attratto da universi differenti, desiderosi ciascuno di trasmettere il proprio sistema valoriale. In questa condizione, la nuova *mestiza* individua un nuovo percorso, un diverso modo di rappresentarsi, impara ad accettare l'ambiguità e a trasformare il proprio sé.

Coloro che si posizionano sul territorio di confine sono considerati come corpi alieni, trasgressori perché non rispondono all'idea di normalità imposta dal mondo bianco e dalla cultura occidentale. A causa del loro essere soggetti eccentrici vivono l'esperienza dello sradicamento identitario; non uniformandosi alle categorie binarie, ma posizionandosi invece sulla *frontera*, intesa nella visione di Anzaldúa non solo da un punto di vista territoriale ma anche come espressione dei diversi confini che ciascun soggetto sperimenta sul piano sessuale, spirituale e psicologico.

La *frontera* è un luogo contraddittorio, espressione di chiusura, sbarramento e divisioni; estrinsecazione di un retaggio colonialista e luogo di rivelazione della sofferenza chicana, ma al contempo luogo in cui soggetti di diversa provenienza sociale, culturale ed etnica si incontrano ed entrano in contatto. È in questo spazio

²⁵ Rosi Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi. Transizioni e identità postnazionaliste*, Luca Sossella editore, Roma 2002.

²⁶ Gloria Anzaldúa, *Terre di confine. La frontera*, trad. it. di P. Zaccaria, Palomar, Bari 2000, p. 5. Su quest'opera, pubblicata nel 1987 (Spinsters/Aunt Lute, San Francisco), la letteratura critica è assai vasta. Per una rassegna degli studi critici e un quadro della ricezione del volume a cavallo tra gli anni '80 e '90 rimando a Yvonne Yarbro-Bejarano, *Gloria Anzaldúa's Borderlands/La Frontera: Cultural Studies, "Difference" an the Non-Unitary Subject*, in “Cultural Critique”, vol. 28, 1994, pp. 5-28.

²⁷ Randy P. Conner-David Hatfield Sparks-Mariya Sparks, foreword by Gloria E. Anzaldúa, *Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol, and Spirit: Gay, Lesbian, Bisexual, and Transgender Lore*, Cassell, London 1997.

che individui differenti possono entrare in relazione tra loro e attenuare le diversità contrastando le ideologie egemoni e decostruendo le logiche binarie.

Commentando il pensiero di Anzaldúa, Paola Zaccaria ha osservato che per la poetessa tejana la *frontera* conduce sì ad una frattura interiore, ad una sofferenza dell'animo, ma è dotata al contempo di una potente capacità di connessione. Per Anzaldúa la terra di confine non è territorio dove si realizzano contrapposizioni (la scrittrice, ad esempio, non contrappone l'omosessualità all'eterosessualità), non è spazio in cui entrare in opposizione con l'altro, ma è piuttosto uno spazio da attraversare aprendosi all'idea dell'esistenza delle molteplicità²⁸.

La *frontera* è luogo in cui soggetti sradicati possono mettere in discussione i modelli dominanti e decostruire le categorie, è terreno fertile per immaginare nuove visioni del mondo capaci di lasciare il soggetto libero di esprimersi e di autodefinirsi, reinterpretando la propria identità e vivendo liberamente anche il proprio essere eccentrico e fuori norma.

Con riferimento al pensiero di Gloria Anzaldúa, Katie Acosta, nel recente saggio *Lesbianas in the Borderlands. Shifting Identities and Imagined Communities* analizza le condizioni di vita di donne lesbiche di origine latina emigrate negli Stati Uniti. Acosta osserva che esse sviluppano identità plurali, una coscienza *mestiza* a causa del loro continuo movimento sui confini. A parere della sociologa americana queste donne costruiscono altri confini per poter vivere liberamente all'interno di essi la propria sessualità. Al di fuori di questi spazi esse negano l'esistenza lesbica per paura di non essere accettate e comprese, ad esempio, dalla famiglia d'origine. All'interno di questi confini le migranti lesbiche creano la propria *Shadow-Beast*, ovvero la capacità di resistere all'eteronormatività. Sono comunità immaginate, luoghi cruciali per lo sviluppo dell'identità *mestiza* in cui le donne creano reti di sorellanza e di supporto in grado di offrire alle migranti lesbiche protezione e accoglienza sopperendo così alla privazione di cure e affetti²⁹.

Nel confine la donna migrante omosessuale rimette quotidianamente in discussione la propria identità tentando di conciliare i due mondi separati dalla *frontera*.

Vivere sui confini è doloroso, è un percorso che mina la stabilità individuale, tuttavia è anche grazie questo travaglio interiore che gli abitanti della *frontera* sviluppano una particolare sensibilità che Anzaldúa chiama *facultad*, da intendersi come capacità di cogliere il lato profondo della realtà, attitudine che sviluppano tutti i soggetti discriminati e oppressi, sradicati da un modello dominante incentrato su un falso concetto di normalità e caratteristica di tutti coloro che nella loro esistenza sperimentano costantemente la paura.

²⁸ Oltre alla *Prefazione* all'edizione italiana dell'opera di Anzaldúa, si veda l'intervista di Paola Zaccaria all'autrice 19 Ottobre 1998, Santa Cruz, <http://members.xoom.virgilio.it/pcalefato/intervista.htm>, pp. 1-10.

²⁹ Katie L. Acosta, *Lesbianas in the Borderlands. Shifting Identities and Imagined Communities*, in "Gender & Society", vol. 22, 5, 2008, pp. 639-659.

Pilar Errázuriz, I Encuentro Internacional de Teoría y Praxis ecofeministas: España y América Latina, 17-18/10 2012

Riceviamo da Pilar Errázuriz, direttrice del CEGECAL – Centro de Género y Cultura en América Latina, Universidad de Chile – il resoconto di questo importante Convegno internazionale, per la nostra rivista un aggiornamento sulle tematiche affrontate nel numero 20 e sulle quali tornerà nei prossimi numeri.



Durante los días 17 y 18 de octubre 2012 tuvo lugar en la Universidad de Chile el *Primer Encuentro Internacional de Teoría y Praxis ecofeministas: España y América Latina*. Coordinado por el Centro de Género y Cultura en América Latina de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile (CEGECAL), se realizó en colaboración con el Proyecto Internacional I+D *La Igualdad de Género en la cultura de la sostenibilidad: Valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario*.

El Encuentro constó de dos bloques temáticos. El primero trataba la Teoría Ecofeminista bajo el título *Reinterpretando el mundo y las herencias simbólicas*. El segundo se centró en la praxis, observando las relaciones entre empoderamiento de las mujeres y cuidado medioambiental.

Las conferencias estuvieron a cargo de especialistas originarias de España, EEUU, Brasil, Argentina y Chile con temas relacionados al Ecofeminismo filosófico, a la Teología Feminista y a las prácticas que pueden considerarse ecofeministas: Alicia H. Puleo, filósofa ecofeminista, las teólogas Ivone Gebara y

Mary Judy Ress, las investigadoras Emma Siliprandi y Paula Núñez, así como la dirigente ecofeminista de la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas ANAMURI, Mafalda Galdames.

Inició el primer bloque temático, Alicia H. Puleo, directora del Proyecto I+D mencionado, profesora titular de Filosofía Moral y Política del Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid, España, y miembro del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, quien se refirió a la pertinencia del Ecofeminismo en la época actual con la ponencia titulada *Filosofía ecofeminista: la nueva Ariadna y el Minotauro en el laberinto del siglo XXI*.

A continuación, la teóloga feminista Mary Judy Ress, co-fundadora del colectivo *Con-spirando* de Santiago de Chile, expuso sobre las fuentes y la historia del ecofeminismo latinoamericano. Tituló su conferencia *Recordando Quiénes Somos*, centrándola en la contextualización del trabajo ecofeminista de las mujeres latinoamericanas.

Ivone Gebara, teóloga feminista brasileña autora de numerosas obras, con la ponencia *Des-contaminar la religión en tiempos de crisis humanista y ecológica* cerró el primer bloque, exponiendo la situación de la teología feminista en la actualidad y su relación con el ecofeminismo.

El segundo bloque, referido a la praxis ecofeminista, lo abrió la investigadora Emma Siliprandi de la Universidad Estatal de Campinas, Brasil, con una exposición sobre *La Agroecología como Base de un Sistema Alimentario Sustentable y Equitativo para las Mujeres*.

La profesora de la Universidad de Río Negro, Argentina, Paula Nuñez, del CONYCET, máximo organismo de investigación de Argentina, expuso iniciativas locales de mujeres para la recuperación de especies ovinas nativas en vía de desaparición y explicó algunas estrategias de las mujeres de la estepa para comercializar sus producciones artesanales con la ponencia *Comercio Justo y Valorización de Prácticas Feminizadas en las Praxis Ecofeminista*.

A su vez, Mafalda Galdames, del Colectivo ANAMURI de Chile, relató su experiencia en la práctica ecofeminista desde una perspectiva de colaboración entre mujeres rurales e indígenas, a nivel nacional e internacional y mostró los resultados que se han logrado, particularmente en el tema de la conservación de semillas autóctonas, desde un trabajo colectivo y solidario sostenido en el tiempo.

Para cerrar el Encuentro, se realizó un interesante taller de tesis sobre *Teoría y praxis ecofeminista en la investigación de las Ciencias Sociales y las Humanidades* dirigido a estudiantes de postgrado. Con una dinámica de seminario, las profesoras Alicia H. Puleo y Paula Nuñez respondieron a las preguntas que se les formularon y recomendaron metodologías de trabajo para acercarse a la perspectiva ecofeminista que, en este momento, es una interesante perspectiva emergente en los ámbitos académicos feministas.

Tamara Vidaurrázaga, Seminario Internacional de ecofeminismo y teología feminista en Chile, 16-17/2012.

Il 16 e 17 ottobre il Collettivo Con-spirando ha commemorato i suoi venti anni di vita con un evento internazionale di cui pubblichiamo un breve resoconto. Sul collettivo Con-spirando e la teologia ecofemminista rinviamo ai saggi e ai documenti del numero 20 di questa rivista.



“Ofrenda a la Tierra”

Con una ronda energética que conectara a las mujeres entre sí y con la Naturaleza, comenzó el seminario internacional *Haciendo memoria, imaginando futuros: ecofeminismo, teología feminista y transformación cultural*, que el colectivo Con-spirando organizó en Chile en celebración de sus veinte años de vida en octubre 2012.

El seminario contó con un ciclo de ponencias sobre teoría ecofeminista y teología feminista en las mañanas, y por la tarde, talleres reflexivos o prácticos en los cuales las participantes se conocieron e intercambiaron experiencias y opiniones.

Pudo escucharse a las teólogas feministas Ivone Gebara de Brasil, Mary Judy Ressa de Chile y Ute Seibert de Alemania, las tres pertenecientes al colectivo Con-spirando, a la filósofa ecofeminista Alicia H. Puleo de España, a la teóloga aymará

Vicenta Mamani de Bolivia y a la psicoanalista feminista Pilar Errázuriz, entre otras. Participaron mujeres de once países de Latinoamérica.

Para Josefina Hurtado, organizadora del encuentro, el objetivo del mismo ha sido “examinar veinte años de trabajo y también escuchar qué es lo que puede ser la continuidad de Con-spirando en este trabajo. Y también plantearse críticamente el sentido que ha tenido, el aporte que ha sido para lo planteado en los inicios. Y más que nada el aporte al feminismo, acerca de la medida en que el cuerpo – que es el lugar desde donde tratamos hacer los cambios – puede tener un sentido de cambio político, de cambio en las relaciones de poder. Porque entendemos que el feminismo es eso, construir una sociedad en que las relaciones de poder dejen de ser patriarcales, jerárquicas, y que nos podamos ver unas a las otras en lo que cada una es”.

En una entrevista concedida durante una pausa del seminario, comentaba Alicia Puleo: “El ecofeminismo es la unión entre la conciencia feminista y la conciencia ecológica, que puede darse en la teoría o en la práctica. Tiene estas dos formas que a veces están unidas, a veces no. Y como corriente del feminismo es minoritaria - hasta el momento, poco conocida y muchas veces mal conocida. Digo “mal conocida” porque se suele identificar con el esencialismo, con un retorno a estereotipos patriarcales de mujer como naturaleza, cuando en realidad ya en los años noventa – incluso en algunos casos antes – tenemos corrientes ecofeministas que están pensando en términos históricos, no en términos de mujer = naturaleza. Pero subsiste esa identificación”.

Por su parte, respecto de las tensiones entre feminismo y teología, señalaba Ivonne Gebara: “Estoy en una tensión entre la filosofía y el feminismo, desde una filosofía diferente, una filosofía que no considera al ser humano como superior sino como interdependiente. Entonces yo diría teología, ideologías feministas en conflicto con visiones más bien tradicionales y jerárquicas que no solo están en las iglesias sino en las universidades, en los medios de comunicación: Cuando hablas de otra manera del concepto de Dios y la gente te dice pero ‘esto no es cristiano, no es de Dios’. La gente está acostumbrada a cierto discurso y por el tuyo te ponen fuera de una tradición cristiana. Es un esfuerzo de mucha soledad también: es pertenecer a una iglesia y al mismo tiempo no sentirte parte de esta iglesia porque no te da espacios de reproducción de pensamiento. No se abre a la diversidad. Y los conflictos aparecen. No soportan el pensamiento diferente y yo tampoco soporto esta colonización que quieren hacer de nosotras”.

El colectivo Con-spirando, es un espacio dedicado a investigar y difundir los mismos temas que fueron abordados en el seminario, particularmente a través de una publicación periódica que se difunde en todo el mundo. Para Carla Cerpa, integrante de este Colectivo, Con-spirando es “un núcleo de mujeres que al mismo tiempo es núcleo y red, porque somos muy poquitas pero estamos en red con muchas mujeres, y esa es la maravilla de Con-spirando. Muchas veces, tú viajas a otros países y descubres que conocen a Con-spirando por su revista. Es al mismo tiempo la posibilidad de un grupo de mujeres concretas pero también del pensamiento que se distribuye en muchas otras organizaciones a través de la revista”.