



Università
Ca' Foscari
Venezia

DEP

Deportate, esuli, profughe

RIVISTA TELEMATICA DI STUDI SULLA MEMORIA FEMMINILE

Numero 36 – Gennaio 2018
Numero miscelaneo

Issue 36 – January 2018
Miscellaneous Issue

ISSN: 1824-4483



DEP 36

Numero miscelaneo

Indice

Ricerche

- Federica Di Padova, *Rinascere in Italia. Matrimoni e nascite nei campi per Displaced Persons ebrei 1943-1948* p.1
- Emina Selmanagic, *Genocidio e ginocidio. Gli stupri di massa in Bosnia-Erzegovina (1993-1995)* p.20
- Silvia Alfonsi, *Hilde Domin. Una voce esiliata torna alle sue origini* p.41
- Maria Vittoria Adami, *Le donne, la guerra, la follia. Le ricoverate al manicomio di Verona nel primo conflitto mondiale* p.54
- Serena Salerno, *La persistenza dei matrimoni precoci in India. Una ricerca sul campo in Uttar Pradesh* p.71

Documenti

- Helene Stöcker, *Il Congresso Internazionale delle Donne per la Pace del 1915*, traduzione a cura di Serena Tiepolato p.94
- Selma Lagerlöf, *La nebbia*, a cura di Bruna Bianchi p.101

Una Finestra sul presente: “La questione di genere nella richiesta di asilo”

a cura di Silvia Camilotti

- Island of despair. Australia's “processing” of refugees on Naru*, a cura di Silvia Camilotti p.107
- Angela Adami, *Corpo migrante. Pratiche di controllo e di resistenza lungo il paesaggio di confine europeo meridionale* p.111
- Romina Amicolo, *Tra garanzie e lacune. La dimensione di genere nella gestione dei richiedenti asilo in Italia* p.128
- Rifugiati e richiedenti asilo LGBTI: il Progetto Pink Refugees*, a cura di Annalisa Zbonati p.147
- Silvia Camilotti, *Proposte bibliografiche* p.156
- Rada Iveković, *Les citoyens manquants* (Sara De Vido) p.159

Strumenti di ricerca-Donne umanitarie

- Marija Gimbutas: oltre l'archeologia. Un nuovo approccio allo studio della preistoria e la scoperta di una civiltà europea alternativa*, a cura di Maria Grazia Pelaia p. 162
- Alicia Little e il suo sguardo sulla Cina di fine Ottocento*, a cura di Sofia Graziani p. 180
- Irena Sendler (1910-2008) e i bambini del ghetto di Varsavia*, a cura di Bruna Bianchi p.186

Interventi, recensioni, resoconti

- Floriana Lipparini, *Una diversa idea di economia (e di democrazia). Sulle tracce di Vandana Shiva* p.194
- Resoconto del Convegno internazionale Scrivere il/in confino* (R. Gangemi) p.201
- Vandana Shiva, *La terra ha i suoi diritti* (P. Cacciari) p. 203
- Vandana Shiva, *Impact of WTO on Women in Agriculture* (C. Corazza) p.207
- Laura Candiotta-Sara DE Vido (a cura di), *Home-made Violence* (S.Camilotti) p. 209
- Emilio Franzina, *Al caleidoscopio della Grande Guerra* (M. Ermacora) p. 211
- Zoë Waxman, *Women in the Holocaust. A Feminist History* (B. Bianchi) p. 216

Rinascere in Italia.

Matrimoni e nascite nei campi per Displaced Persons ebreo 1943-1948

di

Federica Di Padova*

Abstract: This article sheds light on some aspects related to the return to life of the foreign Jewish women housed within the centers for Displaced Persons (DPs) set up in Italy as a result of the armistice between 1943 and 1948, when the State of Israel was born. The first part concerns the general issue of the Jewish DPs in the post-war period. In particular, the scarcely studied subject of the Italian DP camps will be tackled. After reviewing the progress of this new line of research, the central part of the paper will focus on the re-creation of the Jewish families during this brief but meaningful transition period between the liberation of the camps and the migration to Israel. Furthermore, the high number of marriages contracted and of births occurred in DP camps (the so-called baby-boom phenomenon) will be analyzed.

L'arrivo dei primi profughi ebrei stranieri in Italia

Tra il 1945 e il 1946, nel contesto più generale degli spostamenti di popolazione avvenuti alla fine della seconda guerra mondiale, oltre 25.000 *Displaced Persons* ebreo entravano illegalmente in Italia¹.

* Questo saggio è la rielaborazione del paper *Ebreo straniere profughe in Italia (1943-1950)*, presentato in occasione del VII° Congresso della Società Italiana delle Storie (*Genere e Storia. Nuove prospettive di ricerca*, Pisa, 2-4 febbraio 2017). Per l'elaborazione di questo contributo, sono state prese in considerazione diverse memorie di ex-profughi (da poco disponibili anche in lingua italiana) e alcuni *corpora documentari* in parte pubblicati e in parte rinvenuti in archivi italiani nel corso del 2016, nel corso del dottorato. Federica Di Padova sta svolgendo un dottorato di ricerca presso l'Università di Trieste e Udine con una tesi dal titolo (provvisorio) *I campi profughi per Jewish Displaced Persons in Italia tra storia, ricostruzione e memoria (1943-1951)*. Ha collaborato con il Museo della Repubblica di Montefiorino e della Resistenza italiana nell'ambito del progetto "Dalla Repubblica di Montefiorino alla Repubblica italiana 1944-1946, e dal 2014 al 2017 ha prestato servizio come guida presso la Fondazione Ex Campo di Fossoli (Carpi).

¹ Si consultino: Yehuda Bauer, *Out of the Ashes: The Impact of American Jews on Post-Holocaust European Jewry*, Pergamon Press, Oxford/New York 1989, pp. 245-25; Malcom J. Proudfoot, *European Refugees: 1939-52*, Northwestern University Press, Evanstone 1956, pp. 318-368. Per un inquadramento relativo alla crisi dei profughi rimando a Tony Judt, *Dopoguerra. Come è cambiata l'Europa dal 1945 ad oggi*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2007, pp. 31-53; Keith Lowe, *Il continente selvaggio*, Laterza, Bari 2013, pp. 31-37. Sul displacement rimando a Silvia Salvatici, *Senza casa e senza paese. Profughi europei nel secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2008. Si consultino anche: Eugene Michel Kulischer, *Europe on the Move. War and population changes, 1917-47*, Columbia University Press, New York 1948; Joseph Schechtman J. B., *Postwar Population Transfers in Europe 1945-1955*, University of Philadelphia Press, Philadelphia 1962; Antonio Ferrara-

A ben vedere però, l'arrivo e la permanenza di profughi ebrei stranieri nella penisola era tutt'altro che una novità. Molti erano giunti nel corso degli anni Trenta, per trovarvi quello che si rivelò essere un *rifugio precario*². A partire dall'autunno del 1943, in seguito allo sbarco in Sicilia degli Alleati, la presenza di migliaia di profughi ebrei nel Sud d'Italia divenne una vera e propria emergenza umanitaria, con cui i soldati anglo-americani si confrontavano per la prima volta. Nel volgere di poche settimane, decine di campi vennero allestiti per gestire questo movimento di ebrei rifugiati o esuli³. A causa della complessa situazione nazionale, quelli che, a partire dal 1940, erano stati internati nei campi fascisti di Ferramonti di Tarsia (Cosenza), Campagna (Salerno) e Pisticci (Matera)⁴, rimasero per molti mesi all'interno delle medesime strutture. Queste cessarono infatti di funzionare come campi di internamento per essere convertite in centri raccolta profughi, attivi sotto la supervisione degli alleati⁵. Nell'autunno del 1943 si apriva anche un primo fronte di immigrazione ebraica verso l'Italia. Migliaia di jugoslavi, per fuggire dall'invasione della *Wehrmacht* che seguì l'armistizio, cercarono di raggiungere le coste dell'Italia meridionale⁶. In questo contesto, i primi campi profughi allestiti dalle autorità militari alleate furono quelli del Salento. Lungo la costa jonica, nei dintorni di S. Maria di Leuca, Tricase, S. Cesarea Terme, S. Maria al Bagno e S. Caterina di Nardò, a partire dal 1944, gli alleati cominciarono a requisire decine di ville private, proprietà di abitanti del luogo che le utilizzavano perlopiù come residenze estive⁷.

Con la fine della guerra, la questione dei rifugiati ebrei deve essere contestualizzata all'interno della più grave "crisi dei profughi" che avesse mai travolto l'Europa. Il problema prioritario con cui gli anglo-americani dovettero confrontarsi fu di natura giuridica; mancava infatti una definizione dello *status* di rifugiato, che ne stabilisse diritti e doveri. Per superare questa *impasse*, venne creato lo statuto del *displacement* e vennero codificate le norme delle *Displaced*

Niccolò Pianciola, *L'età delle migrazioni forzate, Esodi e deportazioni in Europa 1853-1953*, Il Mulino, Bologna 2012.

² Adotto l'espressione dello storico Klaus Voigt e rimando a *Il rifugio precario. Gli esuli in Italia dal 1933 al 1945*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1993.

³ Su profughi e internati nel Sud Italia si consulti Giovanna Chianese, "Quando uscimmo dai rifugi", *il Mezzogiorno tra guerra e dopoguerra* (1943-1946), Carocci, Roma 2004, pp. 161-169.

⁴ Per una mappatura dei campi d'internamento civile durante il Fascismo si veda Carlo Spartaco Capogreco, *I campi del Duce*, Einaudi, Torino 2004.

⁵ Su Ferramonti in particolare: Idem, *La vita e gli uomini del più grande campo d'internamento fascista*, La Giuntina, Firenze 1987, pp. 161-165.

⁶ Klaus Voigt, *Il rifugio precario* cit., p. 524.

⁷ Sui campi profughi pugliesi esiste ormai una vasta bibliografia. Si vedano almeno: Fabrizio Terzulli, *Una stella tra i trulli. Gli ebrei in Puglia durante e dopo le leggi razziali*, Mario Adda Editore, Bari 1995; Fabrizio Lelli (a cura di), *Un'odissea dei nostri giorni*, Congedo Editore, Galatina (Lecce) 1999; Leuzzi Vito Antonio-Giulio Esposito (a cura di), *La Puglia dell'accoglienza. Profughi, rifugiati e rimpatriati nel Novecento*, Irrsae Puglia-Istituto pugliese per la storia dell'antifascismo e dell'Italia contemporanea-Progedit, Bari 2006; Fabrizio Lelli, *Testimonianze dei profughi ebrei nei campi di transito del Salento*, in Marco Paganoni (a cura di), *Per ricostruire e ricostruirsi. Astorre Mayer e la rinascita ebraica tra Italia e Israele*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 111-119. Rimando anche al sito <http://www.profughiebreinpuglia.it/>, consultato 11 dicembre, 2017.

Persons (DPs), formula con cui furono definiti i profughi senza documenti, in attesa di essere rimpatriati e che necessitavano di assistenza:

Alla vigilia della dissoluzione del Terzo Reich gli angloamericani denominano displaced persons tutti i civili che si trovano fuori dai confini del proprio Paese per motivi legati alla guerra e garantiscono la propria tutela, insieme all'assistenza dell'Unrra [United Nation Relief Rehabilitation and Administration] nel caso in cui essi siano cittadini di uno Stato appartenente allo schieramento antinazista [...] Essere riconosciuti come displaced persons significava prima di tutto avere diritto a risiedere all'interno dei centri collettivi e a ricevere tutti i servizi che questa sistemazione prevede: assegnazione di un alloggio, distribuzione di abiti e cibo, ma anche assistenza sanitaria e legale, scuole e corsi di formazione, attività ricreative⁸.

Del milione e mezzo di *Displaced Persons* che a settembre del 1945 viveva tra Austria, Germania ed Italia, solo 53.322 persone erano ebrei; esse rappresentavano il 3,6% del totale⁹. Questo numero sarà però destinato ad aumentare. Nel giro di pochi mesi, ai sopravvissuti dei *lager* si univano anche coloro che avevano trascorso lunghi periodi in clandestinità, gli ex partigiani e gli ebrei in fuga dai nuovi *pogrom* che avvenivano in Europa orientale¹⁰. Il loro obiettivo era l'*aliyah* ("salita"), ovvero l'emigrazione in *Eretz Israel* ("terra d'Israele"). A causa del mandato britannico della Palestina e della politica fortemente restrittiva rispetto agli ingressi, fino alla nascita dello Stato d'Israele (1948), a coloro che volevano partire non rimaneva altra scelta che tentare la via clandestina. Nella maggior parte dei casi, questo significava dover giungere in Italia, che era il centro organizzativo dell'*aliyah bet*¹¹, e trascorrere un periodo di tempo nella penisola, in attesa di salpare su una delle decine di navi che tentavano di raggiungere le coste palestinesi¹².

⁸ Silvia Salvatici, *Senza casa e senza paese*, cit., 55 ss.

⁹ Yehuda Bauer, *op. cit.*, p. 45; Martina Ravagnan, *I campi Displaced persons per profughi stranieri in Italia (1945-1950)*, "Storia e futuro, rivista di storia e storiografia", 30, 2012, <http://storiaefuturo.eu/i-campi-displaced-persons-per-profughi-ebrei-stranieri-in-italia-1945-1950/>, consultato 11 dicembre, 2017.

¹⁰ *Ivi*, pp. 3-4. Diversi *pogrom* si registrarono in Europa orientale nell'immediato dopoguerra ma il più conosciuto è il caso di Kielce (4 luglio 1946). Per una bibliografia specifica si veda Antonella Salomoni, *La seconda guerra mondiale e il fronte orientale. Spazio del genocidio e rovine ebraiche*, in Tommaso Detti (a cura di), *Le guerre in un mondo globale*, Viella, Roma 2017, pp. 133-154. Sull'antisemitismo in Polonia nel dopoguerra: Jan T. Gross, *Fear: Anti-Semitism in Poland after Auschwitz: An Essay in Historical Interpretation*, Princeton University Press 2006; sui ritorni in patria si veda anche Keith Lowe, *Il continente selvaggio* cit., pp. 208-231.

¹¹ *Aliyah bet* era il nome ebraico in codice dato all'emigrazione ebraica nella Palestina sotto mandato britannico (1934-1948).

¹² Per una ricostruzione dei principali eventi legati all'*Aliyah Bet* si vedano: Ada Sereni, *I clandestini del mare, l'emigrazione ebraica in terra d'Israele dal 1945 al 1948*, Mursia, Milano 1973; Maria Grazia Enardu, *L'immigrazione illegale ebraica verso la Palestina e la politica estera italiana, 1945-1948*, in "Storia delle relazioni internazionali", 2, 1986, pp.147-166; Mario Toscano, *La porta di Sion, l'Italia e l'immigrazione clandestina ebraica in Palestina (1945-1946)*, Il Mulino, Bologna 1990; Idith Zertal, *From Catastrophe to Power: The Holocaust Survivors and the Emergence of Israel*, Berkeley 1998; Giovanni Romano, *Gli indesiderabili. L'Italia e l'immigrazione clandestina ebraica in Palestina 1945-1948*, in "Nuova storia contemporanea", 4, 2000, pp. 81-96; Arieh J. Kochavi, *Post-Holocaust Politics: Britain, the United States and Jewish Refugees, 1945-1948*, Chapel Hill and London 2001; Andrea Villa, *Dai lager alla terra promessa. La difficile reintegrazione nella*

Una volta giunti in Italia, dopo aver affrontato estenuanti viaggi, compiuti spesso in condizioni di grave debilitazione fisica e precarietà¹³, i profughi venivano accolti in centri di prima accoglienza. Una volta superata questa fase, essi potevano essere trasferiti in altre strutture, diverse per tipologia: campi profughi internazionali dell'Unrra, *kibbutz* (pl. *kibbutzim*), *hachshara* (pl. *hachsharot*)¹⁴ o, nel caso di minori, case stabili per bambini e adolescenti¹⁵.

Tra il 1944 e il 1945, oltre a quelle già attive nel Sud, vennero aperte due importanti strutture. Si trattava dei campi allestiti dalle truppe alleate negli studi cinematografici di Cinecittà (Roma) e negli ex-edifici del Collegio Costanzo Ciano a Bagnoli (Napoli). Nei mesi successivi alla fine della guerra, ne vennero predisposti numerosi anche nell'Italia centro-settentrionale. In prossimità del confine italo-austriaco, che era la via clandestina più utilizzata dai profughi¹⁶, si trovavano i più importanti centri di prima accoglienza: Tarvisio (Udine), Pontebba (Udine), Merano (Bolzano), Milano (Via Unione 5), di cui fu successivamente aperta una succursale nella ex caserma di Chiari (Brescia)¹⁷. Altri campi rilevanti furono quelli di Cremona, Tradate (Milano), Grugliasco (Torino)¹⁸, Modena, Reggio Emilia e Bologna. Centinaia di *hachsharot* erano attive in tutto il territorio italiano. Il nucleo più consistente era stato messo a punto nel Lazio, soprattutto tra Roma e i Castelli Romani. Numerose furono pure quelle allestite nel Nord Italia, tra la Lombardia, dove la più attiva politicamente fu quella di Magenta (Milano), il Piemonte e l'Emilia-Romagna. Altre strutture importanti furono la casa stabile per bambini di Sciesopoli a Selvino (Bergamo)¹⁹ e la colonia di Avigliana (Torino).

“nuova Italia” e l’immigrazione verso il Medio Oriente (1945-1948), Guerini e associati, Milano 2005.

¹³ Sullo sforzo organizzativo della *Brichah* (“fuga”) si veda Yehuda Bauer, *Flight and Rescue: Brichah*. Random House, New York 1970. Molto importante anche il più recente Zeev W. Mankowitz, *Life between Memory and Hope: the survivors of the Holocaust in occupied Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

¹⁴ Centri agricoli in cui avveniva la preparazione dei pionieri.

¹⁵ L’elaborazione di una mappatura dettagliata di questi luoghi è uno degli obiettivi che sto perseguendo nel corso del mio dottorato; per ulteriori informazioni rimando a Terzulli, *Una stella tra i trulli*, cit.; Federica Francesconi, *Lo spoglio degli archivi americani per lo studio dei profughi e della ricostruzione: un primo bilancio*, in Paganoni, *Per ricostruire e ricostruirsi*, cit.; Susanna Kokkonen, *The Jewish Refugees in Postwar Italy, 1945-1951, The way to Eretz Israel*, LAP Lambert Academic Publishing, Saarbrücken 2011; Ravagnan, *I campi Displaced persons*, cit.

¹⁶ Cinzia Villani, *Infrangere le frontiere*, cit.

¹⁷ Idem, *Milano, via Unione 5. Un centro di accoglienza per displaced persons ebrei nel secondo dopoguerra*, in “Studi Storici”, n.2, 2009, 333-370.

¹⁸ Su Grugliasco si veda Sara Vinçon, *Vite in transito. Gli ebrei nel campo profughi di Grugliasco (1945-1949)*, Zamorani Editore, Torino 2009.

¹⁹ Per un approfondimento rimando a: <http://www.sciesopoli.com/documenti/bibliografia-su-sciesopoli/>, consultato 11 dicembre, 2017.

I campi per Displaced Persons ebrei in Italia: un campo d'indagine nuovo

A partire dagli anni '80, nel solco di un rinnovato generale interesse per la figura del profugo come soggetto collettivo specifico della storia generale²⁰, sono stati portati avanti diversi studi relativi alla vicenda delle DP ebrei in Europa²¹. A fronte dei numerosi lavori sui campi profughi che si trovavano in Germania, il versante relativo a quelli italiani, nonostante alcune recenti pubblicazioni, rimane ancora piuttosto lacunoso. Oggi sono disponibili solamente ricerche su alcune aree della penisola o singoli aspetti della vicenda²². L'unico volume che ha avuto il merito di analizzare la nascita dei DP camps tedeschi, austriaci ed italiani con metodo comparativo è quello di Patt-Berkowitz²³, mentre Jockusch²⁴ ha messo in luce il ruolo sociale svolto tra i sopravvissuti dalla *Jewish Historical Commission*, che agì da "collante" sollecitando i profughi al dovere della testimonianza.

Nonostante la carenza di studi specifici, è oggi possibile delineare un quadro d'insieme, ancorché generale, dell'organizzazione della vita quotidiana all'interno di questi luoghi. Come ormai noto, a poche settimane dal loro avviamento, grazie soprattutto ai finanziamenti dell'associazione ebraico-americana *American Jewish Joint Distribution Committee*, questi luoghi divennero vere e proprie "microsocietà ebraiche". Oltre che con l'Unrra, il Joint, nome con cui questo ente americano era più comunemente conosciuto, collaborava anche con l'*Organization of the Jewish Refugees in Italy* (Ojri) alla gestione dei campi. Le due associazioni si occupavano soprattutto del sostegno spirituale, economico e materiale dei profughi.

Nei campi vi era un comitato eletto, che gestiva le attività quotidiane. In questi centri si provvedeva a scolarizzare i bambini, far lavorare gli adulti, organizzare un'adeguata offerta culturale e fornire varie tipologie di servizi, come

²⁰ Si vedano per esempio: Michael Marrus, *The Unwanted: European Refugees in the Twentieth Century*, Oxford University Press, New York 1985; Crainz, Pupo, Salvatici, *Naufraghi della pace. Il 1945, I profughi e le memorie divise d'Europa*, Donzelli, Roma 2008; Salvatici, *Senza casa e senza paese*, cit., Ferrara-Pianciola, *L'età delle migrazioni* cit.; Peter Gatrell, *The Making of the Modern Refugee*, Oxford University press, New York 2013; Patrizia Audenino, *La casa perduta. La memoria dei profughi nell'Europa del Novecento*, Carocci, Roma 2015.

²¹ Per un'utile rassegna si veda Martina Ravagnan, *I campi Displaced persons* cit., p.6.

²² Gagliardo, *op. cit.*, Stefania Pirani, *Storia dell'Hakhsharah di Fano dal 1945 al 1948 attraverso i documenti e le interviste ai testimoni*, Bologna Patron 2008; Sara Vinçon, *Vite in transito*, cit., Silvia Menici, *L'opera del Joint in Italia. Un piano Marshall ebraico per la ricostruzione*, in Liliana Picciotto (a cura di), *Saggi sull'ebraismo italiano del Novecento in memoria di Luisella Mortara Ottolenghi*, Tomo II, RMI, Vol. LXIX, n. 2, 2003, pp. 593-617; Paganoni 2010, *op. cit.*, Arturo Marzano, *Between Florence and Rome. The presence of Jewish DPs in central Italy (1945-48)*, paper presented at the 15th World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 2009; Idem, *The Achsharoth in Italy (1945-1948)*, paper presented at the Ninth Congress of the European Association for Jewish Studies (EAJS)", Ravenna, July 2010; Paganoni, *op. cit.*, 2010; Kokkonen (2011), *op. cit.* Segnalo anche il recentissimo studio di Chiara Renzo, *Where Shall I go? The Jewish Displaced Persons in Italy (1943-1951)*, tesi di dottorato in studi storici dell'Università di Firenze a Siena, discussa il 27 marzo 2017.

²³ Patt, Berkowitz, *We are here. New approaches of Jewish Displaced Persons in Postwar Germany*, Wayne State University Press, Detroit 2010.

²⁴ Laura Jockusch, *Collect and Record! Jewish Holocaust Documentation in Early Postwar Europe*, Oxford University Press, New York 2012.

l'ambulatorio medico, l'ufficio postale e le mense. Anche gli aspetti connessi alla vita religiosa erano prioritari.

Le attività venivano suddivise in base all'età dei profughi. Per la riabilitazione fisica e psicologica dei bambini, il Joint mise in campo un mirato investimento economico, sociale e culturale²⁵. Scuole, corsi, istituti e colonie furono al centro di questo progetto finalizzato alla cura, all'assistenza e alla rieducazione dell'infanzia, su cui la guerra si era abbattuta con particolare ferocia²⁶.

Oltre alle case stabili come Selvino, in collaborazione con l'*Œuvre de secours aux enfants* (Ose), vennero organizzate anche colonie estive a Riccione, Forte dei Marmi, Ostia e Venezia. Seppur con un certo ritardo rispetto alla Germania e all'Austria, per gli adulti furono attivati numerosi corsi di avviamento professionale, gestiti prevalentemente dall'*Organization for Rehabilitation through Training* (Ort). Frequentati da uomini e donne, erano in funzione laboratori di falegnameria, sartoria, pesca, radiomontaggio, maglieria, meccanica, per elettricisti e molti altri.

Momenti fondamentali per la vita quotidiana nei campi furono anche quelli ricreativi, legati all'arte, al cinema, al teatro e allo sport²⁷. La vita comunitaria e i momenti collettivi avevano una funzione terapeutica: spettacoli, concerti e attività di gruppo furono occasioni peculiari per la ricostruzione della propria identità e del senso di comunità. I sopravvissuti erano considerati *She'erit Hapleimah*²⁸; si tratta di una formula biblica che corrisponde al doppio significato di "il rimanente che è stato salvato" e "il rimanente salvifico". Anche per questa ragione, gli aspetti connessi alla ricostruzione della vita religiosa erano estremamente importanti.

Nei DP camps vennero per esempio aperte numerose biblioteche, dove potevano essere consultati i libri sacri, si studiava l'ebraico, che sarebbe diventata la nuova lingua dei profughi, nonché allestite diverse sinagoghe per le cerimonie religiose. In alcuni casi, come a Santa Maria al Bagno (Lecce) e a Tradate (Milano), erano persino attive mense *kosher*²⁹. Inoltre, per la preparare gli *She'erit Hapleimah* all'*aliyah*, dalla Palestina giungevano periodicamente insegnanti, rabbini ed emissari del sionismo.

²⁵ Sulle attività del Joint nei confronti dei minori, si veda Silvia Menici, *L'opera del Joint* cit.

²⁶ Sulla riabilitazione dell'infanzia nel dopoguerra, con riferimento anche alle pratiche messe in atto verso i bambini ebrei, si consulti anche Tara Zahra, *I figli perduti. La ricostruzione delle famiglie europee nel secondo dopoguerra*, trad. it. di [Tania Gargiulo], Feltrinelli, Milano 2012.

²⁷ Per le attività in questi centri, cfr. Federica Francesconi, *Lo spoglio degli archivi americani* cit.; Martina Ravagnan, *I campi Displaced persons* cit.

²⁸ Su origine e formazione si veda: Zeev W. Mankowitz, *The formation of She'erit Hapleimah: November 1944-July 1945*, "Yad Vashem Studies", 20, 1990, pp. 337-370; Idem, *The Affirmation of Life in She'erit Hapleimah*, "Holocaust and Genocides", I, 1990, pp. 13-21; Idem, *Life between Memory and Hope. The Survivors of the Holocaust in Occupied Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

²⁹ Su Tradate si veda Alberto Gagliardo, *Ebrei in provincia di Varese. Dalle leggi razziali all'emigrazione verso Israele. Tradate 1938-1947*, A.N.P.I.-Arterigere, Varese 1999; Idem, *L'aliyah Bet a Tradate, il soccorso ai profughi in Paganoni*, cit.

Ricostruire le vite: i matrimoni tra DP

Se “I sommersi erano uguali, uomini e donne”, dice Liliana Segre nella sua testimonianza rilasciata a Daniela Padoan³⁰, è fuor di dubbio che queste ultime siano state esposte a forme peculiari di sofferenza, per molto tempo trascurate dalla storiografia³¹. Nelle testimonianze delle sopravvissute vengono rievocati con insistenza alcuni momenti di vita nel *lager*: la vergogna per la nudità e per la rasatura dei capelli, gli esperimenti sui loro corpi, l’amenorrea e i problemi legati alla maternità. Come noto, quest’ultima nei campi, a parte rare eccezioni, non era contemplata. Nella maggior parte dei casi, essa equivaleva alla certezza della morte per il feto o per il neonato, nonché un grosso pericolo di vita per la donna³². Consumate nella loro intimità da violenze che avevano trasformato il loro corpo in un *povero corpo*³³, esse non avevano patito solo durante la deportazione. Come la storiografia ha dimostrato, che si fossero trovate in clandestinità, nei ghetti, nella resistenza o nei *lager*, le donne erano state particolarmente esposte a ricatti, a molestie e stupri³⁴.

Poche migliaia di donne sono sopravvissute alla *shoah*, portando nel fisico e nell’animo i segni di indicibili patimenti. Nonostante la peculiarità del loro trauma, raramente gli storici hanno riflettuto sulle problematiche connesse al ritorno alla vita della donne ebrae³⁵. Più nello specifico, l’arretratezza nello studio del *displacement* ebraico in Italia ha impedito l’emergere di una “prospettiva di genere” nelle ricerche relative alla vita quotidiana nei DP camps italiani.

Sono esistite differenze tra uomini e donne nell’approccio alla ricostruzione individuale e collettiva affrontata nei campi profughi? Tenendo presente

³⁰ Daniela Padoan, *Come una rana d’inverno, conversazione con tre donne sopravvissute ad Auschwitz*, RCS Libri, Milano 2004, p. 39.

³¹ Per una rassegna bibliografica e uno stato delle ricerche si vedano: Anna Rossi-Doria, *Memorie di donne*, in *Storia della Shoah, in La crisi dell’Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, UTET, Vol. IV, Torino 2006; Lilian S. Kremer, *Memorie di donne: esperienza e rappresentazione dell’Olocausto in termini di genere*, in Roberta Ascarelli (a cura di), *Oltre la persecuzione*, Carocci, Roma 2004, pp. 151-157; per una ricostruzione del dibattito relativo all’opportunità di una prospettiva di genere nell’olocausto, *Ivi*, pp. 170-175. Per un inquadramento relativo alle donne nella *shoah*, rimando almeno ai seguenti lavori: Dalia Ofer, Lenore J. Weitzman (a cura di), *Donne nell’Olocausto*, trad. it. di [David Scafeil], Casa Editrice Le Lettere, Firenze 2001; Judith Tydor Baumel, *Double Jeopardy: Gender and the Holocaust*, Vallentine Mitchell, London 1998. In italiano (e sul contesto italiano) si vedano anche: Giovanna De Angelis G., *Le donne e la Shoah*, Avagliana Editore, Roma 2007; Alessandra Chiappano (a cura di), *Luciana Nissim Momigliano, Ricordi della casa dei morti e altri scritti*, Giuntina, Firenze 2008, pp. 121-157; Alessandra Chiappano (a cura di), *Essere donne nei lager*, Giuntina, Firenze 2009.

³² Si veda Ofer-Weizman, *Donne nell’Olocausto* cit., (cap.li. XVI, XVIII e XXI) e Chiappano, *op. cit.*, pp. 145-146.

³³ Mutuo l’espressione da Giuliana Tedeschi, *Questo povero corpo*, Edit stampa, Milano 1946.

³⁴ Per un approfondimento relativo alle violenze sessuali compiute contro le donne durante la *shoah* rimando a Sonja Maria Hedgepeth-Rochelle G. Saidel (eds.), *Sexual Violence Against Jewish Women During the Holocaust*, University Press of New England, Waltham, Hannover and London 2010.

³⁵ Qualche cenno nel recentissimo contributo di Elisa Guida, “La tregua” e la violenza dopo *Auschwitz*, in *Oltre il 1945, Violenza, conflitto sociale, ordine pubblico nel dopoguerra europeo*, Viella, Roma 2017, pp.123-134.

l'eterogeneità del *background* personale delle profughe, differente per provenienza geografica, estrazione sociale, culturale ed economica, grado di religiosità e orientamento politico, è possibile riscontare degli atteggiamenti prevalenti? Ci sono elementi per evidenziare un ruolo specifico svolto dalle donne all'interno di questi luoghi?

In relazione agli ebrei presenti nei campi per DP allestiti in Germania, analizzando le testimonianze orali e incrociando i *report* di associazioni ed agenzie preposte all'assistenza, Atina Grossmann ha evidenziato una sorta di "desperate hypersexuality"³⁶ dei profughi. La storica usa questa espressione per riferirsi ad un'istintiva quanto ossessiva ricerca di un *partner*, leggibile come "an irresistible desire for affection and forgetfulness, which they seek to satisfy with the means at their disposal"³⁷.

Una volta tornati in libertà, sia gli uomini che le donne cominciano a fare i conti con il proprio irricognoscibile corpo. Scheletrici ed emaciati³⁸, sopravvissuti e sopravvissute devono affrontare un lento processo di ricostruzione individuale, che passa innanzitutto dalla riscoperta della sessualità³⁹. Il contatto con l'altro sesso e la carnalità che ne derivava erano una sorta di prova fisiologica dell'avvenuta sopravvivenza, nonché una possibilità concreta di ricominciare a vivere. Frequentemente traumatizzate a causa delle violenze subite o vissute indirettamente, prive di quei tratti del corpo che loro stesse avevano sempre associato alla femminilità, seni vuoti e spesso senza capelli, le donne vivevano il contatto fisico con l'altro sesso in modo conflittuale. A rendere sovente prosaica la riscoperta della sessualità da parte delle donne ebraiche contribuivano diversi elementi. Come sottolinea la storica Margaret Myers Feinstein, innanzitutto vi era la consapevolezza che molte di esse erano state costrette a compromessi anche di natura sessuale per sopravvivere⁴⁰. La naturalezza che ci si aspetterebbe all'inizio di una relazione affettiva veniva dunque annichilita dall'aspettativa precisa che, date le circostanze, il massimo dell'ambizione per ella fosse di "trovare una relazione stabile con un uomo ebreo"⁴¹. Vi era poi un grado di difficoltà ulteriore, conseguenza del fatto che questi legami sbocciavano e si consolidavano in quello spazio anomalo ed eccezionale che era il campo profughi. Si trattava, da una parte, di trovarsi in un paese sconosciuto, all'insegna di una generale precarietà e totalmente ignari del proprio futuro; dall'altra, di essere costretti a risiedere in quanto di più lontano da un ambiente domestico e familiare potesse esserci. Questi

³⁶ Atina Grossmann, *Jews, Germans, and Allies. Close Encounters in Occupied Germany*, Princeton and Oxford Press, Princeton and Oxford 2007, p. 186.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Sull'assistenza medica ricevuta dai deportati al momento della liberazione dei campi si consulti Dan Stone, *The liberation of the camps*, Yale University Press, New Haven and London 2015, pp. 105-139.

³⁹ Anche su questo si veda Margaret Myers Feinstein, *Holocaust Survivors in Postwar Germany, 1945-1957*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 107-158.

⁴⁰ *Ivi*, p. 125.

⁴¹ *Ibidem*.

centri erano luoghi perennemente sovraffollati e senza *privacy*⁴², nei quali i momenti collettivi compromettevano quelli intimi e di coppia.

In riferimento al campo di Grugliasco, Judith S. Rubinstein racconta:

Ci portarono in una grande camera [...] C'erano sette coppie in ogni stanza e ad ognuna di esse era stato assegnato un letto. [...] Non c'era *privacy*. Sette coppie in un'unica stanza, era terribile. Alcuni si baciavano, altri litigavano. Per ritagliarci uno spazio tutto nostro prendemmo dei teli e li utilizzammo come delle tende per dividere i letti, così come fanno negli ospedali⁴³.

Per le sopravvissute, l'incontro con l'altro sesso poteva essere un'inedita scoperta, una riscoperta o una sorta di verifica della possibilità di generare nuove vite. Il timore della propria infertilità costituiva un aspetto cruciale della riabilitazione delle donne, poiché la maggior parte di esse era convinta, a causa della frequente amenorrea e delle sofferenze fisiche subite, di non poter aver figli. Emblematica è la testimonianza di Sara Wexler, nata in Polonia nel 1931 e giunta in Italia nella primavera del 1945. Sara, rimasta orfana durante la guerra, sopravvive perché rimane nascosta in un *bunker* assieme ad un piccolo gruppo di persone. Il trauma subito, la paura costante di essere scoperti e la vita di stenti a cui ella era stata costretta nel nascondiglio, impediscono un naturale sviluppo del suo corpo, a tal punto che ricorda di aver avuto il primo ciclo mestruale dopo i 16 anni. Anche Dov, futuro marito di Sara, rimane orfano durante la guerra e giunge in Italia nel 1945. Sebbene entrambi avessero trascorso un periodo di riabilitazione presso la colonia di Sciesopoli a Selvino (Bergamo), essi s'incontrarono per la prima volta solo al momento del loro arrivo in *Eretz Israel*. Quando Dov chiede a Sara di sposarlo, la prima cosa che lei gli confessa è di temere di non poter avere figli, a causa del suo fisico particolarmente provato dalla segregazione a cui era stata costretta e del ritardo nello sviluppo⁴⁴.

La ricerca dell'altro non era solo un'esigenza fisiologica. Una volta soddisfatti i bisogni vitali come mangiare e curarsi, tra le priorità dei sopravvissuti, in particolare di quelli che erano unici superstiti del proprio nucleo familiare, vi fu la ricerca di un legame affettivo e di una nuova famiglia da costruire. Nell'Europa del dopoguerra, alla distruzione sociale, politica e morale, molti risposero con la ricostruzione di uno spazio familiare. Davanti a tanta precarietà, alle sofferenze passate e presenti, "la sfera privata e l'intimità domestica acquisirono grandissima rilevanza in quanto fattori di stabilità degli individui"⁴⁵. Come nota Silvia Salvatici "il nuovo attaccamento alla famiglia si manifesta diffusamente in tutti i paesi occidentali, ma tra le displaced persons è particolarmente evidente"⁴⁶.

Per gli ebrei sopravvissuti, soprattutto per quelli intenzionati a costruire una nuova vita con l'*aliyah*, era prioritaria la ricostruzione delle famiglie spazzate via dalla *shoah*. A ben vedere, per molti di loro la disarticolazione familiare era

⁴² Elemento sottolineato anche da Feinstein, *Ibidem*.

⁴³ Intervista a Judith Schwarcz Rubinstein in *Vite in Transito*, cit., p.129.

⁴⁴ Intervista privata con Sara e Dov Wexler, Kiryat Motzkin (Haifa), Israele, 24.07.2017.

⁴⁵ Mark Mazower, *Le ombre dell'Europa*, trad. it. di [Sergio Minucci], Garzanti, Milano 2005, p. 224.

⁴⁶ <http://docplayer.it/3106895-Nozze-nei-campi-il-matrimonio-tra-le-displaced-persons-nella-germania-del-secondo-dopoguerra-silvia-salvatici.html>, consultato 11 dicembre, 2017.

cominciata in Germania già con l'introduzione della legislazione antiebraica. Inizialmente essa aveva portato un'"inversione del ruolo di genere", a causa della quale le donne ebraiche avevano visto accresciuti i loro compiti tradizionali. Oltre alla cura della casa e dei bambini, stante l'impossibilità degli uomini di lavorare e frequentare lo spazio pubblico, si erano aggiunte responsabilità economiche, burocratiche e di protezione⁴⁷. In Europa orientale, dove la divisione dei ruoli era meno rigida e l'organizzazione delle famiglie ebraiche più eterogenea, molte donne già lavoravano ed erano attive, per esempio, nel commercio e nell'artigianato⁴⁸. Con l'occupazione nazista e l'istituzione dei ghetti avvenuta tra il 1939 e il 1944, i rastrellamenti e le prime deportazioni, anche qui comincia la disgregazione dei nuclei familiari, che raggiungerà l'apice con la "Soluzione Finale".

I profughi che s'incontravano nell'Italia nel dopoguerra avevano alle spalle esperienze e percorsi differenti. Nonostante questa eterogeneità, che fossero sopravvissuti alla clandestinità forzata, alla vita nei ghetti o alla deportazione, la volontà prevalente tra di loro era quella di ricostruire ciò che era stato distrutto.

Emblematica è la vicenda dei coniugi Samuel e Gertrude Goetz, entrambi profughi in Italia poi emigrati negli Stati Uniti. Gertrude, nata a Vienna, giunge nel 1942 a Castilenti (Teramo), dopo un lungo viaggio iniziato nel 1939 per sfuggire alle persecuzioni razziali. Samuel Goetz, a soli 14 anni, assiste a Tarnow (Polonia) all'uccisione dei suoi genitori e della sua comunità.

Così Gertrude, giunta presso il campo profughi di Santa Maria al Bagno nell'estate del 1945, racconta il primo incontro col futuro marito:

Fu sempre nell'estate del 1945 che incontrai in spiaggia un ragazzo, più grande di me di tre anni, un sopravvissuto anche lui, che poi sarebbe diventato il mio compagno di vita per i successivi cinquant'anni e speriamo per molto tempo ancora. Sam, il giovane in questione, subito dopo la liberazione dal campo di concentramento in Austria, all'età di sedici anni, era arrivato in Italia ed era stato mandato al nostro campo nell'Italia meridionale, insieme ad altri rifugiati. Originario della Polonia, Sam aveva perso i suoi genitori e molto componenti della sua famiglia durante l'Olocausto e ora, dopo essere sopravvissuto a diversi campi di concentramento, sperava di ricostruirsi una vita negli Stati Uniti. Diventammo ottimi amici e poco dopo, io a 14 anni e Sam a diciassette, decidemmo tacitamente che un giorno ci saremmo sposati⁴⁹.

Il periodo trascorso in Italia, seppur di transito, segna una svolta importante nelle vite di questi uomini e donne. In questa prospettiva, i DP camps furono anche un luogo di riscoperta della sessualità, dell'affettività e dell'incontro con l'altro. La dimensione collettiva del campo, inteso qui come spazio delle relazioni sociali dei DP, più che come luogo della riabilitazione, diventava una sorta di arena pubblica degli incontri, degli avvenimenti e degli eventi connessi al ritorno alla vita.

Essendo generalmente ridotti al minimo i contatti con l'esterno, se non per bisogni particolari per i quali ci si poteva recare nei vicini centri urbani, la vita

⁴⁷ Sull'"inversione del ruolo di genere" si veda Marion A. Kaplan, *Between Dignity and Despair: Jewish Life in Nazi Germany*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 50-73.

⁴⁸ Si veda Margarete Myers Feinstein, *Jewish Women Survivors in the Displaced Persons Camps of Occupied Germany: Transmitters of the Past, Caretakers of the Present, and Builders of the Future*, p. 71, in "Shofar", 24, 2006, pp. 67-89 e Ofer-Weizman, *Donne nell'Olocausto*, cit., pp. 27-41.

⁴⁹ Gertrude Goetz, *In segno di gratitudine*, Besa Editrice, Lecce 2007, p. 122.

quotidiana degli abitanti del campo si svolgeva essenzialmente all'interno delle strutture. Svariate erano qui le occasioni d'incontro e per frequentarsi: le attività di gruppo, lo sport, il cinema e i laboratori artistici.

Così Miriam Moskowitz conobbe suo marito:

Con alle spalle la tristezza dei miei anni in guerra, la gente e la bellezza di S. Maria al Bagno mi diedero una nuova speranza per tornare a vivere. Avevo 19 anni. Entrai in una compagnia teatrale e presi parte ad una rappresentazione. Lì incontrai la mia anima gemella, mio marito. Lui era direttore del teatro. Fummo molto tristi quando lasciammo Santa Maria al Bagno per essere trasferiti nel campo di permanenza temporanea di Bari⁵⁰.

Una congerie di fattori generati dal peso della solitudine, dalla volontà di ricostruire i nuclei familiari e di ricominciare una nuova vita, fecero sfociare questi precoci corteggiamenti in matrimoni ufficiali⁵¹. Celebrati con rito religioso, questi *marriages of desperation*, frutto delle contingenze eccezionali, furono generalmente incoraggiati dalle autorità religiose dei campi⁵². Per diverse ragioni, possiamo considerare queste nuove unioni come un simbolo inconfutabile della rinascita ebraica, proprio in questa fase di transizione tra la liberazione dei *lager* e la nascita dello Stato d'Israele. La scelta del rito religioso, generalmente compiuta anche da parte di coloro che non erano osservanti⁵³, era strettamente legata al bisogno di ricostruire i legami con il passato e con quanto era stato distrutto dalla furia nazista. A dimostrazione di ciò, sappiamo che nei campi profughi italiani vennero costruiti almeno 10 *mikvaot* (bagni rituali), di cui 5 nei *kibbutzim*⁵⁴, per l'immersione rituale prematrimoniale prevista dalle regole ortodosse. I matrimoni erano soprattutto riti collettivi a cui partecipava tutta la popolazione del campo, per cui queste nuove unioni rappresentavano veri e propri momenti fondativi, che simboleggiavano l'auspicato nuovo corso degli eventi.

Maria Modena Mayer, oggi docente di letteratura ebraica alla Statale di Milano, nipote di Sally e figlia di Astorre Mayer, trascorse molti mesi nel campo di Tradate (Varese). Di questa esperienza ha raccontato:

Il ricordo più vivo di quei giorni era il gran numero di matrimoni che veniva celebrato in quel luogo. La gente voleva tornare a vivere e il miglior segno di speranza era appunto quello di formare nuove famiglie. Poi c'era il lavoro: alcuni contadini di Tradate venivano a insegnare ed ad aiutare i sopravvissuti nel lavoro dei campi. Era il mestiere che molti sognavano di

⁵⁰ Leuzzi-Esposito, *La Puglia dell'accoglienza*, cit., p. 147.

⁵¹ Sui matrimoni tra Dps ebrei nei campi tedeschi rimando a: Angelika Königseder and Juliane Wetzel, *Waiting for Hope, Jewish Displaced Persons in Post World War II Germany*, Northwestern University Press, Evanston 2001, pp. 196-197; Atina Grossmann, *Victims, Villains, and Survivors: Gendered Perceptions and Self-Perceptions of Jewish Displaced Persons in Occupied Postwar Germany*, "Journal of the History of Sexuality", 1-2, 2002, pp. 308-309; Atina Grossmann, *Jews, Germans, and Allies*, cit., pp. 183-236; Margaret M. Fein, *Holocaust Survivors in Postwar Germany*, cit., pp.128-133.

⁵² Atina Grossmann, *Jews, Germans, and Allies*, cit., p.187, Fein, *Holocaust Survivors in Postwar Germany*, cit., p. 128.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Federica Francesconi, *Lo spoglio degli archivi americani*, cit., p. 132.

poter fare una volta giunti in Israele, un fatto importantissimo per gli ebrei, che per secoli sono stati un popolo senza terra⁵⁵.

I matrimoni si svolgevano generalmente all'interno dei campi, allestiti per l'occasione secondo le usanze tradizionali. Nonostante le circostanze, cibo, canti e musica portavano spensieratezza e vitalità. Come si evince dalle parole di Judith S. Rubinstein, assieme si provava a ricostruire anche un senso di comunità:

Inizialmente andammo ad Abbiate; quello fu il primo campo. Rimanemmo lì per due settimane [...]. A dire il vero era una vita piacevole, c' insegnarono un po' d'ebraico [...] Ad Abbiate organizzammo il matrimonio per le coppie non ancora sposate. Sanyi [...] era con noi e faceva il fuoco. Cucinò un pasto straordinario. Sette coppie si maritarono contemporaneamente e l'intero kibbutz partecipò al matrimonio. Fu un momento molto gioioso. C'era la musica e la gente ballava l'Hora [...] C'era un solo velo e le spose se lo passarono di testa in testa⁵⁶.

Abbiamo le tracce documentarie di 340 matrimoni celebrati in Salento tra il 1944 e il 1947: 4 nel 1944, 129 nel 1945, 191 nel 1946, 16 nel 1947⁵⁷. Gli atti in questione sono di fondamentale importanza poiché ci permettono di ricavare numerose informazioni, soprattutto sulla composizione della popolazione dei campi salentini⁵⁸. Ne deduciamo anzitutto il quadro completo delle nazionalità di provenienza dei profughi: vi erano dunque jugoslavi e polacchi soprattutto, ma anche ungheresi, cecoslovacchi, rumeni, russi e greci⁵⁹. Come si evince dai certificati, anche se le unioni avvenivano generalmente tra persone di medesima provenienza, non sono mancati elementi di contaminazione, persino tra non correligionari. Si sono sposati, per esempio, l'ebreo greco Elias Eskenazi di Salonico e la non ebrea jugoslava Stenka Kowalyow⁶⁰. Vi sono poi alcuni uomini ebrei dei campi che si sono uniti in matrimonio con italiane del luogo: Muller Herman con My Giulia⁶¹, Brand Majer con Stella Campa⁶², Kossower Sjmcha con Rita Francesca Sardella⁶³, Amster Giacobbe con Luigia Carmela Sardella⁶⁴, di anni 16 e presumibilmente parente della precedente sposa. Altro caso interessante è quello di Ruazevic Adanazi, jugoslavo cattolico, che sposa la molto più giovane di lui Arkin Ida, polacca⁶⁵. La più giovane sposa ebrea parrebbe essere Reisman

⁵⁵ Claudio Del Frate, *Il dolore di Auschwitz nel kibbutz di Varese*, "Corriere della sera", 22 gennaio 2004.

⁵⁶ Sara Vinçon, *Vite in transito*, cit., pp. 123-124.

⁵⁷ I documenti sono conservati presso gli archivi del Comune di Nardò (Lecce) ma sono stati pubblicati in *Nardò 1944-1947, Matrimoni nel campo profughi*, Quaderni dell'Archivio storico, Negroamaro, Nardò 2013.

⁵⁸ Per una descrizione dettagliata dell'andamento dei matrimoni rimando a *Nardò 1944-1947, Matrimoni nel campo profughi*, cit., pp. 9-14, da cui ho ricavato la maggior parte delle informazioni.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 10.

⁶⁰ Atto n. 20, 1945, p.26.

⁶¹ Atto n. 79, 1945, p. 44.

⁶² Atto n. 94, 1945, p. 49.

⁶³ Atto n. 92, 1946, p.95.

⁶⁴ Atto n. 93, 1946, p. 95.

⁶⁵ Atto n. 165, 1946, p. 119.

Magda, cecoslovacca di 17 anni⁶⁶. Anche se tuttora il più conosciuto, quello dei matrimoni contratti in Salento non è un caso isolato.

La ricostruzione delle vite tramite i patti matrimoniali ha lasciato tracce anche in altri archivi italiani. Presso l'Archivio della Comunità Ebraica di Modena è stato possibile rinvenire un *corpus* inedito di certificati di matrimonio, celebrati tra correligionari stranieri durante il triennio 1945-1948⁶⁷. Gli atti reperiti sono 76 in tutto, ma è probabile che si tratti solo di una minima parte delle unioni ufficializzate in quegli anni. Migliaia furono i profughi ebrei che, nell'immediato dopoguerra, transitarono nell'area centro-settentrionale della penisola, con particolare riferimento ai campi profughi di Modena, Reggio Emilia e Bologna, nonché ai *kibbutzim* e alle *hachsharot* sparse sul territorio. La loro presenza sul territorio venne talvolta avvertita come un pericolo per l'ordine pubblico, fino a diventare un problema concreto per le autorità locali, che dovettero gestire anche problemi di convivenza tra profughi di diverse nazionalità⁶⁸.

Dalla documentazione in oggetto, si evince che sono stati celebrati 14 matrimoni nel 1945, 27 nel 1946, 26 nel 1947 e 9 nel 1948. Si tratta perlopiù di giovanissimi ebrei polacchi e rumeni, temporaneamente residenti a Modena e legati alla ricostituita comunità che, tramite il suo presidente Gino Friedmann, ebbe un ruolo molto importante nell'assistenza morale, materiale e spirituale dei profughi ebrei stranieri presenti sul territorio. Almeno sei di questi matrimoni sono stati celebrati a Nonantola, dove a Villa Emma⁶⁹ era attiva un'*haschara*; altri due a Fossalta, alle porte di Modena, nei locali di Villa Bisbini, dove aveva sede un kibbutz. Negli altri casi si tratta presumibilmente di ebrei che vivevano presso l'Accademia Militare di Modena, sede di un campo profughi dell'Unrra, o di cosiddetti "out of camps", cioè profughi che, per varie ragioni, non risiedevano nelle strutture ufficiali. Come in Salento, si registra un'età media che si attesta attorno ai 23-24 anni ed una tendenza generale a sposarsi tra coppie di medesima nazionalità. Almeno nove vedovi tra i 28 e i 43 anni, nonché due vedove, di 26 e 31 anni, decidono di risposarsi. In caso di presunta scomparsa di un coniuge, sorgeva una situazione difficile da dirimere. Se da un lato è vero che le autorità religiose dei campi incoraggiarono queste unioni, "they also struggled with the frequent dilemma of proposed marriages among people who could not definitively establish the death of previous spouses, and indeed such quick unions were sometimes disrupted by the sudden and unexpected appearance of someone who had been

⁶⁶ Atto n. 12, 1945, p. 23.

⁶⁷ Si tratta del fascicolo "Matrimoni Rifugiati celebrati dal 30 agosto 1945 al 2 agosto 1949", in Archivio della Comunità Ebraica di Modena (Acemo), C. 64, b.78.2. Ringrazio la dott.ssa Sara Torresan, archivista generosa e disponibile, nonché l'amico Riccardo Masetti, appassionato di storia locale, per avermi aiutato a reperire questa documentazione.

⁶⁸ Per un approccio problema dei profughi ebrei nel dopoguerra con particolare riferimento all'Italia settentrionale mi permetto di rimandare al mio articolo, *Profughi ebrei stranieri in Italia: l'attacco ai Jewish DPs del 1 maggio 1946 a Reggio Emilia*, in "R-s, Ricerche Storiche" (Istoreco), 123, 2017.

⁶⁹ Si tratta dello stesso luogo che negli anni della persecuzione fu rifugio di ragazzi e ragazze ebrei che riuscirono a mettersi in salvo fuggendo in Svizzera, cfr. Klaus Voigt, *Villa Emma, Ragazzi ebrei in fuga 1940-1945*, trad. di [Loredana Melissari], La nuova Italia, Scandicci 2002.

presumed dead”⁷⁰. Vale la pena segnalare altri due matrimoni celebrati, tra correligionari polacchi e italiani, nel 1948: quello tra Mosce Wider, nato nel 1924, che sposa Regina Moscati, nata a Firenze nel 1930 e quello di Elias Beutel Birnebaum, nato nel 1924, che si unisce con Licia Ivana Corradini, nata a Marzaglia (Modena) nel 1926. Su nessuna delle due donne, e su come i sopracitati coniugi possano essersi conosciuti, è stato per ora possibile reperire maggiori informazioni. Certamente si tratta di due eventi interessanti, per quanto non numericamente significativi. Essi aprono un ulteriore fronte di ricerca, su cui, per ragioni spazio, non è possibile soffermarsi in questa sede: i rapporti intercorsi tra gli ebrei italiani delle ricostituite comunità e gli stranieri in transito, in attesa di emigrare in *Eretz Israel*.

Nascere in Italia: il *baby-boom* nei campi profughi

La conseguenza naturale dei corteggiamenti, delle nuove unioni e dei matrimoni fu un vero e proprio *baby-boom*⁷¹, esploso nei campi profughi tra la fine del 1945 e l’inizio del 1946. Se nell’Europa del dopoguerra in tanti trovarono nelle nuove famiglie da costruire la forza per superare i drammi del passato, diversi fattori concorrono a determinare lo specifico alto tasso di natalità nei DP camps.

Come si è già sottolineato, vi era la convinzione, diffusa tra le profughe, di non essere più in grado di generare figli. Dopo aver scoperto che le gravidanze erano possibili, il desiderio di maternità, oltre che un fatto privato, diventava una vera e propria forza vitale, nonché la più naturale delle azioni che quelle comunità potevano mettere in campo per prepararsi all’emigrazione. Dietro il concepimento e la nascita di una nuova generazione di ebrei, costituita dai figli dei sopravvissuti alla *shoah*, affiorava la volontà di riaffermare l’esistenza del popolo ebraico, che era stato piegato ma non spezzato.

Le donne assumevano in questo contesto un ruolo dirimente. Esse diventavano madri non solo dei loro figli, ma anche dell’intera comunità che rifioriva, seppur in una fase di transito, proprio in quei luoghi in cui era avvenuta la *shoah*. Nelle ragioni di questo *baby-boom*, si intrecciano dunque elementi di natura personale con altri connaturati alla dimensione collettiva di queste microsocietà. Sono emersi fino ad ora gli aspetti legati alla riscoperta del corpo e della sessualità, a cui va aggiunta anche una scarsa conoscenza di metodi contraccettivi. Oltre a ciò, si concretizzava tra i profughi un’urgenza di ripopolamento, che non deve essere vista come una mera “sostituzione” di coloro che erano stati uccisi, bensì come un

⁷⁰ Atina Grossmann, *Jews, Germans, and Allies*, cit., p.187.

⁷¹ Per il *baby-boom* nei campi profughi della Germania rimando a Atina Grossmann, *Trauma, memory, and motherhood: Germans and Jewish displaced persons in Post-Nazi Germany, 1945-1949*, in Richard Bessel-Dirk Schumann (eds.), *Life After Death: Approaches to a Cultural and Social History of Europe during the 1940s and 1950s*, Cambridge University Press, New York 2010, pp. 93-128; Atina Grossmann, *Victims, Villains, and Survivors*, cit.; Margarete M. Feinstein, *Jewish displaced persons: reconstructing individual and community in the US zone of occupied Germany*, Leo Baeck Institute Year Book, 42, 1997, pp. 303-324; Judith Tydor Baumel, *DPs, Mothers and Pioneers: Women in the She’erit Hapletah*, “Jewish History”, 2, 1997, pp. 99-110; Atina Grossmann, *Jews, Germans, and Allies*, cit., pp. 186-235.

bisogno di prefigurare, proprio in quella nuova generazione, il futuro della comunità, nella misura in cui “fertility and maternity provided a means both of claiming persona agency and an intact body, and of constructing a viable new community, after extraordinary trauma and even in transit”⁷².

Nella primavera del 1945, quando i DP camps tedeschi erano occupati prevalentemente da sopravvissuti e sopravvissute ai *lager*, a chi entrava in questi luoghi si offriva un panorama desolante: l’assenza pressoché totale di bambini. Feti anche in stato avanzato, neonati e infanti furono vittime privilegiate della *shoah*, sia a causa della loro intrinseca fragilità, che per una precisa volontà di annientamento perpetrata dal Terzo Reich. Proprio per questa ragione, all’indomani della fine della guerra, l’assistenza ai pochi bambini e adolescenti che erano sopravvissuti divenne una priorità assoluta.

Se i *lager* erano stati il luogo dell’uccisione sistematica dell’infanzia, i DP camps, a pochi mesi dalla fine della guerra, diventarono “il luogo delle nascite”, tanto da segnare profondamente l’immaginario e le memorie dei profughi. Luciana Nissim Momigliano (Torino 1919-Milano 1998), in riferimento al campo di Grimma, in Germania, dove nel dopoguerra lavorava come medico, ha detto: “(era un luogo) dove curavamo la gente e facevamo nascere i bambini. Questa volta i bambini non venivano più ammazzati, ma venivano fatti nascere. E quando un bambino diceva uhhh, tutti sorridevamo perché era la vita che ricominciava”⁷³.

Le gravidanze e le nascite ancora più dei matrimoni, favorirono anche contatti con l’esterno del campo, soprattutto tra ebrei e non ebrei. La necessità di medici, infermieri, personale al servizio delle autorità militari permetteva alle profughe anche di accedere a nuove conoscenze ed intrecciare relazioni. Samuel Goetz per esempio racconta:

Circondati dalle bellezze della natura, dalla luce del sole, e dal desiderio di una nuova vita, si accesero molte storie d’amore e i matrimoni celebrati nelle stanze affollate riportavano alla mente ricordi di vita e di famiglia, di casa. All’inizio del 1946 cominciarono a nascere bambini nell’ospedale situato nel vicino campo profughi di Santa Maria di Leuca. [...] Le neo-mamme imparavano da infermiere inglesi, canadesi o italiane come prendersi cura al meglio dei loro bambini. Poiché parlavo l’inglese, fui assegnato al consultorio di pediatria per aiutare a tradurre questi insegnamenti alle neo-mamme⁷⁴.

Considerando l’eccezionalità della condizione di questi profughi, è dunque possibile affermare che queste nuove nascite furono da una parte eventi privati, dall’altra una risposta collettiva al trauma (collettivo) subito. La volontà di generare nuove vite, anche col preciso intento del ripopolamento, non era sollecitata da un puro desiderio di “vendetta”⁷⁵, né dalla speranza di compensare le immani sofferenze subite, quanto piuttosto il modo più naturale e costruttivo di guardare al futuro.

⁷² *Ivi*, p. 194.

⁷³ Intervista a Luciana Nissim Momigliano, USC Shoah Foundation Institute, 3 luglio 1998. Citata in Alessandra Chiappano, *Ricordi della casa dei morti*, cit., p. 138.

⁷⁴ <http://www.profughiebreinpuglia.it/index.php/anthology/141-i-never-saw-my-face.html>, consultato 11 dicembre, 2017.

⁷⁵ Sul concetto di “revenge” si veda Grossmann, *Victims, Villains, and Survivors*, cit., p. 308 e id., *Jews, Germans, and Allies*, cit., p. 196.

Le gravidanze, la maternità e la cura dell'infanzia erano un aspetto sociale fondamentale di queste comunità, che, proprio perché in transito e in attesa di una nuova vita, prefiguravano attraverso questa nuova generazione il loro imminente futuro. La transitorietà è una cifra di lettura dirimente per comprendere cosa rappresentassero i nuovi nati per la popolazione dei campi.

In questa fase di passaggio, che è stata fondamentale per maturare una nuova identità ebraica segnatamente sionista, questi bambini simboleggiavano la nuova e sospirata casa, in sintonia con il processo di *nation building* a cui gli emissari del sionismo si dedicavano ardentemente. "Jewish women survivors, living in a kind of extraterritoriality on both German and Allied soil, were prefiguring on their pregnant bodies a kind of imaginary nation that they hoped – at least this was the public message – to realize in Palestine/*Eretz Yisroel*"⁷⁶. Seppur in una generale precarietà, questa nuova generazione "represented a possible reconstruction of collective or national as well as individual identity [...], it offered a means of establishing a new order and symbolic sense of home"⁷⁷. In questo processo le donne acquisivano dunque un ruolo centrale. Esse, in quanto naturalmente in grado di generare nuove vite, diventavano consapevolmente protagoniste e artefici della costruzione della nuova nazione, in altre parole delle pioniere dello Stato Ebraico.

Gravidanze e maternità, accolte spesso come un vero e proprio miracolo, generarono nei campi non solo voglia di futuro e gioia collettiva, ma anche problemi e contraddizioni. A diventare madri furono generalmente donne rimaste orfane in tenera età, le cui madri erano state uccise in circostanze traumatiche, e che non erano affatto psicologicamente preparate a crescere dei figli⁷⁸. Questa condizione non poteva certo non riverberarsi sull'educazione che esse avrebbero impartito a questa nuova generazione, destinata a diventare a sua volta vittima del trauma dei loro genitori⁷⁹.

Migliaia di bambini, figli di coppie di ebrei stranieri superstiti, sono stati concepiti e dati alla luce in Italia. Molti di loro hanno tuttora una conoscenza solo parziale di questi eventi, con i quali hanno cominciato a relazionarsi in età matura, cioè quando i loro genitori hanno cominciato a raccontare della loro vita durante e dopo la *shoah*. Significativa è la testimonianza di Rivka Friedman Cohen, nata a Leuca nel 1946 da genitori ungheresi. A soli due anni, Rivka si trasferisce in Israele con la sua famiglia e quasi nulla ricorda del suo periodo trascorso in Italia e dell'esperienza dei suoi genitori:

Ma dove sono nata? Sono sconcertata da tutte queste "Sante". A volte il mio luogo natale viene ricordato come "Santa Croce", a volte è "Santa Maria". Ma nel grembo di quale Maria sono nata? Santa Maria di Leuca o Santa Maria di Bagni? Qual è la differenza? E dove si trovano? Santa Maria di Leuca la vedo sulla carta. Si trova sulla punta estrema del tacco dello

⁷⁶ Atina Grossmann, *Victims, Villains, and Survivors*, cit., p. 303.

⁷⁷ *Ivi*, p. 309.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Sulle seconde generazioni più in generale si veda l'imprescindibile Dina Wardi, *Le candele della memoria: i figli dei sopravvissuti dell'Olocausto: traumi, angosce, terapia*, Rcs Sansoni, Firenze 1993.

stivale, sul capo. Sì, proprio nel punto in cui l'Adriatico incontra lo Ionio. Una meta attraente per i turisti che vogliono raggiungere la fine del mondo, *finis Terrae*⁸⁰.

Il certificato di nascita di Rivka è conservato presso l'Archivio Comunale di Costrignano del Capo e fa parte di un *corpus* di documenti molto interessante. Si tratta dei certificati di nascita di 400 bambini, figli di profughi ebrei transitati dai campi salentini, nati tra il 14 febbraio 1945 e il 13 marzo 1947⁸¹. È molto interessante notare come, proprio alla ricerca di questa documentazione, alcuni figli di ex profughi siano tornati in Salento per approfondire quel segmento di storia familiare. È il caso per esempio di Rivka, Esther e Shuni, le tre donne protagoniste del recente documentario israeliano "Shores of light" (Yael Katzir, 2015). Allo scopo di raccogliere informazioni sul transito in Italia dei loro genitori, nonché per ricostruire una pagina della loro stessa esistenza, esse decidono di partire per Santa Maria al Bagno e cercare i loro certificati di nascita.

Un altro *corpus* fondamentale di certificati è quello conservato presso l'Archivio Comunale di Grugliasco⁸². In questa località, nel complesso del noto ex Ospedale Psichiatrico di via Sabaudia, a partire dal 1945, fu attivo un campo profughi in cui furono alloggiati esclusivamente DP's ebrei⁸³. Anche in questo caso, dalla documentazione in oggetto si possono ricavare diverse informazioni. Apprendiamo così che, tra i profughi che vivevano in questo centro, dal 15 marzo 1946 al 27 settembre 1949, che corrisponde all'estensione dell'arco cronologico dei certificati di nascita che si sono conservati, ci sono state 220 nascite; tra queste si contano anche 6 morti premature, di cui si conservano i certificati di morte. Per quanto riguarda l'anno 1946, vi furono 53 nascite, di cui 26 femmine, di cui una muore prematura, e 27 maschi. Nel corso del 1947 ve ne furono 105, di cui 51 femmine e 54 maschi; tra questi, 1 femmina e 2 maschi muoiono prematuramente. Nel 1948 vi furono 49 nuovi nati, di cui 27 femmine e 22 maschi; tra questi, 2 femmine muoiono prematuramente⁸⁴. Aldilà dei dati indubbiamente importanti che questi

⁸⁰ Nel suo romanzo autobiografico, *Massa' le-sof ha-'olam, Viaggio alla fine del mondo*, Rivka Cohen ricostruisce, anche se per conoscenza indiretta, le memorie dei suoi genitori e dei suoi zii, dalla fuga dall'Ungheria, all'arrivo in Italia, dove, dopo essere passati da Milano, furono indirizzati al campo di Santa Croce, accanto a Santa Maria al Bagno, presso il campo di addestramento del kibbutz Ha-Shavim ("i reduci"). In italiano sono disponibili alcuni stralci del libro:

http://www.profughiebreinpuglia.it/images/stories/documents/viaggio_alla_fine_del_mondo.pdf, consultato 11 dicembre, 2017.

⁸¹ Non ho potuto recarmi personalmente a visionare questa documentazione ma ringrazio Shuni Lifshitz, figlia di profughi transitati dal campo di Santa Maria al Bagno, il cui certificato di nascita è tra questi in oggetto, per aver condiviso con me materiali, preziose informazioni e riflessioni, durante un incontro privato avvenuto nel corso dell'estate 2017 in Israele, nonché in successivi scambi. Secondo quanto mi è stato riferito da Shuni, in tutto sarebbero nati 40 bambini tra il 14/2/1945 a 31/12/1945, 354 tra l'1/1/1946 e il 31/12/1946, 47 tra l'1/1/1947 a 13/3/1947; di questi, sempre secondo quanto mi è stato riportato, almeno 400 sarebbero figli di profughi ebrei.

⁸² Archivio Storico città di Grugliasco, Cat. XII 1.2, Atti Stato Civile, busta 299, fascicolo 1, Profughi. Ringrazio la dott.ssa Maria Teresa De Palma, storica e archivista del comune di Grugliasco per avermi concesso diversi incontri e per i proficui scambi di informazioni e riflessioni.

⁸³ Sulla storia del campo di Grugliasco rimando a Sara Vinçon, *Vite in transito*, cit.

⁸⁴ Anche nei primi mesi del 1949 vi sono diversi nuovi nati: 4 femmine e 13 maschi, ma non v'è certezza che si tratti di figli di profughi ebrei.

documenti offrono al fine di delineare l'entità e le caratteristiche del *displacement* ebraico in Italia, è interessante notare come anche in questo caso le "seconde generazioni" abbiano avuto un ruolo fondamentale nella riscoperta di questa pagina di storia a lungo rimossa anche dalla memoria locale. I risultati delle ricerche cominciate ormai un decennio fa grazie alla tesi di laurea di Sara Vinçon, poi diventata l'unica monografia su Grugliasco ancora oggi disponibile, si sono concretizzati pubblicamente il 6 aprile 2017. In questa data, proprio presso la sede dell'ex campo Unrra, è stata inaugurata la mostra temporanea "Il campo 17", nella quale sono state esposte fotografie, articoli di stampa locale dell'epoca e altro materiale inerente la storia del DP camp. Per l'occasione hanno fatto ritorno a Grugliasco alcuni degli ex bambini nati tra il 15 marzo 1946 e il 27 settembre 1949: Haim Frenkel, Sara Guttman e Felicia Wax, oggi residenti in Israele, e Peter Tannenbaum, che vive negli Stati Uniti⁸⁵.

Per un primo bilancio

In base all'attuale stato delle ricerche, non è possibile stabilire un numero, ancorché approssimativo, dei matrimoni religiosi e civili celebrati tra i profughi ebrei stranieri transitati in Italia nell'immediato dopoguerra. Analogamente, non abbiamo un quadro complessivo delle nascite frutto di queste unioni. Solo future ricerche, in cui dovranno essere incrociati i *report* del Joint e dell'Unrra con la documentazione conservata presso gli archivi comunali, gli archivi della comunità ebraiche, i fondi privati e le testimonianze orali, potranno aiutarci a ricomporre uno scenario che appare ancora decisamente frammentato. Grazie agli studi locali e alle memorie pubblicate, sappiamo con certezza che numerosi matrimoni furono celebrati anche presso i campi di Grugliasco, Avigliana, Tradate e Cremona, ma non è ancora stato possibile individuare la documentazione, ammesso che essa sia ancora rintracciabile. Nello studio di questa pagina di storia a lungo trascurata dalla storiografia, hanno avuto e avranno un ruolo fondamentale proprio quei bambini nati in Italia tra il 1945 e il 1948. Essi possono essere considerati un gruppo peculiare della "seconda generazione" di sopravvissuti alla *shoah*. Nati in circostanze eccezionali, essi furono un segmento fondamentale del processo di ricostruzione individuale, sociale e collettiva di cui furono artefici gli *She'erit Hapletah* durante la loro permanenza in Italia.

I DP camps che si trovavano in Italia erano nell'immaginario collettivo dei profughi la tappa immediatamente precedente l'*aliyah*, una sorta di ponte tra il *lager* e la terra promessa⁸⁶. In questi luoghi cominciava lentamente a delinearsi lo spazio familiare, sociale e politico dei sopravvissuti; in altre parole, prendeva gradualmente forma quella nuova vita che si sarebbe poi concretizzata con l'arrivo in *Eretz Israel*. I nuovi nuclei familiari che nacquerò in questa fase di transito furono il simbolo delle vite che ricominciavano. Attraverso le unioni matrimoniali

⁸⁵ Per un approfondimento sulle singole biografie: <http://www.ilcampoprofughi17.it/>, consultato 11 dicembre, 2017.

⁸⁶ Proprio per questa ragione, l'Italia è tuttora frequentemente ricordata come *Sha'ar Zion*, la Porta di Sion.

e i nuovi nati, i superstiti della *shoah* si congedavano, forse fin troppo celermente, dagli orrori del passato. In questo modo essi cominciarono a guardare al futuro con un atteggiamento nuovo, in una prospettiva *construens* che simbolicamente anticipava il processo di fondazione dello Stato d'Israele. Come emerso, le donne furono protagoniste peculiari di questa nuova fase. Diventare madri in questo contesto acquisiva un significato intrinsecamente sociale e collettivo. Per gli ebrei dei campi profughi, i nuovi nati rappresentavano il riscatto morale dei sopravvissuti e prefiguravano metaforicamente la sospirata terra promessa, in una prospettiva in cui gli *She'erit Hapletah* sono pienamente artefici della loro ricostruzione.

Rimaste orfane in circostanze eccezionali, spesso avendo assistito al massacro delle loro famiglie, giovanissime e generalmente impreparate a diventare madri, le donne furono costrette ad apprendere in fretta, nonché in circostanze altrettanto eccezionali, quanto concerneva la maternità, la gravidanza e la cura dei bambini. Proprio questo nuovo impegno così totalizzante, suggerisce Baumel, potrebbe essere una delle ragioni che spiega l'apparente assenza di donne nei ruoli organizzativi e istituzionali dei DP camps⁸⁷. A ben vedere, però, anche se le ricerche sui campi italiani sono ancora ad uno stato primordiale per poterne avere un quadro dettagliato, le donne non furono solo mogli e madri. Certamente l'impegno da loro profuso per assolvere a questi ruoli condizionò fortemente tempo ed energie a loro disposizione, ma non è un mistero che alcune donne fossero impegnate anche in altri aspetti della ricostruzione. Alcune furono attive nei movimenti sionisti oppure divennero educatrici e insegnanti⁸⁸; altre lavorarono per l'Unrra, per le associazioni ebraiche attive nell'assistenza oppure ebbero ruoli all'interno dei corsi professionali organizzati dall'Ort (Organization for Rehabilitation through Training). Con questo contributo ho voluto fare luce su eventi ancora poco studiati e conosciuti, che riguardano quell'intervallo di tempo intercorso tra l'apertura dei Lager e la nascita dello Stato d'Israele. A partire dai pochi studi disponibili, ho provato contemporaneamente a gettare le basi per una storia sociale dei DP camps italiani. Nello specifico, attraverso l'analisi di alcuni *case study*, ho cercato di delineare con più precisione gli aspetti connessi al ruolo delle donne in questi centri di riabilitazione e ricostruzione, focalizzandomi sull'alto numero di matrimoni contratti e nascite avvenute. La storiografia è all'inizio di un percorso nuovo e agli studiosi è richiesto un sforzo notevole, che consiste anzitutto nella necessità di reperire questa particolare documentazione, forse disponibile nei numerosi archivi locali presenti sul territorio italiano.

⁸⁷ Judith Tydor Baumel, *DPs, Mothers and Pioneers*, cit. p.104.

⁸⁸ *Ibidem*.

Genocidio e ginocidio.

Gli stupri di massa in Bosnia-Erzegovina (1993-1995)

di

*Emina Selmanagic**

Abstract: This essay focuses on the practice of mass rape perpetrated by the Serb forces (military and paramilitary) particularly against Bosnian Muslim women during the aggression on Bosnia-Herzegovina of 1992-1995. As will be demonstrated, mass rape (often accompanied by forced, deliberate impregnation) was used as nothing less than a tool of genocide, which was the aim of the aggression. The essay will cover the topic not only from a historical point of view but also from the survivors' perspectives, highlighting how Bosnian society and feminist thinkers dealt with the issue.

Introduzione

Dall'11 settembre 2001, in Occidente si è incessantemente parlato, spesso in toni superficiali e semplicistici, di Islam, e dei rapporti di questa religione con i Paesi occidentali, rappresentati come baluardo della civiltà. In particolare, il discorso si è sovente concentrato sulla condizione delle donne musulmane nei Paesi mediorientali.

Il dibattito non ha quasi mai toccato il tema dei musulmani europei (bosniaci e albanesi nello specifico) e di quanto la loro esperienza si sia differenziata da quella dei musulmani di altre nazionalità. Per quanto riguarda la questione femminile, si è imposta la visione dell'uomo musulmano come stupratore di donne occidentali bianche, atteggiamento che è stato automaticamente riportato all'inferiore condizione della donna nella stragrande dei Paesi mediorientali.

Nello sforzo di rappresentare la delicata, violenta questione mondiale semplicemente come uno scontro fra Occidente e Islam, il tema delle guerre balcaniche degli anni '90 del Novecento è ovviamente passato in secondo piano: se tale questione fosse di nuovo venuta a galla, ci si sarebbe dovuto ricordare che l'ultimo genocidio avvenuto in territorio europeo è stato quello dei musulmani di

* Nata a Sarajevo nel 1991 e cresciuta in Italia, dopo la maturità linguistica si è laureata in Scienze Politiche, Studi Internazionali ed Europei presso l'Università degli Studi di Padova nel 2013 con la tesi "L'Islam nella storia della Bosnia: origini e diffusione". Nel 2016 ha conseguito la laurea specialistica in Relazioni Internazionali Comparate (curriculum per l'Asia Orientale) presso l'Università Cà Foscari di Venezia; la tesi è stata intitolata "Mass rape in wartime Japan and Bosnia-Herzegovina: 'comfort women' and genocidal rape". In entrambi i casi il diploma è stato conseguito con lode. È appassionata di scrittura, lingue e storia, con un occhio di riguardo per la storia della Bosnia pre-Ottomana e per le questioni di genere.

Bosnia per mano dell'ortodossa Serbia e, seppur in misura minore, della cattolica Croazia.

L'aggressione alla Bosnia-Erzegovina ha comportato genocidio, urbicidio, culturicidio, e ginocidio, in cui la pratica degli stupri di massa (spesso accompagnata da quella della gravidanza forzata) è stata usata come uno strumento per cancellare l'esistenza dei musulmani di Bosnia dalla faccia della terra. Si sono registrati innumerevoli casi di donne musulmane imprigionate, stuprate, torturate, umiliate e spesso uccise dai propri vicini cristiani esattamente in virtù della loro religione. Un vergognoso capitolo di storia europea di cui troppo spesso, involontamente o volutamente, la memoria pubblica si è dimenticata.

Lo scopo del seguente saggio non sarà solo quello di esporre i fatti dal punto di vista storico ma di evidenziare come essi siano stati recepiti dalla società bosniaca e come abbiano influenzato la stessa; sarà inoltre esposta una parte del dibattito che coinvolse alcune femministe dell'epoca riguardo la pratica degli stupri di massa.

Una breve storia dei musulmani di Bosnia

I musulmani bosniaci, esattamente come i musulmani albanesi, sono europei di razza caucasica. A differenza degli albanesi, i bosniaci sono slavi, quindi appartengono allo stesso ceppo dei vicini croati e serbi. Ma a differenza della Serbia, a maggioranza ortodossa, e della Croazia, a maggioranza cattolica, la Bosnia Erzegovina rappresenta un'anomalia dal punto di vista religioso: in essa infatti vengono praticate Islam (che rappresenta tutt'ora la religione maggioritaria), cristianesimo ortodosso, cristianesimo cattolico e, in misura minore, giudaismo¹. Questo peculiare mosaico religioso è diretta conseguenza non solo della dominazione ottomana, durata per quasi cinque secoli, ma anche del carattere dello stato della Bosnia medievale prima dell'arrivo dei nuovi dominatori.

Durante gli anni dell'espansione del cristianesimo in Europa, mentre il cattolicesimo riuscì a conquistare la Croazia e l'ortodossia la Bulgaria, la Macedonia e la Serbia, la collinosa e montagnosa Bosnia rimase una terra di incontro e scontro fra i vari pretendenti, una "terra di nessuno" proprio a causa, o in virtù, della propria posizione geografica². Attorno all'anno 1180 la Bosnia riuscì ad ottenere l'indipendenza dall'Ungheria³, il che portò al deterioramento delle relazioni tra Papato e Ungheria da un lato e Bosnia dall'altro. Fu in questo contesto che verso l'inizio del tredicesimo secolo nacque la Chiesa di Bosnia, una confessione autoctona promossa dal clero e dalla nobiltà non per motivi di

¹ I risultati del censimento del 2013, pubblicati nel 2016, indicano che su una popolazione di 3.531.159 abitanti, 1.790.454 si identificano come musulmani, 1.085.760 come ortodossi, 536.333 come cattolici, mentre i restanti rientrano nei gruppi di "ateo", "agnostico", "non affiliato" o "altro" (www.popis2013.ba).

² John V. A. Fine, *Le Radici Medievali-Ottomane della Società Bosniaca Moderna*, in Mark Pinson (a cura di), *I Musulmani di Bosnia: dal Medioevo alla Dissoluzione della Jugoslavia*, trad. it. di Camilla Miglio, Donzelli Editore, Roma, 1995, p. 7.

³ William Miller, *Bosnia Before the Turkish Conquest*, in "The English Historical Review", XIII, 52, 1898, pp. 650-651.

contrasto teologico con la dottrina ufficiale quanto per motivi politici⁴. La nuova chiesa, accanto alla quale continuarono a vivere cattolicesimo e ortodossia e che fu sempre etichettata come “eretica” dal Papato, consisteva in un cattolicesimo poco rigido e non divenne mai religione di Stato⁵.

Nel 1463 la Bosnia, che era diventata un vero e proprio regno retto dalla casata dei Kotromanić nel 1377⁶, cadde sotto il giogo ottomano. La religione importata dai Turchi, l'Islam, ottenne notevole successo in Bosnia per il fatto che i Bosniaci non erano mai stati dei “buoni cristiani”⁷: il cristianesimo nel Paese aveva causato confusione, lotte intestine e persecuzioni dall'esterno e nessuna confessione era riuscita a ottenere il completo consenso nel territorio; associato al fatto che la nobiltà bosniaca dimostrava un generale disinteresse, o quantomeno una visione assai superficiale della fede, l'Islam, che era una religione “dinamica”, “ben predicata” e che portava tutta una serie di vantaggi secolari⁸, era destinata al successo. Nella conversione all'Islam di gran parte dei Bosniaci si trovano le radici dell'odio degli sciovinisti serbi e, seppur in misura minore, croati verso i musulmani di Bosnia, visti come dei traditori. I serbi in particolare, mancando di un'élite intellettuale tramite la quale instaurare un rapporto con gli Ottomani, si affidarono alla propria poesia epica che distorceva e mitizzava la storia⁹. Questa mentalità assunse dei tratti più precisi nel diciannovesimo secolo sotto forma di quello che è stato definito come “Cristoslavismo”, ovvero la concezione che gli Slavi sono “per natura” cristiani e che quindi la conversione ad altre religioni comporta la “perdita della razza slava”¹⁰. Nello specifico, i musulmani bosniaci sarebbero diventati turchi, dei barbari orientali, dei Giuda con le mani macchiate di sangue cristiano, e la loro estirpazione divenne nell'immaginario collettivo un “sacro dovere”¹¹. Problematico fu, ed è tutt'ora, la corrispondenza nei Balcani occidentali fra i concetti di “religione” ed “etnia”: verso la metà del diciannovesimo secolo l'essere ortodosso (non importa se in Serbia, Croazia o Bosnia) comportò automaticamente l'essere serbo, e quindi si rese necessaria l'unione di tutti i serbi ortodossi in una “Grande Serbia”¹².

⁴ John V.A. Fine, *The Bosnian Church: A New Interpretation. A Study of the Bosnian Church and Its Place in State and Society from the 13th to the 15th Centuries*, Columbia University Press, New York-London 1975, pp. 140-144.

⁵ John V.A. Fine, *Le Radici Medievali-Ottomane della Società Bosniaca Moderna*, cit., p. 9.

⁶ Noel Malcolm, *Bosna: Kratka Povijest*, Buybook, Sarajevo 2011, p. 62.

⁷ John V.A. Fine, *Le Radici Medievali-Ottomane della Società Bosniaca Moderna*, cit., p. 15.

⁸ *Ivi*, p. 16.

⁹ Mojmir Križan, *New Serbian Nationalism and the Third Balkan War*, in “Studies in East European Thought”, XLVI, Nationalism and Social Science, 1994, p. 48.

¹⁰ Michael Anthony Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, University of California Press, Berkeley 1998, p. 37.

¹¹ *Ivi*, pp. 45, 47, 51.

¹² Ivo Banac, *Nacionalno Pitanje U Jugoslaviji: Porijeklo, Povijest, Politika*, “Globus”, 1988, p. 72, cit. in Mitija Velikonja, *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*, in “Eastern European Studies”, XX, p. 101.

Dal canto proprio, anche i Croati svilupparono un nazionalismo forse leggermente più benevolo verso l'Islam (i bosniaci musulmani venivano visti semplicemente come Croati di fede islamica) ma il cui esito fu lo stesso di quello serbo: ottenere una parte di Bosnia da incorporare nel territorio croato¹³. La necessità di dividere la Bosnia sarebbe rimasta un punto cruciale nell'aggressione allo stato dei primi anni '90 del Novecento.

La Bosnia quindi iniziò a venire considerata come uno stato "multinazionale" invece che "multiconfessionale", con gli ortodossi bosniaci (ora chiamati "serbi bosniaci") desiderosi di unirsi alla "madre Serbia" e i cattolici bosniaci ("croati bosniaci") più fedeli alla Croazia che alla Bosnia¹⁴.

Dopo il disfacimento dell'impero austro-ungarico, di cui la Bosnia-Erzegovina faceva parte dal 1878, i musulmani di Bosnia subirono innumerevoli soprusi già durante la Prima Guerra Mondiale, il Regno di Jugoslavia e la Seconda Guerra Mondiale. Facendo un salto temporale di qualche decennio, procediamo ora a vedere cosa successe negli anni '80, una fase della Jugoslavia socialista caratterizzata da crisi economica e dalla rinascita dei nazionalismi.

La miccia venne accesa dalle proteste del 1981 in Kosovo con cui la comunità albanese iniziò a chiedere più autonomia¹⁵. La propaganda anti-albanese si evolvette in propaganda anti-musulmana (ma anche anti-cattolica) e inondò quasi la totalità dei media serbi, contribuendo ad esacerbare il clima di paranoia. In gran parte preparata da intellettuali, essa consisteva nel dimostrare da un lato che musulmani e croati erano una minaccia alla sopravvivenza dei serbi e dall'altro che questi ultimi erano una "super-razza"¹⁶. Poco importava che i musulmani bosniaci si fossero secolarizzati già durante il dominio austro-ungarico, che conducessero uno stile di vita in tutto e per tutto simile a tutti gli altri europei e che fossero poco praticanti: la comunità ortodossa di Bosnia era minacciata dai *mujahedden*.

Nel 1987 Slobodan Milošević, che più di tutti incarnava questo spirito di psicosi nazionalista¹⁷, divenne leader del partito, e presidente serbo nel 1989¹⁸. Sostenitore della creazione della Grande Serbia, che avrebbe unito tutti i serbi della Jugoslavia sotto lo stesso tetto (comprendendo quindi Croazia e Bosnia-Erzegovina), si operò per armare di nascosto la minoranza serba nelle altre due repubbliche¹⁹. Non

¹³ John V.A. Fine, *Le Radici Medievali-Ottomane della Società Bosniaca Moderna*, cit., pp. 16-17.

¹⁴ Mitija Velikonja, *Religious Separation*, cit., p. 128.

¹⁵ Jože Pirjevec, *Le Guerre Jugoslave: 1991-1999*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2001, p. 26.

¹⁶ Per un'analisi approfondita delle varie fasi del nazionalismo serbo, del sentimento anti-islamico e del ruolo degli intellettuali, si veda Norman L. Cigar, *Genocide in Bosnia: The Policy of "Ethnic Cleansing"*, Texas A&M University Press, College Station 1995, pp. 20-35 e pp. 70-77, e David Bruce MacDonald, *Balkan Holocaust? Serbian and Croatian Victim-Centered Propaganda*, Manchester University Press, Manchester-New York 2002, pp. 71-75.

¹⁷ Si veda ad esempio il suo discorso alla Piana dei Merli (Kosovo Polje) del 28 giugno 1989, quando circa un milione di serbi (inclusi membri del clero ortodosso) si riunirono per celebrare i 600 anni dalla mitizzata sconfitta dei Serbi da parte degli Ottomani, battaglia che segnò il declino della Serbia medievale. Il discorso è interamente visibile all'indirizzo web www.youtube.com/watch?v=vdU6ngDhrAA.

¹⁸ Jože Pirjevec, *Le Guerre Jugoslave*, cit., p. 31.

¹⁹ *Ivi*, pp. 31-32.

essendo disposte ad accettare l'egemonia serba, Slovenia e Croazia annunciarono nel 1990 che nelle due repubbliche si sarebbero tenute elezioni multi-partitiche. Milošević a questo punto istruì la JNA (*Jugoslovenska Narodna Armija*, Armata Popolare Jugoslava), in cui gli alti gradi erano rappresentati per il 70% da serbi, a preservare l'unità della Jugoslavia a qualsiasi costo²⁰. Seguirono gravi disordini in Slovenia e in Croazia, e la creazione in quest'ultima nel gennaio 1991 della *Republika Srpska Krajina*, la Repubblica Serba di Krajina: la minoranza serba aveva occupato un terzo del territorio croato²¹.

Anche in Bosnia-Erzegovina si tennero elezioni multi-partitiche (vinte dai tre principali partiti su base etnica, quello musulmano, croato e serbo) e la minoranza serba del Paese non esitò a proclamare la propria autonomia nelle zone sotto proprio controllo²². Le autorità bosniache, anche spinte dal beneplacito dell'Unione Europea e degli Stati Uniti²³, organizzarono un referendum per l'indipendenza del Paese tenutosi il 29 febbraio e 1 marzo 1992. Nonostante il boicottaggio da parte di un grande numero di serbi, la quasi totalità dei cittadini bosniaci si espresse favorevole all'indipendenza.

La Bosnia-Erzegovina fu riconosciuta ufficialmente e a livello internazionale il 6 aprile. Quello stesso giorno le forze serbe (composte da membri della JNA, da volontari serbo-bosniaci, da truppe paramilitari al comando di Belgrado)²⁴ iniziarono l'aggressione alla nuova nazione.

Ma la Serbia non si sarebbe rivelata l'unica ad avere pretese sulla Bosnia: già dal 1992 leader croati, come il presidente della Croazia Franjo Tuđman e il nazionalista croato-bosniaco Mate Boban, tennero varie incontri con leader serbi per pianificare una divisione del Paese²⁵.

Gli stupri di massa come strumento di genocidio

Le guerre balcaniche, e in particolare quella di Bosnia, vengono quasi sempre attribuite alla presenza di varie etnie sparse nei territori e dell'odio reciproco e secolare presente fra queste. Tutto ciò può essere vero fino a un certo punto, ma in Bosnia-Erzegovina la guerra scoppiò per la ragione opposta, ovvero perché era un territorio tradizionalmente tollerante e aperto a varie confessioni²⁶. Circondata da due stati, Serbia e Croazia, che promuovevano una visione etnocentrica e insulare di nazione, "pura" e ripulita da ogni elemento estraneo, la Bosnia, nota per la sua secolare tradizione pluralistica, rappresentava una contraddizione a quest'idea,

²⁰ Alexandra Stiglmeier, *The War in the Former Yugoslavia*, in *Mass Rape: The War Against Women in Bosnia-Herzegovina*, a cura di Alexandra Stiglmeier, University of Nebraska Press, Lincoln-London 1994, p. 14.

²¹ *Ivi*, p. 16.

²² *Ibidem*.

²³ Jože Pirjevec, *Le Guerre Jugoslave*, cit., p. 124.

²⁴ *Ivi*, p. 17.

²⁵ Mitija Velikonja, *Religious Separation*, cit., p. 236.

²⁶ Keith Doubt, *Understanding Evil: Lessons from Bosnia*, Fordham University Press, New York 2006, p. 10.

nonché una minaccia²⁷. Non si trattò, quindi, tanto di una guerra fra serbi, croati, e bosniaci musulmani, ma fra due visioni di quello che doveva essere la Bosnia: uno stato democratico in cui cittadini di qualsiasi confessione sarebbero stati uguali di fronte alla legge (come voleva la tradizione illuministica europea), oppure una zona geografica da dividere secondo linee etniche per riportare ogni componente nei propri “confini naturali”²⁸.

Lo scopo dell’aggressione al Paese era niente meno che quella di compiere una “pulizia etnica” in cui il genocidio di bosniaci musulmani (che raggiunse il culmine nel luglio del 1995 con la caduta di Srebrenica) sarebbe stato solo una piccola parte dell’opera: per obliterare un’intera nazione non basta solo liquidare fisicamente i suoi esponenti, ma occorre anche eliminare ogni traccia dell’esistenza di quello specifico gruppo. Il genocidio, che è per definizione un processo preciso e accuratamente preparato, in Bosnia si legò quindi a tutta una serie di altre pratiche.

Secolari monumenti e siti UNESCO che rimandavano alla dominazione ottomana (cimiteri inclusi), nonché a una tradizione di coesistenza fra varie religioni (come ad esempio la Biblioteca Nazionale di Sarajevo), vennero distrutti (culturicidio)²⁹. Città vennero messe sotto assedio ed esposte all’incessante lavoro dell’artiglieria, in primis la capitale Sarajevo (urbicidio). La popolazione venne divisa in uno sforzo di eliminare tutte le condizioni che avrebbero potuto favorire una futura convivenza tra le varie componenti (sociocidio)³⁰. Lo scopo non era solo la liquidazione dei bosniaci musulmani e di ogni traccia di tradizione islamica, considerata “aliena all’Europa e barbara”, ma della cancellazione dello stato di Bosnia in vista di una possibile spartizione fra Croazia e Serbia. Quando parliamo di genocidio, inoltre, ci riferiamo alla violenza fisica e psicologica perpetrata al fine di eliminare uno dei tradizionali pilastri della società bosniaca: la donna.

È importante quindi sottolineare che nemmeno gli stupri di massa furono qualcosa di collaterale. A dimostrazione di questo adduciamo due documenti, il primo dei quali è il Piano Ram o Brana, steso nel tardo 1991 a Belgrado da alcuni ufficiali dell’esercito serbo (nello specifico, dal generale Blagoje Adžić, dal generale Milan Gvero, dal maggiore Čedo Knežević, dal luogotenente colonnello Radenko Radinović, e dal generale Aleksander Vasiljević)³¹. Una delle minute legge come segue:

L’analisi del comportamento delle comunità musulmane dimostra che il loro morale, la loro volontà, la bellicosità dei gruppi si possono incrinare solo indirizzando l’azione lì dove la struttura religiosa e sociale è più fragile. Ci si riferisce alle donne, soprattutto quando minorenni, e ai ragazzi. Intervenire con decisione su queste figure sociali significherebbe

²⁷ Ivi, p. 23.

²⁸ Rabia Ali - Lawrence Lifschultz, *Why Bosnia?*, in “Third World Quarterly”, XV, 3, 1994, pp. 367-368.

²⁹ Per un’accurata analisi dei danni (per la maggior parte non collaterali) provocati a siti artistici, archeologici e storici si veda ad esempio Helen Walasek (a cura di), *Bosnia and the Destruction of Cultural Heritage*, Ashgate, London 2015.

³⁰ Keith Doubt, *Understanding Evil*, cit., p. 121; 126.

³¹ Beverly Allen, *Rape Warfare: The Hidden Genocide in Bosnia-Herzegovina and Croatia*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996, p. 56.

spargere disorientamento fra le comunità, provocare prima paura e poi panico, fino a un probabile ritiro dai territori interessati dall'attività bellica³².

L'altro documento a cui facciamo riferimento è una lettera del comandante del Terzo Corpo D'Armata serbo, Milan Dedić, al capo della polizia segreta di Belgrado, Mihajlo Kertes:

Nei centri dislocati lungo il nostro territorio attualmente si trovano raccolte 1680 musulmane di età compresa fra i 12 e i 60 anni: un gran numero di esse sono incinte, soprattutto nella fascia d'età fra i 15 e i 30 anni. A opinione di Boško Kelević e Smiljan Gerić l'effetto psicologico è forte, e dunque bisogna continuare³³.

Dai documenti traspare con evidenza la consapevolezza che la violenza di massa non doveva venire utilizzata come mero svago per i soldati quanto per infliggere un grave colpo alla comunità musulmana: dalle lettere trapela che lo stupro di massa (abbinato molto spesso alla gravidanza forzata) viene già considerata come una tattica di guerra o, più specificatamente, di pulizia etnica.

Lo studioso e professore statunitense Sells afferma che i nazionalisti serbi tennero a mente due punti nell'organizzare e commettere stupri: il primo, che i musulmani, specialmente nelle aree rurali, avessero un tasso di natalità superiore rispetto ai cristiani³⁴. L'ossessione degli ultranazionalisti serbi per la riproduzione, intesa biologicamente come sopravvivenza della specie, non era certo un segreto³⁵.

Il secondo punto era la consapevolezza che nelle tradizionali, patriarcali società mediterranee e del sudest d'Europa una donna stuprata era considerata ancora come una donna "traviata", e che i concetti di "onore" e "vergogna" le avrebbero impedito di essere di nuovo accettata dal gruppo, specialmente nelle vesti di moglie e madre³⁶. Associato alla visione che gli sciovinisti serbi avevano dell'Islam, tale ragionamento sembrava assolutamente in linea con gli scopi della pulizia etnica. Vedremo in seguito se, e in quale misura, questo si avverò.

Beverly Allen, dopo aver raccolto e analizzato le testimonianze delle sopravvissute, ha individuato tre tipologie di stupro di guerra in Bosnia:

(1) Četniks or other irregular forces enter a Bosnian-Herzegovinian or Croatian village, take several women of varying ages from their homes, rape them in public view, and depart. The news of this atrocious event spreads rapidly throughout the village. Several days later, regular Bosnian Serb soldiers or Serbs from the Yugoslav Army arrive and offer the now-terrified residents safe passage out of the village on the condition that they never return. [...]

(2) Bosnian-Herzegovinian and Croatian persons being held in Serb concentration camps are chosen at random to be raped, often as part of torture preceding death;

³² Giuseppe Zaccaria, *Noi, Criminali di Guerra: Storie Vere Dalla Ex-Jugoslavia*, Baldini & Castoldi, Milano 1994, pp. 127-128.

³³ *Ivi*, p. 130.

³⁴ Michael Anthony Sells, *The Bridge Betrayed*, cit., p. 22.

³⁵ Si veda ad esempio il caso dell'artista serbo Milić Stanković, il quale affermò che per una donna serba era necessario dare alla luce un figlio ogni nove mesi (in caso contrario, si sarebbe provveduto a "consegnarla ai mujahedden arabi") o dei preti ortodossi che iniziarono a consegnare medaglie alle donne serbe a seconda del numero di figli che partorivano. Cigar, *Genocide in Bosnia*, cit., p. 80.

³⁶ Michael Anthony Sells, *The Bridge Betrayed*, cit., p. 22.

(3) Serb, Bosnian Serb, and Croatian Serb soldiers and the militias and irregular forces known as Četniks arrest Bosnian-Herzegovinian and Croatian women, imprison them in a rape/death camp, and rape them systematically for extended periods of time³⁷.

In molti casi la vittima veniva simbolicamente stuprata davanti ai famigliari; spesso veniva direttamente uccisa dopo l'atto. Altre volte, vedeva i propri figli assassinati davanti ai propri occhi³⁸. Non c'erano limiti di età per quanto riguardava la scelta delle vittime: venivano stuprate bambine di quattro anni³⁹, come donne anziane. Testimonianze parlano anche di ragazze disabili violentate e uccise⁴⁰.

Ciò su cui bisogna concentrarsi è quanto gli stupri, assieme alle altre torture e pratiche inflitte alle donne, fossero intrisi di simbologia nazionalista e anti-islamica. Si iniziava con gli epiteti negativi: *ustasha* per le donne croate e cattoliche e "puttana turca" per le musulmane. La sopravvissuta croato-musulmana citata poc'anzi ha raccontato di come, durante la violenza, le venne detto che sarebbe stata violentata "cinque volte" perché era croata e "altre cinque" perché era musulmana⁴¹. Oltre a spegnere le sigarette sulla pelle delle prigioniere e infilare bottiglie e canne di pistole nei genitali⁴², l'amputazione era una pratica comune: dopo aver tagliato i seni della vittima, le venivano rimossi il mignolo e l'anulare della mano destra affinché l'arto rimanesse in un perpetuo saluto nazionalista serbo⁴³. Altri abusi non erano di natura fisica ma avevano come obiettivo il denigrare le donne e la loro religione: alcune donne dovettero urinare sul Corano e cantare canzoni nazionaliste serbe⁴⁴, altre dovettero baciare la croce ortodossa e farsi il segno ("Ora hai cambiato religione, ora sei una serba", venne detto a una sopravvissuta)⁴⁵.

Le sopravvissute ai campi di concentramento e stupro hanno fatto riferimento al cosiddetto rituale delle "lenzuola insanguinate", per cui le donne venivano stuprate sugli stessi stracci che avevano usato per pulire le stanze in cui erano stati torturati prigionieri maschi⁴⁶.

Un altro elemento di grande importanza, a cui si è peraltro accennato nel secondo documento riportato prima, è quello della gravidanza forzata. Un

³⁷ Beverly Allen, *Rape Warfare*, cit., pp. 62-63.

³⁸ Vedi la testimonianza di una sopravvissuta, metà bosniaca e metà croata, che racconta come uno dei suoi gemelli venne decapitato fra le sue braccia. In Catharine A. MacKinnon, *Turning Rape into Pornography: Postmodern Genocide*, in Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape*, cit., p. 75.

³⁹ Vedi il caso di Samira, in Elena Doni - Chiara Valentini, *L'Arma dello Stupro: voci di donne della Bosnia*, La Luna, Palermo 1993, p. 113.

⁴⁰ A Višegrad circa trecento ragazze vennero prese da un ospedale, stuprate e costrette a camminare in un campo minato, dove incontrarono la propria morte. In Ehlimana Pašić, *Violentate. Lo stupro etnico in Bosnia-Erzegovina*, Armando Editore, Roma 1993, p. 59.

⁴¹ Catharine A. MacKinnon, *Turning Rape Into Pornography*, in Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape*, cit., p. 75.

⁴² Testimonianza di Kadira, in Alexandra Stiglmayer, *The Rapes in Bosnia-Herzegovina*, in Alexandra Stiglmayer (a cura di), *Mass Rape*, cit., p. 118.

⁴³ Beverly Allen, *Rape Warfare*, cit., p. 79.

⁴⁴ Testimonianza di Kadira in Alexandra Stiglmayer, *Rapes in Bosnia-Herzegovina*, cit., pp. 118-119.

⁴⁵ Testimonianza di Hasiba in Alexandra Stiglmayer, *Rapes in Bosnia-Herzegovina*, cit., p. 128.

⁴⁶ Beverly Allen, *Rape Warfare*, cit., pp. 84-86.

linguaggio simbolico veniva utilizzato anche direttamente durante la violenza: le sopravvissute hanno raccontato di aver sentito gridare “morte allo sperma turco”, e di come sarebbero state “inseminate con il superiore sperma serbo” per avere “piccoli cetnici”⁴⁷. Inoltre, venivano fatti minuziosi controlli fino alla fine della gravidanza per accettarsi che la donna non abortisse⁴⁸.

Tutto ciò potrebbe sembrare, almeno in senso stretto, una contraddizione: perché inseminare una donna musulmana se lo scopo era l’annichilimento del suo popolo? Al contrario, tale pratica è perfettamente allineata con lo scopo della pulizia etnica se la donna viene considerata solo come mero “contenitore del seme maschile”⁴⁹. La gravidanza forzata funziona perfettamente come strumento di pulizia etnica se accoppiata a una concezione biologicamente razziale della genetica e della vita umana in senso lato, in virtù della quale si dà per certo che il nascituro verrà visto come un “prodotto degenerato”: l’adozione da parte dei nazionalisti serbi di questa visione fu la vittoria dell’ideologia nazista secondo la quale “la cultura è genetica”⁵⁰.

Oltre a ciò, la massima aspirazione non era forse tanto l’eliminazione fisica della donna musulmana quanto la sua morte interiore: dopo la violenza carnale e l’essere costretta a portare in grembo il frutto di tanto odio, la volontà di procreare, avere rapporti, e in generale di vivere, sarebbe scomparsa per essere rimpiazzata da un trauma permanente. Rinnegata dalla famiglia e dalla comunità (sempre nell’ottica dei violentatori), la donna avrebbe portato per sempre i segni dell’umiliazione sua e del suo popolo.

Ogni conflitto armato ha sempre trascinato seco saccheggi, stupri e altre violenze: un altro esempio di stupro di massa in tempo in guerra è quello delle *comfort women*. Ma non in tutti i casi di stupro di guerra il fattore etnico ha avuto tale rilevanza. Si può affermare che gli stupri di massa in Bosnia-Erzegovina furono il risultato di una combinazione di gingoismo e misoginia: “In Bosnia-Herzegovina a war is being waged against women. Not because they are women, but because they are Muslim, Croatian, or Serbian women. Yet because they are women, men are using against them their most effective weapon: rape”⁵¹.

I report dei commissari speciali delle Nazioni Unite hanno anch’essi sottolineato l’importanza dell’appartenenza etnico-religiosa:

251. Rape has been reported to have been committed by all sides to the conflict. However, the largest number of reported victims have been Bosnian Muslims, and the largest number of

⁴⁷ Testimonianze di Mirsada, Azra e Ifeta, in Alexandra Stiglmayer, *Rapes in Bosnia-Herzegovina*, cit., p. 109; 118.

⁴⁸ Testimonianza di Kadira, in Alexandra Stiglmayer, *Rapes in Bosnia-Herzegovina*, cit., p. 119.

⁴⁹ Beverly Allen, *Rape Warfare*, cit., p. 87.

⁵⁰ Catharine A. MacKinnon, *Rape, Genocide and Women’s Human Rights*, in Alexandra Stiglmayer (a cura di), *Mass Rape*, cit., p. 192.

⁵¹ Alexandra Stiglmayer, *Rapes in Bosnia-Herzegovina*, cit., p. 84. Per conclusioni simili si veda anche Beverly Allen, *Rape Warfare*, cit., p. 177; Catharine A. MacKinnon, *Turning Rape into Pornography*, cit., p. 75; Inger Skjelsbaek, *The Political Psychology of War Rape: Studies From Bosnia-Herzegovina*, Routledge, London-New York 2012, p. 52.

alleged perpetrators have been Bosnian Serbs. There are few reports of rape and sexual assault between members of the same ethnic group⁵².

Si veda anche il report di Tadeusz Mazowiecki, del 30 giugno 1993, intitolato “Rape and abuse of women in the territory of the former Yugoslavia” (E/CN.4/1994/5):

1. Rape of women, including minors, has been increasingly documented as an outrageous practice occurring on a large scale during the conflicts in Croatia and in Bosnia-Herzegovina. Such practices are being carried out in the context of ethnic cleansing [...]⁵³.

Nonostante l’evidenza, diverse autrici e studiosi non si sono trovate d’accordo con il termine “genocidal rape”. Una di queste fu niente di meno che Susan Brownmiller che nel 1992, pur ammettendo che la Serbia si era macchiata del crimine di aggressione, scrisse che nel caso degli stupri di massa in Bosnia-Erzegovina si trattava di un problema di “identità maschile” piuttosto che di identità etnico-religiosa e che non c’era niente di “inedito”⁵⁴. Di un parere simile fu la docente di legge Rhonda Copelon, la quale affermò che utilizzando il termine “genocidal rape” si sarebbe rischiato di rendere la questione dello stupro “invisibile”⁵⁵.

Personalmente trovo problematica l’apparente impossibilità di ragionare fuori dalle categorie di “religione-etnia” e “gender”, ignorando come i due aspetti siano spesso e volentieri legati. Questa fu anche l’osservazione di Catharine MacKinnon:

What is done to women is either too specific to women to be seen as human or too generic to human beings to be seen as specific to women. Atrocities committed against women are either too human to fit the notion of female or too female to fit the notion of human. “Human and female” are mutually exclusive by definition: you cannot be a woman and a human being at the same time⁵⁶.

La misoginia e il patriarcato non sono sufficienti per spiegare la pratica degli stupri di massa, specialmente se consideriamo come le violenze furono di natura sia *intragender* che *intergender*: oltre al classico caso di violenza su donne perpetrata da uomini, ci furono casi di violenza femminile su altre donne⁵⁷, violenza da parte di donne su uomini⁵⁸, e violenza maschile su altri uomini; si stima che furono infatti all’incirca 3.000 i casi di violenza sessuale a danno di uomini e

⁵² Bassiouni Report (S/1994/674), 27 maggio 1994, consultabile all’indirizzo www.icty.org.

⁵³ E/CN.4/1994/5, consultabile all’indirizzo documents-dds-ny.un.org.

⁵⁴ Susan Brownmiller, *Making Female Bodies the Battlefield*, in Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape*, cit., pp. 180-181.

⁵⁵ Rhonda Copelon, *Surfacing Gender: Reconceptualizing Crimes Against Women in Time of War*, in Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape*, cit., p. 198.

⁵⁶ Catharine A. MacKinnon, *Rape, Genocide, and Women’s Human Rights*, in Alexandra Stiglmayer, *Mass Rapes*, cit., p. 184.

⁵⁷ Vedi il caso di una prostituta serba e della figlia che nella città di Brčko gestivano un bordello in cui ragazze musulmane rapite erano costrette a prostituirsi, in Doni - Valentini, *L’arma dello stupro*, cit., p. 41.

⁵⁸ Vedi il caso delle sorelle Marina e Gordana Grubišić appartenenti alle milizie croate, le quali in un campo di concentramento a Mostar costringevano uomini ad abusare sessualmente gli uni degli altri, in Doni - Valentini, *L’arma dello stupro*, cit., p. 53.

ragazzi⁵⁹. Se alcune femministe affermano quindi che considerare il nazionalismo come il problema centrale distolga l'attenzione dalle questioni di genere, corrono il rischio di distogliere l'attenzione dal problema del nazionalismo (una forza a cui non si mostrarono impermeabili nemmeno molte donne) quando descrivono gli stupri di massa solo come il risultato della misoginia.

Nel mio stesso ambiente accademico mi è stato fatto notare che usare il termine "genocidal rape" può essere pericoloso in quanto ammetterebbe, seppur implicitamente, che i nazionalisti e gli stupratori abbiano raggiunto il proprio obiettivo; pur non considerando questa osservazione sbagliata, credo che, per rispetto nei confronti delle vittime e delle sopravvissute, nonché per motivi di onestà storica e intellettuale, sia necessario prendere atto delle motivazioni stesse della pulizia etnica: utilizzare tale termine equivale quindi a comprendere le motivazioni dietro agli stupri di massa, affinché ciò non accada più, e affinché i responsabili vengano perseguiti e condannati.

I perpetratori

"Men who rape in war are ordinary Joes, made unordinary by entry into the most exclusive male-only club in the world. Victory in arms brings group power undreamed of in civilian life."⁶⁰ Le parole scritte da Susan Brownmiller si possono applicare anche al caso degli stupratori serbi, i quali la maggior parte delle volte si rivelavano essere amici, vicini, ex compagni di scuola delle vittime (fatto che avrebbe permesso a molte di quest'ultime di riconoscere i propri aguzzini e di portarli davanti a un tribunale a conflitto concluso). Per capire meglio le motivazioni dietro alla pratica dello stupro etnico, è utile analizzare le testimonianze dirette dei perpetratori.

Quella più nota è del miliziano serbo Borislav Herak il quale nel 1993, all'età di ventidue anni, fu catturato dall'esercito bosniaco. George Rodrigue del *Dallas Morning News* intervistò Herak quello stesso anno:

B: We had an order to go to Restaurant Sonja in Vogošća. We were told that we were going to rape girls there.

G: Who told you this?

B: My captain. The commander of our unit. So as to increase the morale of our fighters.

G: What would have happened to you if you had not?

B: They would have sent me to the worst front line in Trebinje in Herzegovina, or sent me to jail.

[...]

B: They [le ragazze, ndr] were young, twenty to twenty-five years. They were looking normal clothes on them. They hadn't any bruises on them.

G: Did they look well fed or hungry?

⁵⁹ Maja Garaca Djurdjevic, *Wartime Rapes of Men Remains Taboo in Bosnia*, Balkan Transitional Justice, 18 maggio 2017, consultato il 21 settembre 2017, consultabile all'URL <http://www.balkaninsight.com/en/article/male-victims-of-war-related-sexual-abuse-shunned-in-bosnia-05-18-2017-1/1455/4>.

⁶⁰ Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape*, Fawcett Columbine, New York, 1975, p. 32.

B: I didn't notice.
 G: What happened next?
 B: I know that they were killed afterward.
 [...]
 G: You were all in the room when she [Amara, la prima ragazza, ndr] was raped?
 B: Yes.
 G: Didn't it seem strange to you?
 B: Just a little bit.
 [...]
 G: Did you feel good about this, or guilty?
 B: I felt guilty. But I didn't want to say anything or to show it to the others.
 [...]
 B: I thought that what they were going to do was bad.
 [...]
 G: When you killed this young girl [Sumbula, la terza vittima, ndr] you had just finished raping, what were you thinking?
 B: I can't remember. It was a long time ago.
 G: I'm sorry, but I cannot believe that you didn't remember. How many unarmed women have you shot in the back?
 B: Three.
 G: Do you remember what you were thinking while you shot any of them?
 B: I knew that those were my orders. I knew I had to obey the orders.
 [...]
 G: Let me ask you this. You have heard a lot of propaganda about how the Serbs are in danger and the Muslims want to slaughter them. Did you believe this?
 B: Yes, I believed it. I had been told that in Sarajevo terrible things are going on. That they have prisons and whorehouses. That they rape little girls from five to seven years. That they throw babies and women to the lions in the Sarajevo zoo.
 G: Now you grew up here, right? You had Muslim friends.
 B: Yes. My brother-in-law is a Muslim.
 G: Now before the war started would you have ever believed that Muslims could do such things?
 B: No.
 G: Had a Muslim ever hurt you in any way?
 B: No. No. They only helped me. They were helping me all the time. [...]
 G: So how did you come to believe this propaganda about the Muslims?
 B: I don't know.
 [...]
 G: What will happen to you now?
 B: They will kill me.
 G: Is that fair?
 B: I guess so. Depends on the court.
 G: Do you want to live?
 B: I do not know⁶¹.

Un altro giovane serbo, Cvijetin Maksimović, fu catturato dalle forze croate nel 1992, e nella propria testimonianza riportò come i miliziani serbi l'avevano costretto a uccidere e stuprare civili nella zona di Brčko, nella Bosnia settentrionale, più specificatamente nel campo di concentramento di Luka. Raccontò di come, pur non volendo compiere tali atti, i suoi commilitoni minacciarono di

⁶¹ L'intera intervista può essere letta in Alexandra Stiglmayer, *The Rapes in Bosnia-Herzegovina*, cit., pp.148-150. Un'altra intervista con Herak, intitolata *Confessions of a Serb Monster*, può essere consultata all'indirizzo web www.youtube.com/watch?v=wukeupQk4eQ.

ucciderlo se non lo avesse fatto, insultandolo per non essere “un vero serbo” e “abbastanza uomo”⁶². Lo stupro quindi venivano considerato come un’asserzione di mascolinità e di “serbietà”. Maksimović specificò anche che lo scopo degli stupri era quello di terrorizzare e allontanare dal territorio i civili, nonché di insegnare i soldati “ad odiare”. Il motivo per cui decise di testimoniare fu, secondo le sue parole, perché “credeva in Dio” e che ciò che aveva fatto era sbagliato⁶³.

Maksimović fu catturato assieme all’amico Slobodan Panić, il quale diede un resoconto simile. Anch’egli, secondo la sua testimonianza, fu minacciato di essere ucciso se non avesse sgozzato e stuprato civili: “I didn’t feel anything while I was doing it, it was only a little, each one [delle donne, ndr] a little bit, I didn’t come”.⁶⁴ Aggiunse che si sentiva colpevole e che avrebbe voluto morire piuttosto che commettere tali atrocità⁶⁵. Molte di queste affermazioni, come si può facilmente intuire, non furono molto diverse da quelle offerte dagli ufficiali nazisti durante i processi di Norimberga: l’aver dovuto “seguire gli ordini” fu utilizzato anche in questo caso come giustificazione per le efferatezze commesse.

Bisogna tuttavia ricordare che le donne musulmane non furono torturate solo dai soldati serbi e croati, ma anche da coloro che avrebbero dovuto proteggerle: soldati della missione UNPROFOR venivano spesso visti in bordelli controllati dai miliziani e in cui donne bosniache venivano costrette a prostituirsi⁶⁶. Una sopravvissuta ha testimoniato sul fatto di essere stata costretta a spendere diverse notti con il generale maggiore Lewis MacKenzie (capo delle forze NATO a Sarajevo nel 1992), mentre soldati serbi tenevano chiuso l’ingresso, pur di poter rivedere il proprio figlio⁶⁷.

La vita delle sopravvissute e la società bosniaca

Non è difficile immaginare le condizioni fisiche e psicologiche in cui si ritrovarono le sopravvissute dopo essersi liberate dalle mani degli aggressori. Per quanto riguarda i segni di natura fisica, la dottoressa Dragica Kozarić-Kovačić, all’epoca del conflitto direttrice del dipartimento di psichiatria dell’ospedale Vrapče di Zagabria, ha parlato di politrauma riferendosi alle conseguenze delle torture: infezioni vaginali e rettali, amputazioni, ustioni, incisioni, danni al cavo orale provocati da violenza orale, etc⁶⁸.

La conseguenza psicologica più ovvia fu la presenza nella maggior parte delle sopravvissute della sindrome da stress post-traumatico, la quale ha comportato

⁶² Alexandra Stiglmayer, *The Rapes in Bosnia-Herzegovina*, cit., pp. 156-157.

⁶³ *Ivi*, p. 158.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Per le testimonianze di Maksimović e Panić vedi anche Ehlimana Pašić, *Violentate. Lo stupro etnico* cit., pp. 51-54.

⁶⁶ Beverly Allen, *Rape Warfare*, cit., pp. 66-67.

⁶⁷ La testimonianza si può trovare in Irfan Ajanović (a cura di), *Molila Sam ih da Me Ubiju: Zločin nad Ženom Bosne i Hercegovine*, Savez logoraša Bosne i Hercegovine, Centar za istraživanje i dokumentaciju, Grin, Gračanica 1999, pp. 187-188.

⁶⁸ Beverly Allen, *Rape Warfare*, cit., pp. 78-79.

ansia, pensieri suicidi, depressione, eccetera⁶⁹. Tuttavia bisogna ricordare che l'intensità di tali sintomi è dipesa da una grande varietà di fattori, fra cui la personalità della vittima, la sua precedente vita sessuale, la struttura socio-religiosa da cui proviene, la tipologia di stupro, il rapporto tra la vittima e lo stupratore, le conseguenze dello stupro (ad esempio la gravidanza), la reazione della famiglia e delle persone attorno a lei, e la terapia usata⁷⁰. L'avversione al sesso fu un elemento comune a molte sopravvissute: donne che erano state sposate prima della violenza iniziarono ad evitare il marito mentre quelle che avevano avuto esperienze sessuali limitate o inesistenti iniziarono ad evitare gli uomini (specialmente quelli in uniforme) in generale⁷¹.

Comune era il senso di vergogna e di colpa, specialmente tra le donne che provenivano da ambienti rurali, conservatori e patriarcali in cui il senso dell'“onore femminile” era ancora ben ancorato al tabù sulla sessualità. Ciò comportò, da parte di queste sopravvissute, il silenzio su ciò che era loro successo; di conseguenza, il numero esatto delle vittime di stupro etnico durante la guerra in Bosnia-Erzegovina è ancora ignoto (si stima che i casi di stupro furono tra i 50.000 e i 60.000)⁷². Sarebbe improprio e scorretto, tuttavia, affermare che il silenzio fu un fenomeno generalizzato, e che l'intera società bosniaca stigmatizzò le vittime: molte donne che avevano subito abusi iniziarono a testimoniare da subito nei campi profughi in Croazia, molte altre continuano a testimoniare contro i propri aguzzini nei tribunali anche al giorno d'oggi.

Si veda ad esempio la testimonianza di Danira:

My husband is very supportive. When we met for the first time, he said to me, 'Do not tell me. I know everything.' He knew when they took me to the concentration camp what would happen to me...[...] I know two women who do not talk about what happened to them because they are ashamed, and they have not told their husbands. [...] I am not ashamed. It did not happen from my will, and everybody knows it⁷³.

Un altro punto da tenere presente è il seguente: essendo lo stupro etnico di massa parte di un'operazione di genocidio in cui venivano colpiti civili di ambedue i sessi e di tutte le età, si creò un senso di solidarietà fra uomini e donne che avevano subito violenze che cementò l'appartenenza a un determinato gruppo etnico e nazionale, per cui le tradizionali differenze di genere venivano a sbiadire⁷⁴.

In aggiunta, come ha scritto Allen: “There is often no community reaction and no family reaction whatsoever because there is quite simply no more community

⁶⁹ Mladen Lončar - Vesna Medved - Nikolina Jovanović - Ljubomir Hotujac, *Psychological Consequences of Rape on Women in 1991-1995 War in Croatia and Bosnia and Herzegovina*, in “Croatian Medical Journal”, 2006, pp. 67-75 (www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2080379).

⁷⁰ Vera Folnegović Šmalc, *Psychiatric Aspects of the Rapes in the War against the Republics of Croatia and Bosnia-Herzegovina*, in Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape*, cit., p. 177.

⁷¹ Testimonianze di Ceca ed Emila, in Inger Skjelsbaek, *The Political Psychology of War Rape*, cit., pp. 41-42.

⁷² <http://www.womenundersiegeproject.org/conflicts/profile/bosnia>.

⁷³ Inger Skjelsbaek, *The Political Psychology of War Rape*, cit., p. 32.

⁷⁴ *Ivi*, p. 34.

and no more family to react. The towns have been destroyed. The families have been slaughtered. The rape survivors are 'going back' nowhere'⁷⁵.

Interessante a questo proposito è anche analizzare l'atteggiamento che assunse il Concilio Islamico della Bosnia-Erzegovina, le cui fatwa, rigettando l'idea di "donna disonorata", incoraggiavano l'intera comunità a sostenere le sopravvissute e i bambini nati da stupri⁷⁶. Se consideriamo anche che le donne vittime di stupro vennero parificate a eroi di guerra o martiri⁷⁷, il superamento da parte della società bosniaca di determinati tabù diventa più semplice da comprendere.

Per quanto riguarda l'aspetto della gravidanza forzata, non tutte le donne reagirono allo stesso modo. Il rigetto del figlio era frequente, con donne che tentavano di suicidarsi o abortire anche dopo il primo trimestre; nel caso in cui la gravidanza fosse portata a termine, si optava per l'adozione. Gli psicologi hanno spiegato questa tendenza non solo in termini di trauma, ma anche in termini di adozione da parte della vittima della logica dell'aguzzino, cioè il credere che il neonato fosse effettivamente il "clone" del proprio stupratore⁷⁸. Questo fu il caso di una sopravvissuta di nome Melisa che, durante un'intervista, si riferì al bambino che portava in grembo come *alla cosa*: "Where I come from, everybody, my husband, my daughter, the whole town, everybody would think of the kid as filth. He'd [suo marito, ndr] never take me back again if he knew what happened"⁷⁹.

Ci furono ovviamente molti casi in cui le sopravvissute decisero di tenere e allevare il bambino, considerandolo a tutti effetti il proprio figlio⁸⁰.

Trattandosi di esperienze simili e allo stesso tempo differenziate in modo significativo fra di loro, è naturale che le stesse vite che le sopravvissute conducono al giorno d'oggi non siano identiche. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, si tratta di situazioni complesse: si tratta soprattutto di donne che hanno perso tutto o quasi (casa, famiglia, lavoro), e che spesso conducono vite (in Bosnia o all'estero, dove sono state accettate come rifugiate) emarginate.

L'organizzazione più importante che sostiene le sopravvissute in patria è la ONG *Žena-Žrtva Rata*, "Donna-Vittima di Guerra", con sede a Sarajevo. Fondata nel 2003 da Bakira Hasečić, vittima di stupro etnico a Višegrad nel 1992, si occupa di offrire assistenza psicologica alle sopravvissute e aumentare la consapevolezza della società al riguardo⁸¹. All'associazione hanno aderito cittadini di ambedue i sessi e di tutte le religioni.

⁷⁵ Beverly Allen, *Rape Warfare*, cit., pp. 99-100.

⁷⁶ Muharem Omerdić, *The Activities of the Islamic Community in Helping and Caring for Women Victims of Crime*, in Mirsad Tokača (a cura di) *Grijež Šumje-Rizik Govora*, una collezione di report tratti dalla conferenza internazionale tenutasi a Sarajevo il 10 e 11 marzo 1999 intitolata "Violation of the Human Rights of Women in Bosnia-Herzegovina during the '92-'95 war", pp. 371-373.

⁷⁷ Inger Skjelsbaek, *The Political Psychology of War Rape*, cit., p. 99.

⁷⁸ Beverly Allen, *Rape Warfare*, cit., pp. 98-99.

⁷⁹ Alexandra Stiglmayer, *Rapes in Bosnia-Herzegovina*, cit., p. 137.

⁸⁰ Vedi ad esempio il caso di una testimone che ha deciso di non rivelare la propria identità, in Irfan Ajanović (a cura di), *Molila Sam ih da Me Ubiju*, cit., p. 341.

⁸¹ <https://www.srebrenica.org.uk/survivor-stories/bakira-hasecic>, 23 marzo 2017.

L'esperienza della guerra e del genocidio ha spinto la società bosniaca a rivisitare la propria concezione dello stupro, sia di massa che non, come ha spiegato un'operatrice sanitaria:

It is maybe the point that we are more aware of the rape as a crime. Before, the woman would have to keep her mouth shut. The background story is that she caused it in this way or another [...] by wearing specific clothes. Now, more and more people think that she should be allowed to wear what she wants. And now we talk about the issue for the first time in the history of this country. And many women are now aware that no one has the right to rape them. Most are aware that they should talk about it and make it visible⁸².

Le lente ruote della giustizia

Durante l'aggressione alla Bosnia-Erzegovina azioni legali vennero intraprese subito, grazie sia al coraggio delle sopravvissute che alla dedizione che le stesse autorità del Paese dimostrarono verso la questione: "Until Bosnia-Herzegovina went to the International Court of Justice and sued Serbia for genocide, including rape, no one did a thing. In doing so, Bosnia-Herzegovina is standing up for women in a way that no state ever has"⁸³.

Muhamed Sacirbey, rappresentante della Bosnia-Erzegovina alle Nazioni Unite, concentrò l'attenzione sull'argomento nel suo discorso del 30 agosto 1993:

The last time I spoke before this Council, the Republic of Bosnia and Herzegovina was told [...] that its right to obtain defensive weapons and fully exercise self-defense would pose a threat to the UN forces in my country and would prolong the war. [...] The legal absurdity and moral degradation of this argument can only be compared to a policeman being instructed not to interpret a gang rape because, after resisting, the victim is finally ready to coolly submit to the inevitable. Under this theory, the most heinous of crimes, a gang rape, becomes an act of seduction. Excuse me, Bosnia and Herzegovina is being gang raped. [...] I do not lightly apply the analogy of a gang rape to the plight of the republic of Bosnia-Herzegovina. As we know, systematic rape has been one of the weapons of this aggression against the Bosnian women in particular⁸⁴.

Quando si parla del perseguimento di criminali di guerra, il Tribunale Penale Internazionale per la ex-Yugoslavia (ICTY), istituito nel maggio 1993 all'Aia dalla risoluzione 827 del Consiglio di Sicurezza, è senza dubbio l'organo a cui si fa principalmente riferimento. Fino ad ora, 161 individui sono stati portati davanti alla corte. Fra i casi più importanti si ricordano Slobodan Milošević, Radovan Karadžić, Ratko Mladić, Biljana Plavšić.

L'importanza dell'ICTY risiede nella sua natura senza precedenti:

[...] the Tribunal was among the first courts of its kind to bring explicit charges of wartime sexual violence, and to define gender crimes such as rape and sexual enslavement under

⁸² Inger Skjelsbaek, *The Political Psychology of War Rape*, cit., pp. 105-106.

⁸³ Catharine A. MacKinnon, *Rape, Genocide, and Women's Human Rights*, in Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape*, cit., p. 194.

⁸⁴ In Stjepan G. Meštrović, *The Balkanization of the West: The Confluence of Postmodernism and Postcommunism*, Routledge, London-New York 2005, p. XI. È da notare come la metafora usata da Sacirbey ricordi quella dello "stupro del Belgio" utilizzata durante la Prima Guerra Mondiale: l'attacco alle donne di una specifica nazionalità veniva vista come un attacco all'intera nazione.

customary law. The ICTY was also the first international criminal tribunal to enter convictions for rape as a form of torture and for sexual enslavement as crime against humanity, as well as the first international tribunal based in Europe to pass convictions for rape as a crime against humanity [...]⁸⁵.

Oltre a ciò, “beyond precedent, the voices of the victims have been heard in the structuring of the new tribunal. [...] The issue of accountability to victims has been raised here formally for the first time”⁸⁶.

Fino ad oggi, 78 individui, il 48% dei 161 portati di fronte al Tribunale, sono stati accusati di crimini di violenza sessuale; 32 sono stati dichiarati colpevoli⁸⁷. Fra i casi più importanti ricordiamo:

- Duško Tadić: il primo processo in una corte penale internazionale per crimini di guerra di natura sessuale⁸⁸. Fu anche fra i primi processi per violenza sessuale commessa a danno di uomini.
- Mucić *et al.*: lo stupro viene riconosciuto come forma di tortura.
- Anto Furundžija: il primo caso all’ICTY a concentrarsi completamente sulla violenza sessuale; lo stupro viene riconosciuto anche come violazione delle leggi di guerra e come strumento di genocidio.⁸⁹
- Kunarac *et al.*: la schiavitù sessuale viene inserita nella definizione di schiavitù come crimine contro l’umanità.
- Radislav Krstić: viene affermato il legame tra stupro di massa e pulizia etnica.

Un altro caso degno di nota è quello di donne bosniache e croate che all’inizio degli anni Novanta accusarono Radovan Karadžić presso una corte degli Stati Uniti di aver pianificato gli stupro di massa come strumento di genocidio (*Kadić v. Karadžić* 70 F.3d 232). 745 milioni di dollari vennero risarciti alle donne che vennero riconosciute come vittime, con Karadžić condannato in absentia⁹⁰.

Per quanto riguarda la Bosnia-Erzegovina nello specifico, nel 2005 venne istituita nella Corte bosniaca la Camera per Crimini di Guerra. Fu solo nel 2015 che la Corte ordinò il risarcimento monetario per una delle vittime, provvedimento che fino ad allora era stato bloccato dai leader serbo-bosniaci⁹¹.

Fino ad ora, i casi di ordine di risarcimento sono stati tre, ma nessuna delle donne ha ricevuto ancora alcuna somma di denaro poiché i colpevoli non sono in possesso di somme così alte; il problema del mancato risarcimento resta irrisolto,

⁸⁵ www.icty.org/en/in-focus/crimes-sexual-violence.

⁸⁶ Catharine A. MacKinnon, *Rape, Genocide, and Women’s Human Rights*, cit., pp. 194-195.

⁸⁷ <http://www.icty.org/en/in-focus/crimes-sexual-violence/in-numbers>.

⁸⁸ <http://www.icty.org/en/in-focus/crimes-sexual-violence/landmark-cases>.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Laura Sjoberg - Caron. E. Gentry, *Mothers, Monsters, Whores: Women’s Violence in Global Politics*, Zed Books, London-New York 2007, pp. 143-144.

⁹¹ *Bosnian Court Grants Wartime Rape Victim Compensation in Landmark Ruling*, “The Guardian”, 24 giugno 2015, consultato il 28 settembre 2017, consultabile all’URL <https://www.theguardian.com/world/2015/jun/24/bosnian-court-grants-wartime-victim-compensation-landmark-ruling>.

giacché lo Stato bosniaco non sembra in grado di poter farsene carico⁹². Solo due sopravvissute sono state in grado di ricevere un risarcimento in corti cantonali e distrettuali⁹³. La giustizia non è stata garantita, e la situazione, quindi, è lontana dall'essere accettabile⁹⁴.

Finora tuttavia si è parlato di "giustizia" esclusivamente nel senso legale del termine. Ma giustizia vuole soprattutto dire rendere note le sofferenze delle vittime alla società e risarcirle almeno da un punto di vista umano, combattendo il negazionismo, il revisionismo e il nazionalismo, offrendo loro assistenza psicologica e lottare affinché il mondo sappia cosa è successo e non dimentichi. Da questo punto di vista, la solidarietà delle donne verso altre donne non è passata inosservata: "The war also made women aware that they have to rely on their own strength to defend themselves. In fact, women outnumbered men in antiwar movements and in civic initiatives across the region"⁹⁵.

A questo proposito, una delle organizzazioni più attive è quella delle Donne in Nero di Belgrado (*Žene u Crnom*), fondata nel 1991. L'associazione si autodefinisce, ed è femminista, non solo per il suo carattere anti-nazionalista e anti-militarista ma anche per la sua ferma opposizione al sessismo, all'omofobia e al patriarcato, e per il suo supporto al secolarismo. Le Donne in Nero hanno mostrato grande dedizione verso la Bosnia-Erzegovina, commemorando davanti al parlamento di Belgrado il genocidio di Srebrenica e visitando regolarmente la città bosniaca⁹⁶. Uno degli scopi principali dell'associazione è quello di spingere lo Stato serbo a riconoscere i crimini passati e perseguire i criminali di guerra, poiché il Paese ha sempre optato per "l'impunità" o, nel migliore dei casi, per "l'indifferenza"⁹⁷. La Serbia è una "Mecca e un rifugio sicuro per i sospettati"⁹⁸, come nel caso di Radovan Karadžić, il quale praticò la professione di psichiatra in una clinica privata di Belgrado sotto il falso nome di Dragan Dabić prima di essere arrestato nel 2008.

Un altro episodio di cui si è molto parlato è stata la lettera scritta nel 2015 dal presidente serbo Tomislav Nikolić alla regina Elisabetta in cui si esortava la regnante a convincere il governo britannico a rinunciare alla sua proposta di

⁹² Julian Borger, *Bosnia Rape Victims May Claim Compensation for the First Time*, "The Guardian", 30 giugno 2015, consultato il 28 settembre 2017 (<https://www.theguardian.com/world/2015/jun/30/bosnia-victims-compensation-landmark-ruling>).

⁹³ *Bosnian War Rape Victims Struggle for Compensation*, "Balkan Insight", 9 settembre 2016, consultato il 27 settembre 2017 (<http://www.balkaninsight.com/en/article/bosnian-war-rape-victims-struggle-for-compensation-09-09-2016>).

⁹⁴ Eleanor Rose, *Bosnia Accused of Failing Wartime Rape Victims*, "Balkan Transitional Justice", 17 marzo 2017, consultato il 22 settembre 2017 (<http://www.balkaninsight.com/en/article/bosnian-war-rape-victims-struggle-for-compensation-09-09-2016>).

⁹⁵ Jasmina Lukić, *Friendship and Caring: Women and Peace in the Former Yugoslav Countries*, in "Signs", XXXVI, 3, 2011, p. 538.

⁹⁶ Per tutte le attività dell'associazione, si consulti il sito zeneucnom.org.

⁹⁷ Tamara Kaliterna, *Ours and "Their" Perpetrators: The Past is the Reality of Serbia*, in Staša Zajović - Slavica Stojanović - Miloš Urošević (a cura di), *Women for Peace*, Donne in Nero, Belgrado 2013, p. 212.

⁹⁸ *Ivi*, p. 216.

risoluzione al Consiglio di Sicurezza della Nazioni Unite (risoluzione tramite la quale si condannava ogni negazione del genocidio di Srebrenica, ma che fu bloccata dal veto della Russia), secondo l'argomentazione che tutto ciò avrebbe riaperto "vecchie ferite" riguardo ad eventi che "tutti volevano dimenticare"⁹⁹.

Revisionismo e negazionismo rappresentano ancor'oggi due problemi molto gravi. Le stesse Donne in Nero sono state oggetto di attacchi sia verbali che fisici da parte di propri connazionali; nel luglio 2014, ad esempio, mentre marciavano verso Srebrenica, vennero assalite da dei giovani ultranazionalisti a Valjevo, non lontano dal confine bosniaco¹⁰⁰. Il problema più rilevante rimane il fatto che il negazionismo e la celebrazione di criminali di guerra serbi sia paradossalmente più forte nella Republika Srpska (la "Repubblica Serba", una delle due entità a livello federativo in cui venne divisa la Bosnia-Erzegovina con gli accordi di Dayton, abitata per la quasi totalità da serbo-bosniaci) che nella Serbia vera e propria. Esempi includono la dedica, in un dormitorio studentesco a Pale, vicino a Sarajevo, al criminale di guerra Radovan Karadžić¹⁰¹, e le manifestazioni di gruppi neonazisti in città che durante la guerra vennero "ripulite" da musulmani¹⁰².

A questo proposito risultano oltremodo interessanti una serie di questionari commissionati dal Centro per i Diritti Umani di Belgrado (Belgrade Center for Human Rights, BCHR) e dall'OSCE per l'investigazione sulla percezione della guerra nei territori della ex Jugoslavia. Per quanto riguarda l'attività dell'ICTY, l'opinione su questa è per la maggior parte negativa in Croazia, Serbia, nella Republika Srpska, e per la maggior parte positiva in Bosnia-Erzegovina; nello specifico, le motivazioni di ciò sono le seguenti: "Croats dislike the ICTY because they think the ICTY is biased against Croats, while Serbs dislike it because they think is biased against Serbs; [...] The only exception is the (mostly Bosniak) Federation respondents, where the main reason for negative attitudes toward the ICTY is that it is slow and does not do its work efficiently and well"¹⁰³.

Per quanto riguarda l'opinione sulle vittime e sui perpetratori, il 74% dei serbi è dell'idea che furono i serbi a essere le principali vittime e il 5% crede che furono essi a essere i principali perpetratori¹⁰⁴. Si nota una frattura nella risposta alla stessa

⁹⁹ Ivana Nikolić, *Serbian President Appeals to British Queen Over Srebrenica*, "Balkan Transitional Justice", 7 luglio 2015, consultato il 15 settembre 2017 (<http://www.balkaninsight.com/en/article/serbia-s-president-calls-england-queen-to-pull-back-resolution/1422/2>).

¹⁰⁰ *Valjevo: Privedeno 11 Osoba Zbog Napada na Aktiviste*, "Al Jazeera Balkans", 9 luglio 2014, consultato il 28 settembre 2017 (<http://balkans.aljazeera.net/vijesti/valjevo-privedeno-11-osoba-zbog-napada-na-aktiviste>). Per un video dell'accaduto si consulti il link www.youtube.com/watch?v=sJKm5f_64RU.

¹⁰¹ *Student Dorm Named After War Crimes Suspect Radovan Karadžić*, "The Guardian", 21 marzo 2016, consultato il 25 settembre 2017 (<https://www.theguardian.com/world/2016/mar/21/student-dorm-named-after-war-crimes-suspect-radovan-karadzic>).

¹⁰² *Četnici se Danas Okupili u Višegradu*, "Al Jazeera Balkans" 13 marzo 2016, consultato il 26 settembre 2017 (<http://balkans.aljazeera.net/vijesti/cetnici-se-danas-okupili-u-visegradu>)

¹⁰³ Marko Milanović, *The Impact of the ICTY on the Former Yugoslavia: An Anticipatory Postmortem*, in "The American Journal of International Law", CX, 2, 2016, p. 240.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 243.

domanda quando fatta in Bosnia-Erzegovina: mentre il responso dell'87% della Federazione (l'altra entità che compone il Paese, abitata per la maggior parte da musulmani e cattolici) è stato che furono i serbi i principali perpetratori, nella Republika Srpska l'opinione comune è che tutti furono responsabili allo stesso modo e che tutti furono vittime¹⁰⁵. Quando nel 2012 venne posto il quesito sul genocidio di Srebrenica, solo il 59.2% degli intervistati nella Republika Srpska rispose che lo avevano sentito nominare e solo il 34.8% credeva che fosse vero¹⁰⁶. In generale, quello che i sondaggi mostrarono fu una generale tendenza nella Republika Srpska a "sopprimere la memoria collettiva per quanto riguardava il conflitto in generale", e che la popolazione della Serbia "era più propensa ad ammettere i crimini di guerra che quella della Republika Srpska"¹⁰⁷. In conclusione, la verità rimane amara, nonostante i progressi fatti dai Paesi della ex Jugoslavia: "Denialism and revisionism are not just alive and well in the former Yugoslavia – they are thriving"¹⁰⁸.

Conclusioni

Lo stupro, spesso di massa, è stata una pratica tradizionalmente parte delle guerre. Le divisioni di genere durante i conflitti vengono esacerbate: in questo contesto, il corpo della donna viene equiparato al un territorio da occupare, e la violazione di esso è considerato come un attacco all'intera nazione.

Questi elementi tuttavia, costanti nella storia, non devono distogliere l'attenzione dal fare le opportune differenziazioni tra i vari casi. Gli stupri di massa durante l'aggressione alla Bosnia-Erzegovina (come alla Croazia) non furono un effetto collaterale del conflitto, il risultato di occupazione e saccheggi, ma bensì un elemento strategico e di importanza capitale nell'operazione di pulizia etnica e genocidio. Come abbiamo visto, nel caso della Bosnia nella pratica degli stupri si intrecciarono nazionalismo, gingoismo e ovviamente misoginia; il fatto che furono molte donne a compiere crimini di guerra (o a programmare direttamente la pulizia etnica, come nel caso di Biljana Plavšić) dimostra come in realtà il nazionalismo possa andare oltre le questioni di genere.

L'aver concentrato l'attenzione sul caso delle donne bosniache, in particolare musulmane, stuprate, torturate, schiavizzate da soldati e miliziani serbi. Ciò tuttavia non significa che efferatezze non vennero compiute da tutte le parti in causa, ma la scala e gli scopi si differenziarono grandemente: la Bosnia-Erzegovina fu l'unico dei tre Stati belligeranti a non commettere alcuna aggressione e a non sollevare pretese sul territorio altrui.

Il discorso che al giorno d'oggi sembra predominante nei Balcani è che risollevare la questione della guerra, conclusasi da più di vent'anni, porterebbe di nuovo a galla vecchi rancori e renderebbe impossibile il cammino dei territori

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 244.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 248.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 250.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 230.

verso il progresso, la stabilità e il benessere. Ma rendere giustizia alle vittime (dove per “rendere giustizia” molto spesso significa solo ricordare le loro sofferenze) non significa demonizzare intere nazioni: è piuttosto il contrario, ovvero il voler stendere un velo di silenzio su ciò che è accaduto, a minare la stabilità dei Balcani. Dato il crescente livello di negazionismo e revisionismo, è un rischio che nessuno si può permettere di intraprendere.

Hilde Domin.

Una voce esiliata torna alle sue origini

di

Silvia Alfonsi*

Abstract: The essay traces the significant phases of Hilde Domin's life as a German Jewish exile. Recognized as a great poet, she also left interesting theoretical writings on Poetics and abundant autobiographical works in prose. Following her testimonies and the in-depth biography of Marion Tauschwitz, the essay highlights the main themes in her life and writings.

L'opera di Hilde Domin (1909-2006) è assai ricca e diversificata: riconosciuta come grandissima autrice di poesie, è anche autrice di scritti teorici sulla Poetica e di abbondante prosa autobiografica¹. Ho voluto mettere in rilievo delle fasi importanti della sua formazione e alcuni passaggi della sua vita di esule ebrea tedesca, avvalendomi della preziosa e appassionata biografia di Marion Tauschwitz. Mentre alla luce delle sue stesse testimonianze, soprattutto sulla sua seconda nascita come autrice di poesie, ho cercato di chiarire cosa significano per lei la patria come luogo natio, la lingua come dimora, la poesia come auto salvataggio e oggetto di consumo, ma anche possibilità di oggettivare il mondo nominandolo in modo diverso e consentendo l'esperienza di un'altra dimensione del tempo.

‘Imperdibile esilio/lo tieni con te/ti ci infili dentro/ripiegato labirinto/deserto/da portarsi appresso’². Ho scritto in qualche momento, quando già risiedevo a Heidelberg. Patria polo opposto all'esilio? No, non è corretto: è l'esilio il polo opposto, la negazione. Non è un caso se dovendo parlare di Heimat comincio con l'esilio. Quasi fosse un surrogato di patria. [...]

* Silvia Alfonsi, dopo la maturità classica al Liceo Tito Livio di Padova (1969), si è laureata in Lingua e Letteratura tedesca a Padova con una tesi su Rilke (1975). La sua attività principale è stata l'insegnamento del tedesco nelle scuole superiori. Traduzioni pubblicate: *La storia del Mago Merlino* di Dorothea e Friedrich Schlegel, Edizioni Studio Tesi 1984; nuova edizione per Treves – Compagnia editoriale italiana 2006; *Storie di Maghrebina* di Gregor von Rezzori, Ed. Studio Tesi 1987 (premio Scanno); *Io eterno fanciullo* poesie di Egon Schiele, Ed. Studio Tesi 1990 e 1992. Per “*Concertino*” trimestrale di varia cultura, Edizioni Pananti (Firenze): cinque poesie di Else Lasker-Schüler, 31.10.1994 anno III nr.11; racconto breve di W. Borchert, 30.11.1995 anno IV nr.14/1. Da qualche tempo si occupa di poetesse ebree tedesche, tra le quali Hilde Domin.

¹ Per la bibliografia si rimanda a: in tedesco, Marion Tauschwitz, *Hilde Domin. Die Biografie. Dass ich sein kann, wie ich bin*, Palmyra Verlag, Heidelberg 2009, da p. 549 a p. 556; in tedesco e italiano, Paola Del Zoppo (a cura di), *Hilde Domin – Poesie scelte. Con l'avallo delle nuvole*, Del Vecchio Editore, Bracciano 2011, pp. 306-321.

² Hilde Domin, *Gesammelte Gedichte* (d'ora in poi GG) (*Tutte le poesie*), S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1987, 5. “*Silence and exil*” da *Fünf Ausreiseliieder* (*Cinque canti d'espatrio*), p. 257.

‘Qualcosa che a tutti illumina l’infanzia, e dove ancora nessuno è stato: patria’ – dice Bloch³. Avrebbe potuto benissimo dire ‘paradiso’. Intendendo il non poter essere scacciati, il sentirsi protetti fin dall’inizio. Il poter appartenere *aldiqua* del dubbio. [...] La prima [parola] con cui ho iniziato a parlare è stata ‘imperdibile’. L’imperdibile che è risultato così perdibile. E del quale si sa, da allora, che è a revoca”.

Così Hildegard Löwenstein, quando aveva già assunto il nome di Hilde Domin, nei suoi scritti autobiografici⁴.

Hildegard Löwenstein: la giovinezza

Nata nel 1909 a Colonia da una famiglia dell’alta borghesia ebraica laica, Hildegard si diploma al Liceo umanistico femminile Merlo-Mevissen, quindi si iscrive a Heidelberg alla Facoltà di giurisprudenza, molto probabilmente per il forte interesse alla professione del padre avvocato, al quale la scelta di quella prestigiosa università sembrava più idonea, dato che il numero degli studenti ebrei iscritti era più alto rispetto ad altre sedi. Successivamente, negli anni dal 1929 al 1932, passa alla Facoltà di filosofia iscrivendosi all’Istituto per gli studi sociali con indirizzo Teoria economica, sociologia, filosofia. Frequenta i seminari e le lezioni di Karl Jaspers e Karl Mannheim – formandosi una fede politica e poi perdendola – secondo sua affermazione. In quel periodo Hildegard si ‘equipaggia intellettualmente’ e fa sua la tesi di Mannheim: “L’uomo torna in sé quando fallisce”. Avrà modo poi di sperimentarla... Gli studi proseguono a Colonia, Bonn, Berlino: lì, alla Hasenheide, ascolta il discorso di Hitler agli studenti del 4 dicembre 1930, che le permette, grazie alla lungimiranza acquisita con la sua formazione, e al suo spirito critico, di percepire l’imminente avverarsi delle cose spaventose annunciate in *Mein Kampf*, che aveva letto.

Nel 1932 la studentessa Hildegard Löwenstein, che si era intanto iscritta all’Associazione degli studenti socialisti, conclude brillantemente a Heidelberg gli studi universitari con una laurea in Economia politica. Poco prima, ad un seminario di filosofia tenuto da Jaspers aveva incontrato Erwin Walter Palm, studente di archeologia e filologia, che diventerà suo marito. Palm proviene da una famiglia di commercianti ebrei ortodossi di Francoforte: è un piccolo uomo attraente e carismatico dal fascino malinconico, inquieto nel corpo e nell’anima. Tra i due la competizione per il predominio in campo intellettuale darà un’impronta alla loro relazione per tutta la vita, rendendoli indispensabili l’uno all’altra. Intanto i segni sempre più evidenti del passaggio alla dittatura da parte dei nazionalsocialisti inducono entrambi a scegliere l’Italia come paese favorevole al proseguimento degli studi: per Hilde a Firenze, dove nel 1935 ottiene la laurea in Scienze politiche; per Palm a Roma per completare il suo studio, dedicandosi a un importante lavoro sul mondo

³ Ernst Bloch (1885-1977), filosofo marxista, teorico dell’ateismo, pacifista. Dal 1961 ordinario di Filosofia a Tübingen. Opera più conosciuta: *Il principio della speranza* (1954-58).

⁴ Hilde Domin, *Aber die Hoffnung – Autobiographisches aus und über Deutschland. Heimat 1975*, (Ma la speranza – Scritti autobiografici da e sulla Germania.), Verlag Serie Piper, München-Zürich 1987, pp. 11-12. (La traduzione – così come tutte le seguenti di brani di prosa e di poesie – sono dell’autrice del contributo).

dell'antichità romana. L'Italia è la prima tappa del loro esilio: vi rimangono dal 1933 al 1939. Specialmente dopo il matrimonio, per il quale si decidono nel 1936, la vita a Roma "fu un periodo felice", ricorda Hilde. Vanno ad abitare di fronte al Palatino in un appartamento che era stato di Eleonora Duse "bello da emozionare [dove] una pianta centenaria di glicine si arrampicava fino al nostro terrazzino"⁵. Lei si dà da fare con lezioni private e collabora al lavoro di Palm (e continuerà a farlo anche successivamente). Ma è anche un periodo faticoso: "Obiettivamente e visto dal di fuori fu un periodaccio. Sul fronte politico ed economico. Ma solo dal di fuori". E poi: "[...] periodo felice in cui fummo costantemente spaventati", perché nel 1938 anche in Italia viene varato un sistema normativo antiebraico (il più articolato dopo quello tedesco)⁶. Tempo in cui la coppia Palm tiene nascoste nell'armadio, in un *bugigattolo* [in it. nel testo], le valigette a mano belle e pronte.

Dopo numerose e allarmate sollecitazioni, soprattutto da parte dei genitori Löwenstein, già espatriati in Inghilterra, Hilde e Erwin Walter Palm – il quale voleva ostinatamente portare a termine il suo lavoro di ricerca che prometteva di procurargli fama – con un viaggio fortunoso, passando per Parigi, raggiungono l'Inghilterra il 15 marzo 1939, mentre l'esercito tedesco marcia sulla Cecoslovacchia.

Perché Hilde e E.W.Palm si trattengono nel nuovo paese rifugio poco più di un anno soltanto? Oltre alla difficile convivenza con i genitori di lei, l'Inghilterra dopo l'entrata in guerra non offre prospettive di lavoro ai rifugiati in fuga dall'oppressione nazista. Inoltre i profughi tedeschi vengono sospettati di spionaggio, li si controlla al punto da schedarli in gruppi secondo crescente inaffidabilità, e da privarli di automobile, macchina fotografica, cannocchiale e radio⁷. I Palm e i Löwenstein grazie alle loro relazioni vengono ritenuti sufficientemente leali, ma nel giugno del 1940 cresce la paura e avanza la richiesta – lo si legge sui giornali – di internamento massiccio dei rifugiati tedeschi, subito per qualche mese anche da Eugen Löwenstein, padre di Hilde, fortunatamente risparmiato dal destino di altri, deportati in Australia. L'Inghilterra non si dimostrava più un paese accogliente e sicuro: anche per Hilde e il marito comincia la faticosissima disperata ricerca da un consolato all'altro di un visto per qualche paese fuori dall'Europa. La lista per Canada e USA era già stata chiusa e molti paesi dell'America latina accettavano solo tecnici e ingegneri, oppure richiedevano un deposito di migliaia di dollari. Restava la Repubblica Dominicana, che non imponeva condizioni onerose, sia per ragioni di politica economica -che vedevano il dittatore Trujillo a fianco degli USA- sia per l'iniziativa della figlia di lui, impegnata per motivi personali a salvare gli ebrei minacciati. Così il 25 giugno 1940 i Palm si imbarcano con gigantesche valige e numerose casse di libri sulla *Skythia* alla volta del loro nuovo rifugio "al limite del mondo":

⁵ Hilde Domin, *Gesammelte Autobiografische Schriften* (d'ora in poi GAS) (*Tutti gli scritti autobiografici*). *Fast ein Lebenslauf* (*Quasi un curriculum*), Piper Verlag, Frankfurt am Main 1992, in Marion Tauschwitz, *Hilde Domin. Die Biografie*, Palmyra Verlag, Heidelberg 2009, p. 83 ss.

⁶ Michele Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, Einaudi, Torino 2007, pp. 154 ss.

⁷ Nel suo diario Stefan Zweig annota il 30 maggio 1940: "si pone la domanda [...] come chi si sarà odiati di più, come tedeschi o come ebrei". *Tagebücher* (*Diari*), Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1984, p.461, in Marion Tauschwitz, *Hilde Domin*, cit., p.128, nota 16.

Bisogna riuscire a partire
 ed essere però come un albero:
 come se in terra restasse la radice,
 noi fissi e il paesaggio a migrare.
 Si deve trattenere il fiato
 finché il vento cala
 e l'aria straniera si mette a girarci intorno,
 finché il gioco di luce e d'ombra,
 di verde e d'azzurro,
 disegna vecchi motivi
 e siamo a casa,
 ovunque sia,
 e possiamo starcene seduti appoggiandoci,
 come fossimo alla tomba
 di nostra madre⁸.

Esilio e nascita di Hilde Domin

A Santo Domingo Hilde e E.W.Palm rimarranno fino al 1954, anno del primo viaggio di ritorno di Hilde in Germania. Sette anni dopo si stabiliranno definitivamente a Heidelberg: a Palm verrà assegnata la cattedra di Arte latinoamericana; Hilde, al terzo rientro nel suo paese d'origine è già nota autrice di poesie e si firma Hilde Domin. Gli anni d'esilio sono molto attivi: all'inizio Hilde lavora come fotografa e traduttrice, segretaria e collaboratrice del marito. Più tardi riceve un incarico di lettrice all'università. È alla morte della madre nel 1951 che Hilde Löwenstein nasce come autrice di poesie con il nuovo nome:

Nei giorni in cui diventai Hilde Domin, quando tutti questi anni di peregrinazioni di paese in paese, da un'area linguistica ad un'altra, si dimostrarono improvvisamente come una preparazione, come anni di apprendistato, io ero lettrice di tedesco all'università di Santo Domingo. La mia prima poesia terminava con questi versi: E sai un grande fiore/pallido lucente/dal mio cuore. Da allora per me scrivere è come respirare: si muore se si smette⁹.

È una seconda nascita “una partenogenesi, come il botto di un fuoco d'artificio”, che lei così descrive:

Io, Hilde Domin, sono sorprendentemente giovane. Venni al mondo appena nel 1951. Piangendo come ognuno che viene al mondo. Non fu in Germania, anche se il tedesco è la mia lingua materna. Si parlava in spagnolo e il giardino davanti a casa era pieno di palme di cocco. [...] Non appena io, Hilde Domin, apersi gli occhi gonfi di pianto, in quella casa al confine del mondo, dove crescevano il pepe e lo zucchero e gli alberi di mango, ma la rosa solo con difficoltà, e mele, frumento e betulle per niente, io orfana e profuga, mi alzai e andai a casa nella parola: “Ich richtete mir ein Zimmer ein in der Luft/unter den Akrobaten und Vögeln [Mi arredai una stanza nell'aria/tra acrobati e uccelli]”¹⁰ da dove non è possibile scacciarmi.

⁸ Hilde Domin, GG, *Ziehende Landschaft (Paesaggio in movimento)*, p. 13.

⁹ Hilde Domin, GAS, *Unter Akrobaten und Vögeln. Fast ein Lebenslauf (Tra acrobati e uccelli. Quasi un curriculum)* Piper Verlag, Frankfurt am Main 1992 in Reclams Universal Bibliothek, Stuttgart 1979, p. 3.

¹⁰ Hilde Domin, GG, *Nur eine Rose als Stütze (Solo una rosa a sostegno)*, p. 113.

La parola però era quella tedesca. Perciò attraversando il mare feci ritorno là dove la parola vive¹¹.

Mi arredo una stanza nell'aria
tra acrobati e uccelli:
il letto sul trapezio di cuore e sensi
come un nido nel vento
all'estremità del ramo.

Mi compro una coperta di morbidissima lana
di pecore pettinate con mano leggera
che al chiaro di luna
come nuvole lucenti
vagano sulla terra ferma.

Chiudo gli occhi e mi avvolgo
nel vello dei fidati animali.
Voglio sentire la sabbia sotto i piccoli zoccoli
e lo scatto del paletto
che chiude di sera la stalla.

Ma giaccio tra piume di uccelli, in alto cullata nel vuoto.
Ho il capogiro. Non mi addormento.
La mia mano
cerca un appiglio e trova
solo una rosa a sostegno¹².

La parola tedesca quindi, che vive nella terra materna (*Mutterland*) – paese delle sue origini e della sua lingua – che non viene più connotata come patria (*Vaterland*), piuttosto come paese della nascita e della lingua dell'infanzia. Così alla perdibile *Heimat* si sostituisce lo *Zuhause* della lingua:

Per me la lingua è l'imperdibile, dopo che ogni altra cosa era risultata perdibile. L'ultima di-mora non sottraibile. [...] La lingua tedesca dunque. Nelle altre lingue che parlo sono ospite. [...], la lingua tedesca è stata l'appiglio, le dobbiamo il fatto di aver potuto mantenere l'identità con noi stessi. A motivo della lingua sono anche tornata. È stata una delle forti emozioni della vita tornare a casa. [...] Forse, anzi è stato molto più emozionante dell'andarmene, al tempo. In mezzo ci fu l'esilio, il non appartenere, un'esperienza che si compie tratto per tratto, non la si vede intera davanti a sé. Soltanto procedendo ci si accorge di quanto sia intricata, in-quietante (un-heimlich) la nuova condizione. Quando vedo alla televisione i fuggiaschi, tutti quelli che camminano in colonna, quelli che si appendono anche ai velivoli per arrivare ad una tappa più avanti, so quanto è incerto l'arrivo [...]. L'ho vissuta io stessa la 'fuga permanente'¹³.

Alla fuga permanente si collega, ed è necessaria, la sfida linguistica permanente, 'odissea linguistica', lavoro di manipolazione delle parole da una lingua ad un'altra, è un "rivoltare testi come altri rivoltano vestiti". L'intensa frequentazione di testi poetici viene così evocata:

Si leggevano poesie tradotte in lingue diverse, e a voce alta [...], anche da poveri e perseguitati si passavano delle serate molto felici. [...] Seguendomi potrete condividere questa odissea

¹¹ Hilde Domin, GAS, pp. 6-7.

¹² Si veda la nota 8.

¹³ Hilde Domin, *Aber die Hoffnung*, op. cit. pp. 12, 13.

linguistica, che è stata non soltanto gioia di poter parlare e sentir parlare la propria lingua. [...] È prima di tutto la sicurezza che uno ha al contatto con la sua lingua¹⁴.

Molti anni più tardi, nel ciclo di lezioni sulla Poetica che tiene nell'anno accademico 1987-88 all'università di Francoforte – *La poesia come momento di libertà*¹⁵ – Hilde Domin torna sul ruolo determinante delle poesie per chi si trovava in paese straniero, obbligato all'esilio:

Le poesie per noi hanno sempre avuto un ruolo speciale. Mai più grande che durante il nostro esilio. Leggendo poesie ci ambientavamo un poco in ogni paese straniero, in ogni lingua estranea. Nel nostro caso inoltre succedeva che Palm traducesse le poesie che leggevamo poi in entrambe le lingue: in tedesco e spagnolo, per esempio. Un modo di ambientarsi che non era solo nostro. Nelly Sachs¹⁶ in Svezia, Erich Fried¹⁷ in Inghilterra, alcuni altri hanno fatto esattamente così. Tutti per amore della lingua, delle lingue, per necessità interiore, senza pensare alla pubblicazione¹⁸.

E parlando di chi scrive poesia continua:

È un raddoppiare se stessi. L'interno diventa esterno e viceversa. Un processo di oggettivazione, la fortunata coincidenza del lavoro creativo (come perfino Marx lo definisce). L'enorme sensazione estranea viene superata senza morire né uccidersi. [...] La poesia doveva trasformare la realtà invivibile. Che si trasformava. Dunque io scrivo perché scrivo, da quando ho cominciato a scrivere. Ogni altra motivazione è posteriore. È la lingua. Da quando ho questo tipo di rapporto con lei, da quando è diventata mio partner non riesco a smettere. Darle questa piccolissima spinta e sentire l'urto è appassionante. Il tempo cessa completamente, come nell'atto sessuale. È un fatto schizofrenico, allo stesso tempo attivo e passivo. Una specie di arte magica, un atto di liberazione attraverso la lingua. Le parole significano cose. Le cose vengono trasformate oppure messe in un ordine diverso secondo la combinazione delle parole. Si ordinano in un modo nuovo. In una sfera del tutto diversa, in cui si è allo stesso tempo dentro ma più ancora fuori, e proprio perciò si è liberi da esse, che ora sono nelle parole e si possono osservare e ascoltare, staccate dall'io¹⁹. Adesso direte: era una moribonda che all'improvviso ha potuto continuare a vivere. [...] Molto spesso la poesia è stata qualificata come terapia. Ci sono istituti psichiatrici che ci provano. [...] però c'è una grande differenza. Una terapia si può prescrivere. [...] Non si può farlo con la poesia. Poiché essa nasce per necessità, eppure in libertà. È esattamente una manifestazione di libertà. Cioè non arriva dall'esterno ma proprio dall'essere umano: dalla sua natura fenicica, dalla sua capacità di risorgere, dalla sua forza più intima. È un autosalvataggio, per il quale si può usare assolutamente il concetto di dono o di grazia. Forse non è un caso che proprio i perseguitati di un tempo, per quanto siano pochi i sopravvissuti, offrano un così cospicuo contributo alla poesia tedesca del dopoguerra. In modo del tutto sproporzionato. Sebbene quasi nessuno di loro viva o visse qui. Ma praticamente è come se fossero qui²⁰.

¹⁴ Ivi, *Leben als Sprachodyssee* 1979, p. 31.

¹⁵ Hilde Domin, *Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik-Vorlesungen*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1993.

¹⁶ Nelly (Leonie) Sachs (Berlino 1891- Stoccolma 1970). Grande poetessa tedesca ebrea. Espatriò nel 1940 in Svezia dove trascorse il resto della vita. La Shoah, tema dominante delle sue poesie, la segnò pesantemente con una grave forma di malattia psichica. Nel 1966 fu insignita del Premio Nobel per la letteratura. *In den Wohnungen des Todes (Nelle dimore della morte)* è la sua raccolta di poesie più conosciuta dedicata ad Auschwitz.

¹⁷ Erich Fried (Vienna 1921- Baden Baden 1988), poeta austriaco ebreo, emigrato nel 1938 a Londra, naturalizzato britannico. Fu traduttore e scrittore di poesie, racconti e drammi radiofonici.

¹⁸ Hilde Domin, *Frankfurter Poetik-Vorlesungen*, cit., *Seconda lezione*, p. 30.

¹⁹ Ivi, pp. 35-36, citazione dell'Autrice da *Warum einer tut was er tut*.

²⁰ Ivi, pp. 36-37.

Oggi chiamiamo per nome
 oggi diamo il nome.
 Una voce
 dice una parola
 l'accaduto

Questa è la nostra libertà
 dare i giusti nomi
 senza timore
 con la voce sommessata

con quel po' d'aria che ci sale
 nient'altro che il respiro
 vocali e consonanti
 disposte a fare un nome
 una parola

chiamandoci a vicenda
 con la voce sommessata
 con nient'altro che il respiro
 dare un nome a ciò che ci divora

che doma
 l'indomabile
 costringe
 ad esser nostra cosa
 il tempo di un istante.

salva nos ex ore leonis
 tenere aperte le fauci
 dove non è scelta nostra
 dimorare²¹.

Poesia e impegno sociale

“Tornata in quanto voce che chiama” Hilde Domin partecipa assiduamente alla vita culturale e sociale del suo paese ritrovato. Già nel 1961, anno del ritorno definitivo in Germania, tiene letture pubbliche delle sue poesie, non solo come invitata d'onore in luoghi rappresentativi, ma accetta con entusiasmo gli inviti da parte di scuole a parlare di poesia. Con giovani e studenti intratterrà per molti anni un intenso dialogo, così come con i carcerati, aderendo nel 1975 ad un'iniziativa che promuoveva la collaborazione tra scrittori e carcerati (*In cammino con le parole*). Le sue letture in carcere hanno successo, tanto da indurre alcuni prigionieri a formare dei piccoli gruppi letterari e anche a scrivere.

Per dare espressione alla sua esperienza lo scrittore ha bisogno di coraggio. Non è un programma che viene dall'esterno. È un comando nascosto, come nell'opera artigianale, che egli si dà da solo. Il coraggio che gli occorre è di tre specie: il coraggio di dire, ossia di essere se stesso, il coraggio della propria identità. Il coraggio di nominare, ossia di dare vero nome all'esperienza, di esserne testimone: ciò significa non mentire tralasciando o trasformando quanto potrebbe essere opportuno. Il terzo coraggio è quello di credere alla possibilità di appellarsi agli altri. Poiché anche se non scrive 'per altri' in senso stretto, non assolutamente 'allo scopo di', dovrebbe tacere se non ci fosse in lui la fiducia nell'essere umano, senza la quale nessuna parola potrebbe essere scritta. Anche nella poesia più negativa c'è la fiducia che la parola raggiunga un Tu. Poesia presuppone la comunicazione che essa crea²².

Scrivere poesie quindi per mettere a fuoco la propria identità incontrando l'altro da sé, senza il quale non ci sarebbe parola. E poesia come testimonianza di esperienza, anche delle più terribili come la Shoah. A questo proposito, nella *Prima lezione* del suo ciclo sulla Poetica, Hilde Domin tiene a ricordare che nel dopoguerra era nata l'ipotesi dell'impossibilità a scrivere poesia:

Faccio un bel passo indietro, al mio ritorno in Germania nel 1954 e agli ultimi anni prima di questo ritorno. Dunque alla situazione dell'immediato dopoguerra, cercando di illustrarvela.

²¹ Hilde Domin, GG, *Salva nos 1-2*, p. 239.

²² Hilde Domin, *Frankfurter Poetik – Vorlesungen*, cit., *Terza lezione*, p. 52.

Anche allora la poesia era stata dichiarata morta: da un esule famoso, Adorno. Che dopo Auschwitz non si potessero più scrivere poesie egli lo formulò ancora a New York nel 1949 (da noi voce diffusa nel 1951). Una frase tanto impressionante quanto sbagliata – quasi indistruttibile. Anche dall'autore stesso, il quale prendendone distanza nel 1966 l'ha dichiarata esplicitamente sbagliata. Nel 1964 dopo una lectio a Harvard Herbert Marcuse mi fece una dedica sul suo libro *Eros and Civilisation* con queste parole: 'poiché lei (cioè io) dopo Auschwitz scrive ancora poesie e ha dovuto scriverle'. [...] No, non nonostante, bensì a causa di Auschwitz erano necessarie poesie, e più necessarie che mai. La frase fatale ancora prima di essere formulata, era già stata smentita da grandi poeti. Celan²³ aveva già scritto *Todesfuge. Die Wohnungen des Todes* [di Nelly Sachs] ebbero origine nel 1943 e furono stampate a Berlino Est nel 1947. [...] Il grande appello di lei *Völker der Erde* fu pubblicato nel 1950: 'Popoli della terra, /non distruggete l'universo delle parole, /non fate a pezzi con i coltelli dell'odio /il suono della voce, nato insieme al respiro',²⁴.

Non sono mancati a questa piccola donna ostinata e vitale i momenti di scoraggiamento e di confusione emozionale, spesso causati dalla tormentata relazione con Erwin Walter Palm. Proprio in uno di questi periodi l'incontro ardentemente desiderato con Hannah Arendt la trova frettolosa e superficiale, lasciandole l'amarrezza di "aver mancato qualcosa di non facilmente recuperabile". Una fase depressiva più marcata viene superato agilmente con il lavoro. Si è detto come l'attività culturale di Hilde Domin la impegnasse in ambito sociale: negli anni '60 il suo impegno diventa anche politico, mentre in Germania si risvegliava il fantasma del Partito nazista (NPD): vengono eletti ad alte cariche della Repubblica Federale alcuni ex membri del Partito nazionalsocialista (NSDAP), e viene proposta una legge di prescrizione per i crimini nazisti. "Di Auschwitz non si vuole più sentir parlare" secondo Franz-Josef Strauß²⁵, allora ministro delle finanze. Dall'altra parte Karl Jaspers in un'intervista allo *Spiegel* dichiara esplicitamente che per omicidio non ci può essere alcuna prescrizione. L'accesissimo dibattito in tutto il paese porta nel 1969 all'eliminazione della proposta di legge, e dieci anni dopo all'esclusione di ogni assassinio dal termine di prescrizione. Hilde Domin si schiera tra gli oppositori della legge mentre, in modo dissimulato, si diffondeva l'idea che uno scrittore ebreo facesse meglio a ritirarsi per non essere di nuovo oggetto di ostilità ed emarginazione.

Quando ritornai in questo paese per viverci, ecco che i primi lettori delle mie poesie mi scrissero: 'Non è necessario che Lei si sobbarchi questo svantaggio. Tenga nascosto di essere ebreo. Le Sue poesie rispecchiano il destino di ogni profugo, La riterranno un profugo dell'est.' Cosa che in effetti ai miei lettori capita frequentemente. Io l'ho rifiutato questo autoinganno. È vero, io vedo nel destino ebraico solo il caso estremo dell'universale. Il particolare, il caso limite, viene sublimato nell'ineluttabile, soprattutto nel poeta. Che scrive per tutti [...]. E tanto meglio può illustrare la conditio humana, quello che tocca a tutti'.²⁶

²³ Paul Celan, nato Antschel (Bukovina, oggi in Ucraina, 1920-Parigi 1970). Poeta rumeno ebreo di madrelingua tedesca. In seguito all'occupazione tedesca del suo paese sfuggì alla deportazione ma perse la famiglia. Dopo la guerra, a causa delle persecuzioni staliniane, trovò ospitalità a Parigi. Affiancò all'attività di poeta quella di traduttore multilingue e di lettore di tedesco alla ENS. *Todesfuge* (*Fuga di morte*) è la sua poesia più conosciuta ed esemplare sulla realtà del Lager.

²⁴ Citazione da Nelly Sachs, *Völker der Erde* (*Popoli della terra*), seconda strofa da *Sternverdunkelung* (*Le stelle si oscurano*) Bermann Fischer Verlag, Amsterdam 1949, in *Fahrt ins Staublose, Gedichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988. Hilde Domin, cfr. nota 20, *Prima lezione*, p.19.

²⁵ Presidente della CSU e del Land Baviera.

²⁶ Hilde Domin, *Aber die Hoffnung*, cit. *Hineingeboren 1978* (*Esserci nati*), p. 79.

Si deve custodire
come se venisse da tempi remoti

gente come noi noi tra di loro
partiti su navi per quello
o altro luogo senza approdarvi

a gente come noi noi tra di loro
non fu permesso restare
e non fu possibile andare

gente come noi noi tra di loro
senza salutare amici
né essere salutati

gente come noi noi tra di loro
su coste straniere a chiedere perdono
della propria esistenza

gente come noi noi tra di loro
furono fummo risparmiati²⁷.

Identità nell'universale

Nel corso degli anni Hilde Domin fa delle sue letture di poesie in pubblico una missione: “Dobbiamo testimoniare per i perseguitati. [...] Gli ebrei sono diventati una saga opprimente. Voglio mostrare loro [alla gente, ndt] che sono persone come te e ogni altro”²⁸. Vuole essere esempio vivente del fatto che ebrei siano tornati in Germania, disposti a perdonare. Lei aveva lottato per conquistarsi la sua *Humanität bei Lebzeiten*²⁹, e così intitola il discorso che tiene a Francoforte ai Römergespräche il 19 maggio 78³⁰, poiché si era “dovuta allenare tanto scrupolosamente a distinguere l’umanità dalla non umanità, l’umano dall’inumano.” Al centro del discorso Hilde Domin pone tolleranza e umiltà come condizioni fondamentali della convivenza umana, così come la sincerità che lei esige anche dalla lingua. Questa la sfida che lancia, unendosi a Karl Jaspers: “Non abbandonare. Né se stessi né altri. E non essere abbandonati. Questa è l’utopia minima, senza la quale non vale la pena di essere persona”³¹. La raccolta di poesie *Ich will dich (Voglio te)*, uscita nel 1970, riflette il processo politico-sociale degli anni '60 nella Repubblica federale tedesca e apre una breccia alla libertà della parola, “Damit es anders anfängt zwischen uns allen” [Perché tra noi tutti ci sia un diverso inizio] – recita il motto di

²⁷ Hilde Domin, GG, *Graue Zeiten 1 (Tempi remoti 1)*, prime sei strofe, p. 340.

²⁸ Hilde Domin an Nelly Sachs, Lettera del 28.9.1966, citaz. in Marion Tauschwitz, *Hilde Domin*, cit., p.366 nota 83.

²⁹ Hilde Domin, *Humanität bei Lebzeiten. Eine Utopie? (Umanità nel ciclo della vita. Un'utopia?)*, in *Gesammelte Essays*, Piper Verlag, Frankfurt am Main 1992, p. 406.

³⁰ Istituzione della città di Francoforte attiva dal 1973 ad oggi che promuove dibattiti pubblici in campo culturale, politico e scientifico.

³¹ Si veda la nota 28.

premessa. Mentre il titolo non esprime solo il nuovo inizio personale, ma allude alla libertà di parola negata agli scrittori della Repubblica democratica tedesca, e rende omaggio alla libertà del popolo cecoslovacco, violentemente soffocata nel 1968, pochi mesi dopo la memorabile Primavera. È dedicata a Paul Celan, Peter Szondi e Jean Amery – “che non vollero continuare a vivere” la poesia *Fuga da qui*³²:

La fune
di annodate lenzuola come si fa in carcere
le lenzuola sulle quali ho pianto
me le avvolgo intorno
fune da immersione
intorno al corpo
spicco un salto
m’immergo
abbandonando il giorno
passo
emergo
dall’altro lato della terra
Là io voglio
liberamente respirare
voglio inventare un alfabeto
di lettere operose

*Abele alzati*³³ era stata scritta dall’autrice in origine per sé – come Hilde Domin riporta nei suoi scritti autobiografici – ma poi diventa un appello ad astenersi dal maltrattare altri, a resistere alla collera verso altri, a praticare la fratellanza. Per questo motivo la poesia veniva letta in pubblico sempre per ultima, e per ultima doveva trovarsi nella raccolta delle sue *Gesammelte Gedichte*:

Bisogna eseguire di nuovo la parte
ogni giorno eseguirla di nuovo
di fronte a noi ogni giorno ancora deve
esserci
deve poter esistere la risposta
se non ti alzi Abele
come può mai cambiare
la risposta
quest’ unica importante
potremo chiudere tutte le chiese
e sbarazzarci di ogni codice
in tutte le lingue della terra
se solo ti alzassi
revocando

la prima non giusta risposta
all’ unica domanda
che conta
alzati

questo sì ci sono
io
tuo fratello
Così che i figli di Abele
non abbiano più paura
poiché Caino non si farà Caino.
Lo scrivo io
un figlio di Abele
e ogni giorno
temo la risposta
nei miei polmoni l’aria si riduce
mentre aspetto la risposta

Alzati Abele
perché tra noi tutti
ci sia un diverso inizio

³² Hilde Domin, GG, *Ausbruch von hier*, p. 359.

³³ *Ivi*, *Abel steh auf*, p. 364.

perché Caino dica
perché lo possa dire
Io sono il tuo custode
fratello

come potrei non essere il tuo custode.
Alzati ogni giorno
così da averlo noi davanti

I fuochi che ardono
il fuoco che arde sulla terra
sarà quello di Abele

E alla coda dei missili
ci saranno i fuochi di Abele

Nel ruolo di ambasciatrice di conciliazione Hilde Domin fa il suo primo viaggio in Israele nel 1971 su invito del filosofo Michael Landmann. Landmann, che temeva che l'odio nascente dell'estrema sinistra di quegli anni per Israele potesse sfociare in antisionismo³⁴, organizza per Hilde Domin una lettura di poesie all'università Bar-Ilan di Tel Aviv. La commozione del pubblico è visibile, ma Hilde Domin sente l'ostilità degli scrittori israeliani che non le perdonano di essere tornata a vivere in Germania (alcuni esitano ad invitarla). Lei tornerà poi in Israele altre due volte, l'ultima da ultranovantenne, perché "Essere ebrea per me, a dirlo chiaro e tondo, non è una comunanza di fede né un' appartenenza di popolo. [...] È una comunanza di destino [...] Sono stata buttata dentro, senza essere interpellata, come nella vita. In questa vita, in Germania, in questo secolo, figlia dei miei genitori"³⁵. Riguardo al destino che l'accomuna alla sua gente Hilde Domin, da non credente, non ha nessuna spiegazione. Afferma che in alcuni casi "la cacciata ha accelerato praticamente l'emancipazione dall'ebraismo [...]. In esilio persone giovani come noi scelsero liberamente gli amici: secondo inclinazione, fortuna e caso. La famiglia, l'ambiente che all'adolescente dà offerta di coetanei, era distrutta"³⁶. Tuttavia:

Quanto più consapevolmente uno è emancipato [liberato], tanto meno può sottrarsi. Quando si mette male, la sua 'libertà' lo rende tanto più indifeso, le sue vie di ritirata sono tagliate, i suoi nemici hanno facile gioco su di lui. Il suo senso d'identità è costantemente minacciato, dev'essere continuamente bilanciato. L'uomo emancipato quindi deve essere più fedele di altri ai principi che si è scelto, non mira a ricompensa o biasimo come chi crede nell'aldilà, come chi è legato ad una religione radicata, anche politica. Se perde il rispetto per se stesso per lui è finita. Essere solidale con la sua situazione d'emergenza e di destino [...], in ciò consiste quello che altre epoche chiamavano la dignità umana e che anch'io chiamo così: l'imperdibile senza il quale la vita non ha senso. Perciò rispondo alla questione contraddittoria riguardante il mio ebraismo non sottraendomi³⁷.

Del *suo* ebraismo Hilde Domin mantiene anche l'autoironia che le consente di completare così il profilo della sua identità:

Io appartengo in uguale misura a tre gruppi umani, i quali, ognuno a suo modo, sono assolti soltanto a revoca, perciò hanno una fatale propensione all'autodiscolpa. Sono un tedesco [sic]. Mi è stato contestato, mi è stato di nuovo reso, in verità non ci ho mai rimesso, sono una parte di quelli che hanno chiamato 'l'altra Germania', ma che con il ritorno si sono nuovamente immessi nel paese d'origine. [...] Il secondo gruppo che virtualmente siede al banco degli im-

³⁴ Poco meno di un anno dopo, l'attentato alle Olimpiadi di Monaco da parte del gruppo terrorista palestinese Settembre nero veniva salutato con applausi da studenti di sinistra a Heidelberg. Citazione in Marion Tauschwitz, *Hilde Domin*, cit., p. 439.

³⁵ Hilde Domin, *Aber die Hoffnung*, cit. *Hineingeboren 1978 (Esserci nati)*, cit. pp. 66-67.

³⁶ *Ivi*, p. 69.

³⁷ *Ivi*, p. 67.

putati e al quale appartengo sono le donne che fanno un lavoro intellettuale. ‘Le donne sono come ebrei in mezzo a nazisti’ ha detto Virginia Woolf. ‘Le donne sono negri ebrei’ enunciò Sartre. [...] In ogni caso un membro di questi due gruppi, il tedesco dopo Hitler e la donna nell’epoca della tentata autorealizzazione, è sospetto: accettato a revoca. Ciò vale in misura anche maggiore per l’ebreo. È diverso dagli altri, e se sì, come mai? È molto per un essere umano appartenere a tutti e tre i gruppi allo stesso modo: tedesco, autrice, ebreo. Dove ogni membro ha paura quando un altro del suo gruppo fa un passo falso: vengono tutti ritenuti responsabili collettivamente³⁸.

La vita di Hilde Domin autrice prosegue intensa anche negli anni della vecchiaia e dopo la morte del marito (1988). È insignita di numerosi premi e riconoscimenti, ottiene la docenza di Poetica all’università di Francoforte nel 1987 e all’università di Magonza l’anno successivo. Intraprende viaggi in America e in tutta Europa per far conoscere le sue poesie: dappertutto l’interesse e l’entusiasmo sono notevoli. Convincente e liberatorio è il messaggio che Hilde Domin diffonde:

Poesia e amore non hanno in comune soltanto la particolarità del loro tempo fuori dal tempo: entrambi sono senza finalità. Non servono a nessun ‘allo scopo di’, ma esistono per amore di se stessi come tutto ciò che conta veramente. Scrivere - e di conseguenza anche leggere - presuppone l’interrompersi, il liberarsi dal ‘funzionare’. Solo interrompendosi, solo se il tempo programmato e da programmare non si muove, l’essere umano può arrivare a sé, al momento d’incontro con se stesso che lo attende nella poesia. Deve essere pronto per quell’istante³⁹.

Instancabile comunicatrice ha creduto sempre alla possibilità della parola per la comprensione profonda tra gli esseri umani. Ancora i suoi versi danno un’immagine precisa di Hilde Domin, che si spegne a Heidelberg il 22 febbraio 2006.

Non stancarsi
ma al prodigio
come ad un uccello
stendere piano
la mano⁴⁰.

³⁸ *Ivi*, pp. 77-78.

³⁹ Hilde Domin, *Frankfurter Poetik- Vorlesungen*, cit., *Terza lezione*, pp. 49-50.

⁴⁰ Hilde Domin, GG, *Nicht müde werden (Non stancarsi)*, p. 294.

Note biografiche generali

27 luglio 1909	Hilde Löwenstein nasce a Colonia
1909-1929	infanzia e giovinezza a Colonia
1929-1930	studi universitari a Heidelberg
1930-1931	studi universitari a Berlino
1931-1932	studi universitari a Heidelberg
1933-1939	esilio in Italia
1934-1935	studio e laurea in Scienze politiche a Firenze
30 ottobre 1936	matrimonio con Erwin Walter Palm a Roma
15 marzo 1939	fuga in Inghilterra
26 giugno 1940	fuga a Santo Domingo, passando per Canada, e Cuba
1940-1944	attività di traduttrice, fotografa e segretaria per il marito
1945, '46, '47	viaggi in USA
2 settembre 1951	muore la madre Paula Löwenstein. "Nasce" Hilde Domin
1954-1955	primo ritorno in Germania dall'esilio
1957-1959	secondo ritorno
febbraio 1961	ritorno definitivo
dal 1961	a casa a Heidelberg
7 luglio 1988	muore Erwin Walter Palm
22 febbraio 2006	muore Hilde Domin

Le donne, la guerra, la follia.

Le ricoverate al manicomio di Verona nel primo conflitto mondiale

di

Maria Vittoria Adami*

Abstract: This article looks based on the medical records of women admitted to the S. Giacomo asylum in Verona between 1915 and 1919, illustrates the consequences of the conflict on women's lives and mind and their long-term effects. It dwells on women's traumatic experience of loss and on their condition of refugees.

Nel suo saggio *Da fronti opposti*¹ la ricercatrice Annacarla Valeriano definisce la Grande guerra un "affare di donne". Il primo conflitto mondiale è, infatti, un conflitto totale, talmente "smisurato da non poterlo pensare nella sua reale portata se non solo dopo essere accaduto"² e inedito al punto da creare uomini nuovi e nuove categorie sociali (mutilati, orfani, vedove e matti di guerra). E da chiamare in causa ogni ambito della vita nazionale e sociale, dall'industria alla medicina, penetrando anche nelle retrovie e tra le popolazioni civili che da casa combattono un'altra guerra, rispetto a quella del soldato, carica di paure, di rischi quotidiani e di ansie per mariti, figli, fidanzati e fratelli al fronte. Affari di donne, appunto.

* Maria Vittoria Adami (Verona, 1978), si è laureata in storia all'Università Ca' Foscari Venezia, con la professoressa Bruna Bianchi con una tesi sulla nevrosi di guerra dei soldati combattenti nel primo conflitto mondiale e ricoverati nel manicomio di San Giacomo alla Tomba di Verona. Sull'argomento ha scritto *L'esercito di San Giacomo. Soldati e ufficiali ricoverati nel manicomio veronese (1915-1920)*, Il Poligrafo, Padova 2007; *Aleardo Salerni e la predisposizione originaria. Il caso veronese del San Giacomo di Tomba*, in Andrea Scartabellati (a cura di), *Dalle trincee al manicomio. Esperienza bellica e destino di matti e psichiatri nella Grande Guerra*, Marco Valerio editore, Torino 2008; *Dalla Trincea all'ospedale psichiatrico. Gli effetti di una guerra moderna*, in Leonardo Raito (a cura di), *Il conflitto della modernità: la Grande guerra in Italia 1915-1918*, Roma, Aracne 2009. È in uscita, nel volume miscelaneo sulla città di Verona e la Grande guerra, a cura dell'Istituto veronese per la storia della Resistenza e dell'età contemporanea, il saggio *La follia della guerra*, Verona, Cierre 2018.

¹ Annacarla Valeriano, *Da fronti opposti. La guerra delle donne in manicomio* in "Dep, Deportate, esuli, profughe", 31, 2016, pp.182-195.

² Antonio Gibelli, *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Bollati-Boringhieri, Torino 1998, p. 4.

L'universo femminile affronta la Grande guerra. E questo non vale solo per le crocerossine chiamate nelle retrovie o per le donne impiegate come operaie nelle industrie³, ma anche per madri, sorelle, mogli, fidanzate in attesa di notizie dal fronte e con il fardello di preoccupazioni per lo stato di miseria in cui temono di precipitare. Ora private della prima fonte di sostentamento ora senza il principale aiuto per i lavori nei campi, sono stanche per quanto si devono sobbarcare in mancanza del marito⁴. La fame minaccia i loro figli. Hanno anziani da accudire. E a questo snervante contesto, fanno da cornice improvvisi bombardamenti e passaggi di aeroplani che sorvolano, e colpiscono, gli abitati. Finché per alcune non arriva il momento dell'evacuazione e della vita da profughe e sfollate.

Gli effetti del conflitto sono, dunque, deflagranti anche in questo macrocosmo schierato nella sua trincea. E le fonti manicomiali dell'ospedale psichiatrico San Giacomo di Tomba⁵, di Verona, offrono uno scorcio di questo complesso "fronte interno" laddove gli affanni si traducono in forme depressive o deliranti o in sindromi isteriche, tutte accomunate dalla medesima causa scatenante, ben espressa dalle anamnesi delle pazienti: "Soffre di patemi d'animo per il figlio/il marito alla fronte".

Lo staff medico del manicomio all'epoca è composto dal direttore Umberto Meneghetti, da due medici primari: Aleardo Salerni e Ruggiero Lambranzi, che si occupano anche del reparto femminile; e da due medici aggiunti: Giuseppe Tuzzo e Silvio Perazzolo. Quest'ultimo partirà per il fronte come medico militare. Il passaggio della guerra si avverte dai registri di ingresso del San Giacomo che negli anni tra il 1915 e il 1920 rilevano picchi che poi si allentano per tornare alle medie annuali consuete. Nel 1914, tra uomini e donne, vengono ricoverate 749 persone;

³ Mario Isnenghi - Giorgio Rochat, *La Grande Guerra 1914-1918*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 335-342.

⁴ Su questo tema si sofferma anche Anna Grillini in *Follia e psichiatria vicino e lontano dal fronte. I manicomi di Pergine Valsugana e Bologna a confronto*, in "Dep, Deportate, esuli, profughe", 31, 2016, pp.205-206.

⁵ Le cartelle cliniche sono oggi custodite in un apposito archivio (ASG) nella biblioteca di psichiatria del policlinico Gian Battista Rossi di Borgo Roma. Il fondo è attualmente in catalogazione e per gli estremi delle cartelle cliniche si riportano, in questo saggio, il nome e l'iniziale del cognome della paziente con la data di ingresso al San Giacomo. Alla cartella clinica si risale tramite gli elenchi di entrata per anno conservati, con le cartelle, nello stesso archivio coordinati dalla gentile bibliotecaria Lucia Convertino, nei confronti della quale per questo saggio ho un debito di gratitudine. Aperto nel 1882 sulla scorta dell'esperienza belga di Gheel, il San Giacomo è una colonia ergoterapica nella quale si sperimenta il lavoro come forma di cura delle nevrosi poiché scandisce le giornate e riordina mente e corpo. Il complesso è una sorta di villaggio autosufficiente, cinto da mura, con padiglioni per i malati e alloggi per i medici con le famiglie, e sartoria, calzoleria, locali per la tessitura, orti e pollai, dove sono impiegati i pazienti. Per la storia del manicomio di San Giacomo, cfr. Maria Vittoria Adami, *L'esercito di San Giacomo*, cit.; Renato Fianco, *L'asilo della maggior sventura. Origini e sviluppo del manicomio veronese di San Giacomo di Tomba (1880-1905)*, Cierre, Verona 1992; Gabriele Licciardi, *Urla e silenzi. Storia dell'ospedale psichiatrico di Verona 1880-1945*, Villaggio Maori, Catania 2016; Ruggiero Lambranzi, *L'Ospedale psichiatrico provinciale di Verona. 1880-1929*, Tipografica veronese, Verona 1930; Vittorino Andreoli, *Un grande psichiatra veronese del Novecento: il Prof. Ruggiero Lambranzi*, in Luciano Bonuzzi, Gian Paolo Marchi (a cura di), *Psicopatologia e Filosofia nella tradizione veronese*, Fiorini, Verona 1993.

nel 1915 sono 801 e aumentano nel 1916 fino a 935. Nel 1917 il dato è di 918, che scende nel 1918 a 840 per poi riprendere le medie degli anni precedenti la guerra.

In particolare, nel 1917, l'anno militarmente più difficile, aumentano sensibilmente le entrate maschili, dovute ai 263 soldati scesi dalle trincee del Trentino e degli Altipiani vicentini e ricoverati per nevrosi di guerra⁶. Il 1916, invece, rivela un incremento del passaggio delle donne: ne arrivano 212, a fronte di una media – relativa agli anni precedenti e successivi – di circa 180-190 ingressi l'anno. È l'effetto della Strafexpedition. L'offensiva austriaca di primavera, infatti, innesca un imponente spostamento di civili delle zone occupate. In un solo giorno entrano nel manicomio scaligero le donne già ricoverate nel reparto psichiatrico dell'ospedale di Ala (Trento). Ma arrivano anche giovani madri provenienti dalla loro casa, in territorio trentino, spaventate ora dall'arrivo delle truppe italiane, ora dalle incursioni aeree austriache; e ancora, alcune sfollate a Verona e collocate nelle "dimore dei profughi"; infine donne veronesi colpite dalla guerra nell'intimità familiare.

Sfollate. Gli effetti della Strafexpedition sulle popolazioni civili

Il 30 maggio 1916 si aprono i cancelli del San Giacomo per 13 alienate evacuate dal reparto psichiatrico dell'ospedale di Ala (Trento). C'è un decreto speciale per loro. Una disposizione del 9 settembre 1915 del Comando Supremo rende noto al Segretario generale per gli affari civili e ai commissari di ordinare il ricovero in uno degli istituti del Regno di "dementi, infermi, idioti, minorenni appartenenti ai territori occupati e trovantisi in istato di abbandono e di povertà"⁷. Il Ministero degli interni se ne assume le spese. Le autorità asburgiche, infatti, non evacuano le aree di frontiera la cui difesa è problematica e strategicamente inutile o troppo dispendiosa, abbandonandole all'occupazione italiana, non senza passare prima per arruolamenti, reclutamenti di lavoratori militarizzati e requisizioni⁸.

Non sono le uniche sfollate giunte al San Giacomo. Come uno spartiacque, quando il 24 maggio 1915 si apre il fronte italo-austriaco, le località sulla linea vengono evacuate: circa 75 mila donne, bambini e anziani del Trentino sono sfollati in Austria, Boemia e Moravia (quasi tutti gli uomini, già da un anno, sono a combattere sul fronte orientale, mentre liberali e socialisti sono passati in Italia prima della guerra). I profughi vengono assegnati in piccoli gruppi in migliaia di paesi a Est dell'Impero, tra villaggi e fattorie. Una parte è invece inviata ai campi profughi: le città di legno di Braunau o Mitterndorf. Altre 35 mila persone, nelle aree occupate dall'esercito italiano, come nelle Giudicarie e in Vallagarina, Vallarsa, Valsugana e nell'Ampezzano, sono invece collocate, dal 1915 al 1917 (e con un

⁶ Tra il 1915 e il 1918 sono 867 i soldati ricoverati, oltre un migliaio se si considerano anche gli anni successivi alla guerra fino al 1922. Nel 1916 e nel 1918 sono circa 180 gli ingressi militari e si nota quindi l'aumento considerevole dei militari ammalati nel 1917. Durante la guerra il numero di uomini passati per il San Giacomo, tra soldati e civili, passa da circa 700 a oltre 900.

⁷ Paolo Malni, *Gli spostati. Profughi, flüchtlinge, urpichlci, 1914-1919*, vol. 2, Laboratorio di storia di Rovereto, Rovereto 2015, p. 227.

⁸ *Ibidem*.

acuirsi nel 1916 durante la Strafexpedition) in 300 comuni della Penisola, in scuole, conventi e ospizi.

È una narrazione al femminile della scomparsa di un popolo e dello smarrimento per l'improvvisa partenza verso terre sconosciute con tradizioni diverse e una lingua, come quella boema e morava, totalmente incomprensibile⁹. C'è la disperazione per l'abbandono della casa, degli affetti e delle relazioni, l'angoscia per l'ignoto. Ines Zanghielli¹⁰ annota sul suo diario:

La strada che conduce da Mori a Rovereto si trova in mezzo a vigneti, ma in quel giorno le povere campagne erano in sfracello, le piante rase al suolo. Uomini e donne, vecchi, bambini tutti col loro fardello in spalla s'avviavano verso la stazione. Gli uomini conducevano il bestiame per consegnarlo ai militari, le donne avevano sulle braccia e per mano i loro piccoli che piangevano e strillavano, i vecchi seduti su piccoli carri piangevano, pregavano e salutavano la patria, che forse non avrebbero più riveduta.

Tutto è regolamentato e predisposto per la partenza, dalle indicazioni sui treni da prendere a quelle su cosa portare con sé: cibo per cinque giorni (non più di cinque chili) e una coperta. Ha vissuto questa esperienza Teresita C.¹¹, nata a Bezzecca (Trento), che entra al San Giacomo al termine della guerra, nell'aprile del 1919, proveniente da Castelletto di Brenzone, località sul lago di Garda dove vive col marito che la accompagna. Teresita ha conosciuto l'esodo in Boemia ed è il tragitto in treno che viene individuato come una delle eventuali cause del suo stato melanconico e di esaurimento, come si legge nell'anamnesi:

Patemi d'animo, sofferenze fisiche durante il lungo forzato soggiorno in Boemia, e morale per non aver notizie del marito disertato dall'Austria e vivente in Italia; poi lo stato d'esaurimento per il troppo continuo digiuno.

E ancora:

Colpita alla testa dallo sportello di un vagone nel viaggio dalla Boemia nel Trentino. E quindici giorni fa circa fu spaventata dalle grida di un ubriaco caduto nel lago; pochi giorni dopo dall'apparire di notte in casa sua d'un ragazzo che si presentò senza battere, ma solo ai 26 o 27 di marzo scorso senza avere mostrato qualche cambiamento del suo consueto carattere fu colpita improvvisamente da una forma maniacale.

⁹ L'apertura del fronte italo-austriaco determina lo spostamento forzato di 900.000 civili, tra evacuati e profughi. Tre sono le date cruciali per gli spostamenti di massa: l'ingresso in guerra dell'Italia il 24 maggio 1915; l'offensiva di primavera austriaca del maggio 1916, la Strafexpedition; la rotta di Caporetto dell'ottobre-novembre 1917. Nel 1915, verso l'interno dell'Impero asburgico sono evacuati o fuggono almeno 240.000 persone: circa 150.000 italiani (75.000 del Trentino e gli altri del litorale dall'Istria, da Trieste e dalla contea di Gorizia) e 90.000 sloveni e croati del Litorale. In Italia i profughi saranno circa 80.000 (35.000 dal Trentino e i restanti dal Litorale). Col proseguire della guerra si riversano nel Regno d'Italia 500.000 italiani: un migliaio sgomberati da alcuni paesi del Vicentino e della Carnia nei primi mesi di guerra; 75.000 degli altipiani vicentini nel 1916; e il restante dopo Caporetto, nel 1917. Ovvero 135.000 dal Friuli e 100.000 dal Veneto invaso, 250.000 dal Veneto non invaso. Dall'altro lato, gli austriaci, stanziati sul Piave, evacuano l'ampia fascia sulla sponda sinistra per garantirsi retrovie sicure e prive di civili, spostati nelle zone occupate. *Gli spostati*, vol.2, cit., p.12.

¹⁰ Ines Zanghielli, *La partenza dalla nostra cara patria e il lungo soggiorno in Boemia*, in *Scritture di guerra n.5*, Mst-Msigr, Trento 1996.

¹¹ ASG, Teresita C., 05.04.1919.

Teresita, inoltre, ha tre figli piccoli, l'ultimo nato nella primavera del 1914. Al San Giacomo la sua sindrome depressiva è accompagnata da manifestazioni intercorrenti ansiose. Dà scarsissimo conto di sé ed è turbata da idee deliranti. Ma uscirà in prova un mese e mezzo dopo.

Tornando all'esodo, forzato o fortuito, Verona è la prima grande città dietro la linea del fronte della Valdadige. Ed è qui che giunge Giulia B.¹², 20 anni, il 10 maggio 1916, proveniente da Ala. Da qualche mese soffre per una relazione amorosa contrastata che l'ha condotta in ospedale. Il medico locale, Riccardo Largaiolli non sa decidersi se sia una frenosi isterica o una demenza precoce, tanto da chiedere il parere di alcuni colleghi, tra cui Petrò, direttore del manicomio di Racconigi. Giulia piange molto, smette di mangiare, diventa insonne e irascibile, lei che era stata fino a quel momento laboriosa e affettuosa e "ricercatissima sarta per le sue buone qualità morali". Inquieta, agitata, talvolta furiosa, in ospedale ad Ala tenta anche di buttarsi dalla finestra, fischia, ride, lacera tutto ciò che trova e grida parole sconclusionate, schiamazza, piange, tende a non nutrirsi né a farsi nutrire. Ma anche la guerra influisce sul suo ricovero: la ragazza ha tre fratelli militari in Austria e nel diario nosografico dell'ospedale di Ala si legge tra le cause della nevrosi "spaventati all'entrata in Ala delle truppe italiane e per aeroplani". Al San Giacomo è fatua e indifferente, dà qualche segno di mania e clamore. È dimessa in prova dopo cinque mesi.

È di Ala anche Regina C.¹³. Non è malata quando la guerra divampa in Val d'Adige e il suo paese si trova sotto una pioggia di bombe. Regina ha 36 anni, sette figli e un marito sotto le armi austriache. La preoccupazione è molta. Ha un piccolo di sette mesi che ha appena finito di allattare e altri sei tra i due e i 12 anni. "Ebbero patemi d'animo per l'assenza del marito e perché carica di figli", si legge nell'anamnesi scritta dal medico Largaiolli. Originaria di Mattarello, ma residente ad Ala, sposata a Feliciano, Regina non patisce la miseria e sulla sua tavola c'è sempre qualcosa da mangiare, come in tutte le case contadine. L'abitazione è sana, i figli frequentano la scuola con profitto e ha ottime relazioni familiari. È un po' deperita, perché lavora molto e su di lei pesa la fatica di dover badare ai figli e, non da ultimo, le manca molto Feliciano. La psicosi che la conduce al San Giacomo nel settembre del 1916 è originata dalla guerra. Il medico che la invia a Verona non ha dubbi: "Si ritiene causa la nostalgia del marito ed i spaventati e patemi trovandosi Ala al fronte della guerra". La donna comincia a comportarsi in modo strano ai primi di luglio, quando il paese è bombardato da granate austriache. Regina deve abbandonare la città.

La paziente se ne accorò grandemente e nel fuggire si mostrò agitatissima. Il dì appresso volle ritornare, ma arrivata ad un dato posto dovette retrocedere colta da delirio allucinatorio, durante il quale vedeva feriti e morti immaginari. La notte appresso si diede a chiamare ad alta voce il marito (che è sotto le armi austriache al campo) e si mostrava pensierosa e triste; con tendenza ad allucinazioni. Fu ricoverata all'ospitale di Avio dove parve dopo qualche giorno più calma. Più tardi poté ritornare coi suoi figli ad Ala. Qui si mostra allucinata; ha cioè allucinazioni auditive e generiche con leggera tinta persecutoria. È orientata sopra ogni circostanza; ha talvolta l'apparenza di persona normale; ma se il colloquio dura a lungo ricompaiono le

¹² ASG, Giulia B., 10.05.1916.

¹³ ASG, Regina C., 20.09.1916.

allucinazioni. Da qualche dì si mostra più inquieta, fatua, erotica, vede dovunque il marito e lo scambia per tale ogni uomo che le mostri una innocente attenzione, mostrandosi desiderosa di coabitare con lui. I rapporti con i familiari, che prima erano ottimi e tranquilli, ora si fanno più difficili e talvolta ostili colle persone che prima amava e rispettava. Questa ripercussione psicomotoria assume una forma sempre più vivace e inquietante.

Al San Giacomo Regina è depressa e ha idee persecutorie. Ha poca confidenza con l'ambiente, se ne sta solitaria e non fa nulla. Il medico diagnostica per lei uno stato depressivo paranoide. Prevede anche che la cura sarà lunga, ma favorevole riguardo alla guarigione che avverrà per Regina nel maggio del 1917. La donna deve essere dimessa e consegnata alla cognata. Ma a quel punto la famiglia, tramite il dottor Largaiolli, chiede tempo. Inizialmente teme una recidiva, essendo la malattia scaturita dalle "locali sfavorevoli condizioni di guerra" che non sono cambiate. In un secondo scritto spiega di essere sfollata: "La famiglia ha già deciso di partire da Ala per recarsi in luogo ancora da destinarsi dall'autorità. Sarebbe un grave disguido che la paziente venisse ora rimpatriata per partire poi per un lungo viaggio". Si chiede quindi di tenerla finché la famiglia non raggiungerà un sito adatto per poter comunicare il nuovo recapito della "dimora di profughi". Non è questo l'unico caso in cui si chiede di ritardare la dimissione di una paziente, in attesa di sapere l'indirizzo di trasferimento dei parenti.

È una diaspora nella diaspora, infatti, quella delle famiglie profughe. Giuseppina C.¹⁴, 51 anni, nubile, di Borgo Valsugana, è ricoverata il 20 giugno 1916, per stato paranoide. Madre e sorelle sono in Toscana. È fitto il carteggio che Giuseppina tenta di mantenere con la sorella Anna ("Quanto io soffro di trovarmi da te divisa, procura se fosse possibile che io possa ritornare altrimenti mi sembra morire"), con l'amica Maria rimasta a Borgo ("E di Borgo scrivimi qualcosa, non posso credere che nulla sia cambiato"). Chiedendo notizie dell'amica Elisa a Milano, della sorella Giulia e di Carlo a Innsbruck, di un'altra sorella a Genova. È lacerata dalla nostalgia: "Hai forse dimenticato la tua amica che tanto soffre e solo desidera impatriare... Sortendo di qui mi sembrerebbe di rivivere. Come sono pentita d'esser venuta a Verona".

Dalle colonie e dai campi profughi, inoltre, i pochi uomini, non partiti per la guerra, si muovono per lavoro. Tra gli evacuati di Vallarsa, assegnati a una colonia di Legnago, nel Veronese, circa quaranta, non impiegati nell'esercito, lasceranno le famiglie per lavorare ad Aymavilles e a Pont Saint Martin in Valle d'Aosta, e a Torino. I primi mesi di vita da sfollati registrano molte vittime, tra cui centinaia di bambini. Poi la vita dei profughi diventa abitudine. Si vive, si lavora, si cuce, si canta, si muore. Si attende, soprattutto. Accade anche nella colonia di Legnago che nasce come struttura esclusiva per 1.500 profughi della Vallarsa, evacuati nel maggio 1916. Diretta dal tenente Aldo Vassena, già commissario del Comune di Vallarsa, e dipendente direttamente dal Segretariato generale per gli affari civili, la colonia ospita i profughi prima sotto i tendoni militari nel campo della fiera cittadina,

¹⁴ ASG, Giuseppina C., 20.06.1916. Ricoverata per stato paranoide, morirà per cardiopatia il 27 dicembre 1917.

poi distribuendoli in alcuni edifici attigui e in altre due sedi nei dintorni¹⁵. La colonia viene organizzata gerarchicamente: ci sono sorveglianti per ogni sede, responsabili dei profughi per ciascuna frazione del comune e capi-camerata. È regolata da norme di stampo militare che coordinano la distribuzione del cibo e la libera uscita. Ma è una vita travagliata fin da subito per i coloni: per mesi dormono ammassati promiscuamente in stanzoni dagli infissi fatiscenti e dormono su pagliericci di paglia con una coperta di lana, a terra; l'aria non è buona, il cibo è scarso e le condizioni sanitarie sono critiche. Si abbatte su di loro persino un'epidemia di tifo, "evacuata" anch'essa dalla Vallarsa, che in quella situazione trova terreno fertile per mietere alcune decine di vite e mandare in ospedale 200 persone. Gran parte della popolazione, inoltre, rifiuta le vaccinazioni e le madri, per paura di doversene staccare, nascondono gli stati febbrili dei figli. I profughi chiedono di poter provvedere da sé con il sussidio governativo, ma la composizione della popolazione della Vallarsa – donne, bambini e anziani – fa preferire al Segretariato la via dell'assistenza diretta¹⁶. Vivono qui Attilia L. ed Ersilia S.¹⁷, l'una sposata, 38 anni, con figli, l'altra vedova di 65 anni. Entrambe a fine luglio vengono ricoverate nel manicomio di Verona su richiesta del commissario e del dottor Martinelli, medico condotto di Vallarsa ed evacuato, con la popolazione, alla colonia legnaghese. Le ricoverate sono entrambe a carico dello Stato. Per Attilia si segnala una sindrome depressiva: ha idee deliranti e ipocondriache, parla poco, sta tranquilla, è triste, raccolta, è un po' denutrita e, si legge nel diario manicomiale, "desidera molto il ritorno in famiglia". Sarà dimessa in prova dopo un mese e mezzo. Non è così per Ersilia, melanconica: si rifiuta di mangiare. È triste, depressa, raccolta, turbata e "non dà alcun conto di sé, è come spaurita". Non mangia per tre giorni, soltanto un po' di latte sembra rianimarla, ma accusa una depressione cardiaca intensa e si aggrava, morendo all'alba del 3 agosto. Commuove la distinta degli averi con i quali è entrata in manicomio: oltre agli abiti, agli orecchini e a tre anelli d'oro, ha con sé una chiave, forse quella del baule, unico custode della sua vita lasciata in Vallarsa, o forse quella di casa che ha chiuso sperando di potervi tornare un giorno.

Sotto le bombe e in attesa di figli e mariti. La guerra in casa

L'esperienza delle donne sfollate dal Trentino non è l'unica raccontata dalle cartelle cliniche del San Giacomo. In manicomio entrano, infatti, anche donne veronesi, turbate nell'animo non da uno spostamento coatto, ma da una privazione negli affetti o scosse dagli eventi bellici. È il caso di Giuseppina B., 47 anni, ricoverata nell'agosto del 1917 per frenosi maniaco-depressiva, eccitazione e disordine psichico e motorio. Da circa un mese la donna è mesta, non mangia e la sua "affet-

¹⁵ *Gli spostati*, vol.2, cit., p. 267 e p. 271. Al campo-fiera alloggiano 900 persone, 180 in una casa colonica a Boschi Sant'Anna e 350 al castello di Bevilacqua La Masa. Circa 120 profughi alloggiano in case private.

¹⁶ Ma già tra la fine del 1916 e l'inizio del 1917 gran parte dei profughi sarà condotto sulla riviera ligure in un complesso delle Opere Pie di Milano e Torino, la colonia di Celle, il cui numero di ospiti però calerà fino a non superare i 500 nell'estate del 1918.

¹⁷ ASG, Attilia L., 24.07.1916 ed Ersilia S., 29.07.1916.

tività familiare” è diminuita. Il malumore si esprime, nei giorni successivi, con discorsi incoerenti e atti violenti contro se stessa. Giuseppina è preoccupata per il figlio soldato. Al San Giacomo si presenta in stato di eccitamento: “Con disordine d’idee notevole e di atti or più or meno spiccato. Parla molto senza eccessivo clamore. Dorme poco. Eccitata, disordinata, sitofoba; muta notevolmente in meglio il suo contegno durante la visita dei parenti”. Alimentata artificialmente, pian piano la donna recupera le forze e viene dimessa dopo due mesi.

Carolina C.¹⁸, 52 anni, sposata e contadina di Soave arriva il 16 marzo 1916, molto affaticata e in stato melanconico. Su di lei sono due gli effetti della guerra: è in ansia per i figli in guerra ed è molto provata per il lavoro. Si legge nell’anamnesi: “Ha sofferto per un piccolo errore commerciale. Soffre per i figli richiamati alle armi e per il momento critico attuale dei lavori agricoli”. Non ha traumi o nevrosi precedenti, come si legge nell’anamnesi, e la sua alienazione comincia con l’inappetenza:

Si fa triste, melanconica ed è pervasa da idee fisse. È spesso agitata, ma non clamorosa, non presenta turpiloquio od oscenità. Rifiuta spesso il cibo: si mostra talora in uno stato stuporoso che viene scosso al più piccolo rumore. Ha presentato e presenta tuttora allucinazioni. È invasa da idee fisse e da depressione. Presenta delirio di rovina accusandosi come fautrice di disgrazia in famiglia.

Al San Giacomo trascorre giorni di ansia e irritabilità, ora disperata ora depressa:

Esprime qualche idea di sfiducia, autoaccusa, qualche timor persecutorio. Non è persuadibile facilmente. Talvolta s'affanna un po' a parlare. Soffre una certa inadattabilità, una certa smania ansiosa, ma sta un pochino meglio perché s'alza e talvolta fa qualche piccolo lavoro. Per ora è pochissimo socievole.

In questo stato resterà per quasi un anno, per uscire dimessa in prova. Come Carolina, Angelina C.¹⁹ è colpita dalla guerra nel cuore e nel fisico. Contadina di Monteforte d’Alpone, 21 anni, entra al San Giacomo il 25 maggio 1917 per frenosi maniaco depressiva causata da “patema d’animo per il fratello sotto le armi e lavoro fisico intenso”.

Povera e dal carattere chiuso, Angelina sa leggere e scrivere, è intelligente e “sente di non essere in uno stato normale”. Alcuni giorni prima del suo ingresso, diventa improvvisamente loquace e fa discorsi sconclusionati. Ma non si risparmia nei lavori dei campi. All’improvviso prorompe un’agitazione clamorosa che le fa perdere “il senso del pudore” e le fa pronunciare discorsi incoerenti. È violenta contro se stessa ed esprime idee di grandezza e di dannazione. In manicomio persiste l’eccitamento psicomotorio. La donna rifiuta il cibo ed è alimentata artificialmente. Accusa tutti di stregonerie. Uscirà guarita sei mesi dopo grazie a un lungo periodo di riposo.

Anche le mogli vivono la loro guerra, ora restando vedove, ora rimanendo a casa con figli molto piccoli, affrontando magari una depressione post partum, motivo

¹⁸ ASG, Carolina C., 16.03.1916.

¹⁹ ASG, Angelina C., 25.05.1917.

ricorrente di ricovero per le donne nell'ospedale psichiatrico. Maria Be.²⁰, giovane sposa di 23 anni, ha un bimbo di 45 giorni e il marito è al fronte. Arriva da un piccolo paese nei pressi di Verona al San Giacomo nel gennaio del 1916. Non ha mai avuto precedenti di nevrosi ed esprime delirio di persecuzione. Entra con una diagnosi di frenosi maniaco-depressiva dovuta al "forte pensiero del marito sotto le armi" e alla "debolezza fisica del parto e dell'allattamento". Maria è di condizione economica discreta, di famiglia contadina, "abbastanza intelligente", sa leggere e scrivere e gode di buona salute. La sua alienazione inizia all'improvviso: al risveglio, un giorno, è vittima di allucinazioni. Il suo stato peggiora degradando in delirio di persecuzione, di rovina e di dannazione. Smette di parlare rispondendo raramente e per monosillabi. Viene ricoverata. In manicomio continua lo stato depressivo accompagnato da idee disordinate, mistiche e paurose. La donna non dà conto di sé. Dorme poco. Ora il miglioramento si accentua, ora si attenua. È spesso raccolta, senza parole, senza energie²¹. Anche Maria Bi.²², di Verona, "non ha tregua", come scrive il medico nella nosografia. Di famiglia agiata, ha 42 anni e una nevrosi a carattere ipocondriaco da molto tempo, accentuata dalle recenti preoccupazioni per il marito, il maggiore F.D.O.²³ che ha già combattuto nella guerra di Libia italo-turca del 1911-1912 ed è partito per il fronte. Entra al San Giacomo nell'ottobre del 1916. Al suo ingresso fa discorsi confusi e teme di essere avvelenata, derubata e strangolata: "Non ha tregua, non ha quiete, se non di notte", si legge nel diario ospedaliero. I frequenti spunti persecutori alimentano l'eccitazione e "lo spaurimento dell'inferma che gira per la stanza in camicia". "Si capisce che vorrebbe andarsene, rifiuta ogni medicamento per evidente paura di veneficio". Maria rifiuta anche i cibi e talvolta va a prenderseli per suo conto. Ma ciò che caratterizza lo stato della donna è il linguaggio tutto suo che elabora: "quasi incomprensibile, di parole senza senso né forma" il cui significato si coglie talvolta per l'intonazione di pronuncia delle parole o grazie a quelle ben pronunciate che si avvicinano con le altre. A volte, invece, anche l'intonazione sembra casuale. La donna trascorre 123 giorni in uno stato dominato da idee confuse persecutorie. Talvolta i medici le fanno passare il giorno in un reparto separato. La notte è tranquilla, ma di giorno è inquieta ed è necessario alimentarla forzatamente. In ottobre il direttore del manicomio scrive al Comando della 49ª divisione territoriale caldeggiando che al marito sia assegnata una destinazione più vicina in modo che possa far visita alla moglie e accorrere, in caso di necessità, al suo capezzale: "Sarebbe disposizione pietosa e forse anche di giovamento alla povera inferma". Ma un lungo periodo di sitofobia, a dicembre, fa deperire la donna in modo irrecuperabile. Il 5 febbraio il medico annota: "Mangia, ma è sempre deperita". Ma nella riga successiva si legge: "Attacco apoplettico, con perdita di conoscenza e fatti di paralisi". Pochi giorni dopo Maria muore dopo quattro mesi di ricovero.

²⁰ ASG, Maria Be., 22.01.1916. Man mano più tranquilla e senza ansia, dopo una ventina di giorni, sarà dimessa su richiesta del marito.

²¹ Resterà al San Giacomo per una ventina di giorni.

²² AGS, Maria B., 10.10.1916.

²³ Il marito diventerà generale e senatore. Rimasto vedovo non si risposerà. Morirà nel 1961.

Dalle preoccupazioni al dolore per la morte: Virginia B.²⁴, 54 anni, di Bardolino, entra due volte con il cuore straziato per la perdita di un figlio in guerra. A casa all'improvviso ha pronunciato discorsi sconclusionati con tono mesto. Poi è caduta in preda all'agitazione comportandosi con violenza verso le persone che la circondano. Entra per frenosi depressiva nell'aprile del 1917 tormentata da "idee diaboliche" e accompagnata dall'anamnesi che rileva "esaurimento fisico e patema d'animo", per la perdita appunto del figlio. "Depressione affettiva. Esprime idee di dannazione, d'inferno", si legge nel diario nosografico. "Se ne sta tranquilla a letto, prendendo medicine e cibo, con spiccate idee ipocondriache". Durante il ricovero si fa tranquilla, socievole e pian piano l'abbandonano le paure di "diavoli e dannazione". Viene così dimessa. Ma torna dopo tre giorni. Rientra nelle medesime condizioni, per uscire di nuovo a settembre.

La guerra entra nelle case veronesi anche attraverso le incursioni aeree. Lascia un segno particolare uno dei primi bombardamenti sul cuore della città: il 14 novembre 1915 tre velivoli austriaci sganciano 15 ordigni che cadono anche su piazza delle Erbe. Il bilancio è di 37 morti e una quarantina di feriti. La paura per le incursioni dal cielo irrompe sugli stati d'animo della popolazione civile e porta Giulia C.²⁵, 61 anni, in manicomio nel novembre 1917. La donna vive in via Pallone, in centro, con il fratello Luciano che la conduce al San Giacomo. È delirante da due mesi "e sembra in seguito alle incursioni aeree", si legge nella relazione che la accompagna nella quale si specifica che non ha alcuna predisposizione ereditaria, che "i primi fatti mentali rimontano a sei mesi or sono" e che prima è stata ricoverata in ospedale, nel reparto di osservazione, per 28 giorni "come delirante", ma che, una volta a casa, essendo ritornato lo stato d'agitazione, si è pensato di inviarla al San Giacomo. Giulia va e viene anche dal manicomio: per tre volte fino alla dimissione definitiva il 6 gennaio 1919, a guerra terminata.

Emilia e il sogno di libertà

È lunga e tormentata la storia di Emilia B.²⁶. Vedova, 55 anni, arriva ai primi di gennaio del 1919, in una sera di pioggia a dirotto, in carrozza, accompagnata dall'unico figlio, Guido, nei confronti del quale da qualche tempo è irritabile. Scrive da mesi lettere infamanti a chiunque. Per questo motivo è condotta al San Giacomo con la diagnosi di delirio mistico e religioso. Ma le cause determinanti la sua follia, si legge nell'anamnesi, sono i "patemi d'animo" per la morte del marito e, soprattutto, per la "lunga e penosa" prigionia di 18 mesi di quell'unico figlio ufficiale, ora finalmente a casa.

Prova nei suoi confronti estremi moti d'affetto materno, ma anche sentimenti d'ira. Ha idee religiose e di persecuzione, accompagnate da allucinazioni e dal timore che si tramii un complotto contro di lei. Con calligrafia ordinata, scrive un fiume di lettere anche in manicomio, parla di continuo di viaggi fatti per "rivelazioni divine e riguardo alle leggi dei preti per il potere temporale". E ritiene che

²⁴ ASG, Virginia B., 22.07.1917.

²⁵ ASG, Giulia C., 04.01.1917.

²⁶ ASG, Emilia B., 04.01.1919.

questo suo “aver obbedito a un richiamo di fede” sia appunto la causa del suo ricovero. Ma Emilia non vuole stare in manicomio. È “malcontenta di essere stata qui condotta”, si legge nella nosografia, e si sente tradita da un trucco disonesto orchestrato dal figlio, soggiogato dalla moglie, e dal dottor Ruggiero Lambranzi che l’ha in cura al San Giacomo. “Nel ramo della mia famiglia non ci sono né pazzi né nevrastenici né nervosi”, scrive Emilia in una delle sue tante lettere. E prosegue:

Ciò venne da qualche ordine che io non conosco. Il contegno del figlio mio non mi diede nulla a comprendere tanto che credetti veramente a uno scherzo, come fa tante volte con la leggerezza del suo carattere e con la prepotenza che purtroppo ha acquistato di mezzo al disordine di una guerra che forse è stata la sua fortuna per la forza di ogni suo imperioso comando. Io non conosco quale siano le lettere compromettenti che io scrissi, se non in difesa di anime volgari che avessero preso della libertà sopra persona rispettabilissima e di ogni riguardo.

Tuttavia Emilia ritiene che quanto scritto sia cosa che riguarda “solo la sua persona” e non debba essere motivo di ricovero in manicomio del quale prova profonda vergogna:

Mio figlio caro, io non ho altro da dirti che sono diventata il ridicolo del manicomio. Tu Guido diletto figlio mio, che conosci quanto fù fatto, segna a rispetto la povera e disgraziata tua madre che fù per tè madre, amica, e sorella. L’anima stanca dopo tre mesi di penitenza di tormento chiede assoluta libertà. E ogni giorno è una scusa inutile che possa comprendere la mia situazione dolorosa, incerta, misteriosa, nel senso di dover dipendere da creature che hanno l’incarico di sorvegliare esseri dementi e trattare alla stessa stregua tutte le persone che non hanno nulla a che fare con tutto ciò che hà di inumano nel senso pratico della parola. Perciò non avendo io nulla a che fare con tutto questo, intendo di sortire assolutamente; in tutto ciò che succederà, tu e Lambranzi sarete i responsabili di ogni cosa. Io ho atteso per tre mesi da te una visita, una parola che potesse concludere una situazione penosa, dolorosa quanto mai. Il tuo semblante Guido mio hà l’aspetto rassicurante, tranquillo, ma quello della povera mamma tua è preso da un convulso angoscioso che non so come andrò a finire quando avrò vinto questa lotta terribile di resistenza feroce, di violenza senza limiti. Molte sono le persone che si trovano nella mia condizione di impotenza. Ma molte sono anche quelle che si associano a me per rendere ai crudeli pan per focaccia. Io ormai non ho più limiti. La pazienza ha raggiunto il massimo della forza. Io mi ribello a questo modo di trattare, mai immaginato mai creduto dall’umanità sofferente. Perciò non avendo da te una parola, una visita da poter intendersi sul da farsi, ossia di combinare per il giorno di uscire da questo luogo di infamia. Dico a te e a Dio che la giustizia la faccio io in brevi giorni. Così vendicherò l’ardire di tante anime che invano hanno gridato e pianto la libertà di diritto di dovere.

Ma la rabbia di Emilia si scatena poi contro il figlio reo, ai suoi occhi, non solo di non far nulla per “liberarla” dal giogo del manicomio, ma anche di avercela condotta con l’inganno, mal influenzato dalla moglie.

Altro bersaglio delle sue invettive è il professor Lambranzi, “che ha per la propaganda dei preti un odio speciale, perché la sera che in casa mia parlò con mio figlio e che io ascoltai dalla porta potei capire quanto disse a proposito di queste mie rivelazioni di fede”²⁷.

Il suo contegno è dei più insultanti, dei più ridicoli, dei più villani. Invano, ogni giorno, feci conoscere il mio stato angoscioso per te, per la nostalgia che serrava il cuore e fù sempre inutile. Uomo di forza da prendere a sassate, come feci io questa mattina, ride sul dolore sanguinante di chi soffre da mattina a sera. La sua scarsa intelligenza non arriva al dolore, perciò per

²⁷ In effetti il dottor Lambranzi è noto per le sue idee anticonformiste che in un periodo e in un ambiente fortemente influenzato dalla morale cattolica gli valgono la nomea di “ateo socialista”.

ora intendo senza aiuto far forza con Dio alla violenza dei crudeli, lasciando poi alla giustizia di fare il resto. Figlio caro, mamma tua che visse nella santa protezione di due braccia di ferro dell'adorato tuo padre, qual dolore vedere dal cielo la infelice sua compagna nel più grande sdegno, il più ingiusto, il più immeritato. Ora che ti scrivo piango. Possano le ardenti lacrime di mamma tua che non visse che per tè, nella trepidazione di ogni grande dolore essere di conforto questa santa ribellione che non fù per scopo che di raggiungere l'adorato figlio. Ti benedico, mamma tua.

Figlio e medico sarebbero d'accordo sul suo internamento ed Emilia li accusa in diverse lettere tra cui quella indirizzata a Domenico Rizzo, superiore militare del figlio capitano:

Io non ho altro al mondo che di dichiarare ove sono, per farli conoscere la crudeltà di mio figlio che per arrivare al suo scopo ha avuto il coraggio di andare d'accordo col professor Lambranzi e mettermi qui nella casa di cura. Io non avrei mai parlato se non si trattasse di arrivare a uno scopo di giustizia che deve sollevare l'indignazione di tutti quelli che mi conoscono e che sanno quanto ho sofferto e pianto per mio figlio e non solo ma che nulla si può dire sulla mia riservatezza pesata nel tempo in cui fu lontano quella creatura ingrata che non ha il sentimento che rispecchia la sua anima bistrattata da un crudele destino che rese aspro, duro il suo cuore che non seppe arrivare a una carezza per la povera madre. L'impressione che ricevetti è addirittura mortale. Il cuore subì le conseguenze delle disgrazie subite e tutto ciò che ho visto, tutto ciò che ho dovuto subire, perfino la violenza, resta l'impronta della più grande canaglieria che umana creatura possa mai immaginare. Ho pregato, ho supplicato di lasciarmi andare a casa, perché tutta la casa rimaneva nelle mani di mio figlio e la sua maledetta morosa. Ma tutto fu inutile. La violenza, la prepotenza è il principale e solo principio di queste anime che non hanno cuore per tutto ciò che è di giustizia tranne che il proprio interesse.

Nella lettera è ben descritto lo stato d'animo della donna per la vita in manicomio, luogo di "disonore e umiliazione" per lei "persona rispettata e stimata":

Così da quello che ho potuto rilevare in questo triste luogo che ci sono tante vittime che piange per lo stesso principio di violenza, per ridurre all'impotenza le persone, non potendo né sortire, né scrivere, perché pur io, nel corso di undici giorni che sono qui non ho mai saputo nulla di mio figlio, né il perché io sono qui e non ho altra speranza che poter fuggire da questo luogo opprimente che non si può avere un po' d'aria se non a l'ora indicata perché chiuso da forti cancelli di ferro e cinto da alte mura. Si dice casa di cura e viceversa qui non si fa alcuna cura di nessun genere perché manca di ogni comodità e non si fa che prendere il magro pasto e andare a dormire per attendere un altro giorno di sofferenza morale.

E ha nostalgia dei suoi riti casalinghi:

Io non posso reggere più a lungo in un ambiente freddo e neppure posso stare senza mezzo bicchiere di vino perché non si può togliere allo stomaco tutto in una volta una bevanda che lo stomaco è abituato a ricevere. Dormo vicino a una pazza e sono disturbata tutta la notte.

C'è poi il pensiero del pagamento del suo ricovero che il figlio con la "paga di tenente" non può sostenere, secondo la madre. E quello della casa abbandonata a chi non sa averne cura. Al contempo chiede aiuto a figure di spicco della società veronese come a don Giovanni Calabria²⁸, al quale chiede informazioni sul figlio e sulla sua casa lasciata in mano alla nuora che mal sopporta, e sul motivo del ricovero che vive con dolore, angoscia e nostalgia. In queste lettere traspare però la peculiarità della follia di Emilia, accompagnata da manie religiose che le fanno concepire il ricovero come "martirio di fede":

²⁸ Don Giovanni Calabria (Verona, 1873-1954), fondatore delle congregazioni dei Poveri servi e delle Povere serve della divina Provvidenza, è stato proclamato santo, nel 1999, da Papa Giovanni Paolo II.

Professor Calabria, da quasi un anno io affidai a voi, ministro di Dio, le mie rivelazioni divine che con mio sommo dolore lei ebbe a dire a Lambranzi che non poteva credere alla mia assicurazione, se non aveva un giudizio da alienisti e giudicata con severità in tutto il mio essere. Non credo opportuno che lei debba provare ciò che ho provato io, in questo luogo di pena, comandato da creature che tutto amano fuori che Dio. Sicché io, dopo tre mesi, ancora non conosco il mio risultato, in modo che io debba finire questo martirio che ha della malvagità, per ridurre all'impotenza una madre che debba agire sulla sua famiglia nei più sacrosanti doveri di madre. Io ho soltanto che una cosa da rilevare, che se tutto viene per sua colpa, Lei ha il sacrosanto dovere di sollevare una creatura messa, per sua colpa, alla più dura prova di tutto ciò che può essere di doloroso sulla terra. Credo che una madre non debba continuare di vivere lontana dal figlio, dopo che è stato per sei anni lontano dalla casa e battuto da ogni sanguinosa tempesta. Invoco perciò per creatura che soffre, per la mia famiglia addolorata, che Lei che fu l'iniziatore di ogni mio dolore e inganno presso Lambranzi, sia il mio propugnatore, per la deliberazione di questo carcere ove non mi è neppure dato ricevere le lettere del figlio e della mia famiglia. Perciò io ho solo da dire una cosa che ho giurato ora dinnanzi alla Vergine cara che mai più io farò la propaganda per il trionfo della fede, dando a Lei che ha voluto che io giunga a queste condizioni di pena, ogni responsabilità. Se Lei non ha forza di agire, La prego di parlare col buon Don Chiot²⁹ che per cuore, energia e forza arriverà a sollevare il mio stanco spirito che non ha più forza di agire, per la violenza e malvagità delle anime cattive e barbare. Con stima, Emilia. In fede di Dio, dico la verità.

Emilia non si dà pace. Soffre il "reclusorio forzato". Ne scrive anche al direttore Umberto Meneghetti:

Io non ho capito il perché sono stata presa d'assalto come si prende delle persone che hanno potuto commettere delle gravi mancanze nel senso della alterazione mentale prodotta da qualche cosa che possa essere di sospetto circa il suo più solo senso di cosa grave e sospetta. Da circa 17 anni io abito in Verona. Io sono amata, stimata da l'intera città e lascio a Lei informarsi sul mio contegno di donna non solo onestissima, ma anche riservatissima in tutte le regole della buona educazione e della più grande cortesia emanare da persone di fine educazione e di fine eleganza come io vissi sempre. Io chiedo quindi spiegazione di questo agire. Ora ciò che si è svolto tra noi anche nelle reciproche offese resti fra noi segreto perché io mi sono sfogata e lei fu con me di una atroce villania.

E talvolta perde la pazienza:

Egregio direttore, io non ho altro che da salutarla perché siccome Lei ha detto che non vede l'ora che io vada fuori dalle scatole, così io sono ben contenta di seguire la strada che Lei mi ha indicata perché io ho una grande influenza sulle rivelazioni di base divina perciò con tutta disinvoltura posso sparire e dare a Lei che non ha tanta disposizione alle seccature delle noie non indifferenti. Non ho nulla da rilevare in quanto alla sua simpatia che ha dimostrato alla signora Emilia. Noi che ci siamo reciprocamente mandati in quel bel paese ci vogliamo più bene di prima. La sottoscritta non ha paura né delle autorità, né del papa perché l'ho già mandato in quel paese degli imbecilli, né dei preti, perché non devo rendere i miei conti.

Maledice, Emilia, insulta Lambranzi e Meneghetti attribuendo all'uno incapacità intellettuali e cattiveria, all'altro ricchezze. Si cruccia delle ingiustizie e della prepotenza. Ma il suo grande tema è la libertà, totalmente annullata in manicomio:

²⁹ Don Giuseppe Chiot (Ala, 1879-Verona 1960) dal 1914 è parroco della chiesa di San Luca, in centro a Verona, e soprattutto cappellano del Carcere degli Scalzi dove si dedica ai reclusi. In particolare, durante la seconda guerra mondiale farà visita agli antifascisti imprigionati e, dall'ottobre 1943 all'11 gennaio 1944, a Galeazzo Ciano e ai gerarchi fascisti sottoposti al Processo di Verona. Don Chiot chiuderà loro gli occhi e impartirà l'ultima benedizione quando saranno fucilati a forte San Procolo (cfr nota n.19). Davanti agli Scalzi, oggi, un monumento di Vittore Bocchetta, scultore e antifascista, ritrae il cappellano mentre si sporge da un muro per sorvegliare le carceri.

Per un essere intelligente basta un'occhiata per conoscere che un luogo così importante, per il suo interesse sociale, ha una prova di assoluto abbandono. E che anche gli allienati per quanto presi da forte delirio hanno bisogno di libertà, perché è concesso pure all'infelice di avere momenti tranquilli mentre si può ridurre all'impotenza qualunque pazzo con sole tre punture di veleni senza legare o ridurre all'impotenza l'ammalato che anche nel delirio comprende che è una crudeltà essere resi nell'impotenza di agire e di muoversi come dovrebbe per sentirsi sollevato dalla crisi atroce. Perciò in questi luoghi di pena deve essere alla portata di tutto ciò che può essere di umanitario, persone di forte intelligenza volenterosa nel senso di ristabilire ordini di igiene.

Pronta a sfoderare certificati medici che le diano il passaporto per la libertà, Emilia “nel silenzio della prigione”, sperando di suscitare “la delicatezza di qualsiasi persona che riguarda questo luogo di miserie”, scrive su decine di fogli, dà sfogo al suo stato d'animo anche con “la contessa E. Franco, moglie del giudice di prefettura di Verona”, chiedendole di intercedere con il prefetto di concerto con don Calabria per liberarla.

Ma i fiumi di parole lasciate sulla carta non fanno che peggiorare la sua posizione, poiché Emilia si abbandona a temi poco credibili predicando un suo ritorno alla giovinezza “per generare un nuovo propagatore di verità religiosa per il mondo”.

Io sono qui a S. Giacomo sotto la cura del professor Lambranzi come allienata. Io non ho fatto altro che rilevare ciò che ho dovuto fare circa le mie rivelazioni di fede che non ho nessuna cosa che possa turbare minimamente la responsabilità di ogni più puro dovere al richiamo delle nuove leggi che riguarda la propaganda dei preti per il trionfo della chiesa. Io non posso essere il burattino di nessuno e manco ancora di mio figlio che ha avuto l'ardire di mettersi d'accordo col professor Lambranzi e una sera di pioggia dirotta venire messa dentro una carrozza e con inganno essere presa e trattata da una povera creatura che ha perduto ogni lume di ragione, ogni senso morale, ogni più puro interesse al suo nome, alla sua reputazione. Io non conosco le cause per cui sono qui trattata da malata. Non sono che la vittima di un gioco infernale che non avrà certo il suo tacere.

Emilia spiega anche in cosa consistono le “rivelazioni di fede”:

Consistono nel rivelare le cose che si vedono a vista d'occhio dopo la propagazione di una prova di divina forma e colore. Il mio stato di forma divina per il colore di ogni cosa si spiega in questo senso. La propagazione si spiega in un senso di grande interesse per tutto ciò che si deve conoscere circa il bene e il male che interessa l'umanità nei momenti come questi di puro ed esecrando flagello ove l'uomo spogliò gran parte di se stesso per entrare in una via di grande immoralità, di grande ingiustizia sulla forma, la più triste, per tutto ciò che riguarda il bene degli infelici, la miseria del povero sofferente.

Emilia legge molto in manicomio. Settimana dopo settimana, trova una quiete parvente, fermando perlomeno l'esaltazione mistica. Dopo quasi un anno di ricovero, viene dimessa. Ma torna dopo una quindicina di giorni perché in famiglia è irritable e non si adatta:

Emozionata e, a momenti, irritata, per essere stata qui ricondotta ingiustamente, secondo ella afferma. Non critica le proprie azioni, solo giudica gli altri intolleranti, ingiusti e magari ingiustamente vendicativi verso di lei.

Passerà il Natale al San Giacomo. Sarà poi trasferita in via definitiva nella struttura di Noventa Vicentina.

Pesi inutili

Emilia è un caso emblematico tra i ricoveri femminili dell'epoca che si verificano quando all'improvviso le donne cambiano comportamento sconvolgendo o spaventando famiglia e società. Si aprono per loro le porte del manicomio se non obbediscono in casa o se si comportano in modo tale da far vergognare i familiari o se non rispondono ai canoni convenzionali: una ragazza viene ricoverata perché avvicina i militari in maniera "sconveniente"; un'altra, giovane maestra mansueta, perché all'improvviso inveisce contro i conoscenti; un'altra ancora, domestica, perché è irascibile nei confronti dei datori di lavoro.

Ma soprattutto le alienate diventano pesi ingombranti di cui disfarsi e, a differenza degli uomini per i quali si tenta un recupero (ora perché sono la colonna portante economica della famiglia ora perché sono soldati da rimandare al fronte), per loro si predilige il ricovero definitivo in strutture come quelle di Noventa Vicentina. Sono considerate irrecuperabili e – dai familiari – inutili, non essendo più in grado di provvedere ai loro compiti: badare alla casa e allevare i figli.

Ne è un esempio la storia di una donna epilettica il cui marito tenta in ogni modo di farla ricoverare in manicomio: durante uno dei suoi accessi la moglie è caduta nel focolare restando sfigurata. L'ospedale civile dapprima la cura per questo infortunio, poi, per il delirio dovuto all'ustione, la invia in manicomio. La struttura, superato lo stato di confusione, vuole dimmetterla non rilevando in lei alcuna forma di pazzia. Ma nessuno la vuole: il marito è impegnato dal lavoro e ha sulle spalle l'onere del figlioletto, pertanto scrive al direttore Meneghetti di non poter occuparsene; il Comune di provenienza, un paese della Bassa Veronese, non può provvedere economicamente a lei, né la vuole veder girare per le strade perché spaventa le persone. Il rifiuto, da parte del marito, del peso coniugale lo si ritrova nella straordinaria storia di Maria Br.³⁰ Il 21 maggio 1916, quando l'Alto Vicentino viene evacuato in concomitanza dell'offensiva della Strafexpedition³¹, Maria scompare alla vista dei suoi familiari a Rotzo, sull'Altipiano dei Sette Comuni, dove vive col marito. Soffre di depressione da tempo e tenta il suicidio. Il suo stato d'animo l'ha costretta in manicomio qualche mese prima, a Vicenza. Ma quel giorno è a Rotzo. E scompare. La famiglia la dà per morta. Forse smette anche di cercarla. Ma Maria è viva. Il 29 maggio arriva a Verona, a forte San Procolo³², con un gruppo di prigionieri di guerra. Non sa dire il suo nome e se ne ignorano le generalità, ma manifesta

³⁰ ASG, Maria Br., 31.05.1916.

³¹ Sono più di 75.000 gli sgomberati dell'Alto Vicentino per la Strafexpedition. Daniele Ceschin, *La popolazione dell'Alto Vicentino di fronte alla Strafexpedition: l'esodo, il profugato, il ritorno*, in Vittorio Corà - Paolo Pozzato (a cura di), *1916 - La Strafexpedition. Gli altipiani vicentini nella tragedia della Grande Guerra*, Gaspari, Udine 2003, pp. 248-280.

³² Forte San Procolo è una fortezza di epoca asburgica (1840-1841) utilizzata come carcere per i prigionieri nella prima guerra mondiale. Il forte è noto come luogo di fucilazioni di partigiani e antifascisti a opera dei nazifascisti durante la seconda guerra mondiale e l'occupazione tedesca negli anni della Repubblica di Salò. Vi furono fucilati Galeazzo Ciano e altri gerarchi fascisti dopo il Processo di Verona, l'11 gennaio 1944 (Cfr nota n.15).

segni di alienazione mentale (melancolia acuta). Si ipotizza possa avere 45 anni e viene inviata con urgenza e in via provvisoria al San Giacomo dove entra con la diagnosi di stato paranoide. Dal modo in cui rifiuta il cibo e da certe espressioni mimiche appare turbata da immagini persecutorie. Parla poco, non disturba. Ma la sua inquietudine resterà tale da trattenerla in manicomio per un paio d'anni "confusa, inerte, di poche parole".

"È dominata, si legge nella nosografia, da idee persecutorie a base allucinatoria che a volte la mostrano inquieta, mangia a sufficienza, qualche notte dorme poco, fisico buono, si alza ogni dì". Nessuno cerca Maria finché il 18 agosto 1918 si fa vivo il marito con una lettera scritta da Vicenza. Chiede al direttore Meneghetti se vi sia al San Giacomo "una certa Maria Br. Questa mia moglie da mè assente dal 21/5/1916 nel momento in cui venne invaso l'altopiano di Asiago". Il marito non è contento di averla trovata:

È passato una vita barbara, essa in questo tempo che viveva assieme comè cercava sempre il modo possibile dandarsene a precipitarsi. Che tanto io vedendomi di fronte a tal donna dopo la passienza portatagli e di avendola trasportata più volte in ospitali pure in Germania e vedendo che la sua malattia era incurabile, tante volte mi veniva delle idee per la testa da finire quella vita barbara e martire. Dunque la prego di farmi la gentilezza di darmi le spiegazioni della B. Maria. Io la giudicavo morta, speravo di essermi liberato da quella vita infelice, mentre da giorni intesi che questa mia moglie si trova nel manicomio di Verona.

Il marito, un operaio, si sposta di continuo. Ed è disperato: "Piuttosto di trovarmi di fronte ancora a quella donna desidererei togliermi la vita piuttosto di passare ancora tal vita barbara". In diverse lettere descrive la sua situazione con la moglie che nel frattempo non è migliorata. Ma il direttore Meneghetti lo tranquillizza scrivendogli pochi giorni dopo:

Maria B. è qui degente dal 31 maggio 1916 in tali condizioni di disordine mentale da far profondamente ritenere che non potrà più uscire dal manicomio. Essa non è che una povera disgraziata la quale se ha fatto del male non era responsabile delle sue azioni.

Il marito teme ancora di dover provvedere a lei, però, e risponde:

Intesi che mia moglie vive ancora in condizioni che non sortirà che dopo morta. Sicché per me sarebbe meglio di non lasciarla tanto soffrire vedendo l'impossibilità di guarigione. Così sarei deliberato io stesso dal dolore, che soffro pensando a tal donna che io le desidero altro che la morte di essa altrimenti mi desidero la morte a me stesso.

Meneghetti disporrà il trasferimento di Maria nel 1919 nella casa di cura di Noventa. Notizia accolta dal marito con ben altri toni:

Girai il mondo più di 20 anni e ne trovai altre gentil persone ma mai a pari suo lo loderò finché Dio mi darà vita... Di tutti i disturbi gliene sarò riconoscente non appena sarò libero da questo martirio. Sono operaio sì Signor, ma un ingrato no.

Le donne, dunque, inservibili, diventano un onere di cui liberarsi e da curare in via cronica in una struttura permanente. Il conflitto si insinua nelle famiglie, infatti, con una nuova difficoltà: la convivenza tra i parenti e gli alienati, donne e uomini che siano, cambiati, temuti per le reazioni inconsulte, inedite e inaspettate. E non più accoglibili: "La famiglia – scrive l'alienista dell'epoca Angelo Alberti – non

ama questa sorta di infelici; li considera, non a torto, pericolosi, non è di altro sollecita che di sbarazzarsene”³³.

Conclusioni

Solo recentemente la storiografia italiana ha rivolto la sua attenzione al tema dei traumi bellici della popolazione civile, e, di conseguenza, al carattere di “totalità” del primo conflitto mondiale. Questo aspetto dei conflitti moderni emerge in maggior misura nelle aree geografiche attraversate dal fronte, come la Val d’Adige e il Trentino al confine con il Veronese, e quelle di retrovia.

Gli avvenimenti bellici in questo contesto geografico irrompono nella vita quotidiana dei civili, non solo con la partenza degli uomini per il fronte o per il lavoro coatto, ma anche attraverso le incursioni, le distruzioni delle case, squarciate da bombardamenti, che impongono a migliaia di cittadini, perlopiù donne, anziani e bambini, di lasciare il paese. La “totalità” della Grande si rispecchia nelle righe delle anamnesi delle cartelle cliniche delle donne ricoverate al San Giacomo, molto simili a quelle conservate presso il manicomio di Pergine Valsugana, in zona austriaca, analizzate da Anna Grillini nel saggio *Follia e psichiatria vicino e lontano dal fronte*³⁴. Nella condizione di queste donne il nesso guerra e follia è evidente e strettissimo e non può non essere preso in considerazione dagli psichiatri. Al contrario, la lontananza geografica e temporale dal conflitto sembra far sparire il legame diretto tra la nevrosi e la guerra agli occhi dei medici, rivolti come sono al recupero degli uomini per il fronte e che trascurano il ruolo di dolori e patemi protratti nella insorgenza del disagio psichico femminile. Lo rivela ancora una volta la ricerca sul manicomio di Bologna³⁵.

Nel contesto psichiatrico italiano, in cui ogni sforzo scientifico è rivolto alla cura dei militari e in cui la guerra è solamente quella dei soldati in trincea, l’insorgenza di disturbi nervosi in una popolazione civile che risiede a centinaia di chilometri dal fronte non è, in buona sostanza, un’ipotesi contemplata³⁶.

Nelle cartelle cliniche del San Giacomo, mentre nel caso dei soldati la causa di guerra nell’insorgenza di un disturbo mentale è negata o minimizzata, anche per ovviare al riconoscimento della pensione, nel caso delle donne, lutti, patimenti, emozioni, paure e povertà sono con maggior facilità considerati cause scatenanti e sono fatti risalire alla debolezza femminile.

³³ Angelo Alberti, *La valutazione medico-legale dei disturbi psichici da guerra*, “Note e riviste di psichiatria”, 1, 1920, p.168.

³⁴ Anna Grillini, *Follia e psichiatria*, cit.

³⁵ *Ivi*, p. 211.

³⁶ *Ivi*, p. 213.

La persistenza dei matrimoni precoci in India.

Una ricerca sul campo in Uttar Pradesh

di

Serena Salerno*

Abstract: This article investigates the actual situation of early child marriages in India, thought to be one of the main hindrance to female development. Early child marriage has a strong physical and psychological impact on women and girls, brutally cutting any educational opportunity and personal growth and making them more vulnerable to abuse, violence and exploitation. At the same time, such typology of marriage has a great impact on sex ratio in India, backed by a big contradiction in the law system. It is argued which are the factors that make this custom persistent and even formally adopted. My analysis goes through the cultural and the social obstacles faced by a large number of Indian people, and is enriched by their stories and voices.

Non c'è alcun dubbio che il matrimonio induista sia una cerimonia religiosa. In accordo con tutti i testi, è un *samskaram*, ovvero un sacramento, l'unico sacramento prescritto per la donna ed uno dei principali riti religiosi stabiliti per la purificazione dell'anima. È vincolante per l'eternità, perché il rito matrimoniale, suggellato dal *saptapadi* o dai sette passi attorno al fuoco consacrato, crea un legame religioso che una volta stretto è impossibile sciogliere. Non è uno di quei semplici contratti in cui una mente consenziente è indispensabile. La persona che si accinge a sposarsi potrebbe essere un minore o addirittura un uomo dalla mente insana, se il matrimonio è debitamente solennizzato sarà considerato un matrimonio valido¹.

Un matrimonio valido, in India, non è detto corrisponda ad un matrimonio legale. È il caso del matrimonio precoce, infantile, che da secoli caratterizza la tradizione indiana, intriso di confuse contraddizioni e logiche sottili. La definizione ampiamente accettata di "matrimonio precoce" fa riferimento a un matrimonio i cui

* Serena Salerno si è occupata di educazione ai diritti umani in India, al fianco di una ONG locale, vivendo a stretto contatto con donne e bambini fuoricasta. In Repubblica Ceca, ha collaborato col dipartimento di attivismo e di educazione ai diritti umani, organizzando conferenze e workshop nelle scuole e nei gruppi locali sui matrimoni precoci. Collabora con Amnesty International Padova e lavora con la ONG "Amici dei Popoli" promuovendo l'educazione ai diritti umani e facilitando l'integrazione dei minori stranieri nelle scuole. Il saggio è la rielaborazione della sua tesi di laurea magistrale in Relazioni internazionali presso l'Università Ca' Foscari Venezia: *Idea di purezza, mestruazioni e matrimoni precoci. Indagine sperimentale in villaggi rurali e periferie urbane dell'Uttar Pradesh occidentale*.

¹ Domenico Francavilla, *Interacting Legal Orders and Child Marriages in India*, "Journal of Gender, Social Policy & the Law", vol. 19, 2011, 12, p. 535.

protagonisti non hanno ancora raggiunto i 18 anni d'età². Parallelamente, nonostante l'India, nella maggior parte delle sue leggi, abbia adottato la definizione di bambino come "persona fino ai 18 anni d'età", nel *Prohibition of Child Marriage Act* del 2006 (PCMA) questa definizione è diversa a seconda del sesso. Un uomo cessa di essere considerato un bambino a 21 anni, una donna non è più una bambina a 18. Tendenzialmente, tale scarto anagrafico di genere è considerato anche il parametro legale per contrarre matrimonio. È importante notare, tuttavia, che in India i matrimoni effettivamente celebrati fra bambini di età inferiore al limite legale non sono considerati illegali. Nonostante il PCMA proibisca infatti la celebrazione dei matrimoni infantili, non li dichiara illegali o nulli, ma solo eventualmente 'invalidabili'.

Secondo dati dell'UNICEF, nel 2014 in tutto il mondo più di 700 milioni di donne si sono sposate prima di aver compiuto 18 anni. Un terzo di queste (circa 250 milioni) ha contratto matrimonio prima dei 15³. Il matrimonio precoce è una pratica radicata in più di quaranta stati del mondo, in particolare nell'Africa subsahariana, nel Sud e nel Sud-Est asiatico. In Yemen, Afghanistan ed alcuni stati dell'Africa, gli sposi sono in genere uomini di mezza età, il più delle volte vedovi. In Etiopia è comune la prassi secondo cui il rapitore che ha inflitto violenza sessuale a una bambina possa richiederla in sposa. In India, il paese con il più alto numero di spose bambine, queste sono promesse a uomini di età superiore di quattro o cinque anni. Le regioni settentrionali sono quelle che registrano un numero più elevato di matrimoni infantili. Qui, infatti, lo status delle donne è generalmente più basso rispetto quello delle ragazze degli stati meridionali, luoghi in cui godono invece di maggiore accesso all'istruzione e sono economicamente indipendenti.

I matrimoni prematuri sono una feroce manifestazione dell'iniqua relazione di potere fra uomini e donne; rendono donne e bambine più vulnerabili all'abuso, alla violenza, e allo sfruttamento rispetto agli uomini. Sia per le bambine che per i bambini, il matrimonio ha un forte impatto sulla sfera fisica, psicologica ed emotiva, riuscendo ad interrompere bruscamente ogni possibilità educativa ed opportunità di crescita personale.

Inoltre, non si deve dimenticare che la mortalità materna ed infantile è strettamente connessa alle gravidanze e ai parti prematuri. Nel 1990 il tasso di mortalità⁴ legato alla maternità era pari a 556 donne per 100.000 nascite, nella fascia d'età compresa fra i 15 e i 49 anni. Nel 2003 si è abbassato a 316; nel 2015 a 174. Sebbene ci siano stati progressi grazie a diverse strategie ed interventi governativi, la situazione continua a essere preoccupante. A paragone, l'Italia

² UNICEF, *Child Protection from Violence, Exploitation and Abuse, Child Marriage*, consultato settembre 2017 https://www.unicef.org/protection/57929_58008.html

³ United Nation's Children Fund, *Ending Child Marriage: Progress and Prospects*, UNICEF, New York, 2014.

⁴ Per tasso di mortalità materno si intende il numero di donne morte a causa di problemi legati alla gravidanza, durante la gravidanza stessa o entro 42 giorni dal parto per 100.000 nascite andate a buon fine.

presenta un tasso di mortalità delle madri pari a 4 su 100.000 nascite andate a buon fine⁵.

Il problema assume aspetti gravi anche a livello demografico. Secondo una indagine condotta da UNFPA⁶, rientra nella norma un rapporto di 943-980 donne per 1000 uomini. Valori inferiori suggeriscono una discriminazione nei confronti delle donne, una probabile presenza di infanticidio femminile o di aborto selettivo. Considerando il rapporto fra i sessi, il censimento del 2011 in India mostra come il numero delle donne adulte rispetto agli uomini sia notevolmente più basso nella maggior parte degli stati (la media nazionale è di 940 donne su 1000 uomini). È bene notare che dal 2001 si è assistito a leggeri miglioramenti, tuttavia, la situazione resta allarmante. Uno degli stati che ha manifestato una tendenza negativa è l'Haryana con un numero di 877 donne su 1000 uomini. L'evidente maschilizzazione del subcontinente indiano non solo trova la sua causa nei maltrattamenti inflitti al momento della nascita, ma ha come diretta conseguenza il proliferare dei matrimoni precoci. Una corsa frettolosa per "appropriarsi" di bambine, il cui numero è evidentemente esiguo, con cui contrarre matrimonio.

Povertà, pressione sociale, tradizione e costume, sistema patriarcale e religione, un concetto di onore maschile, sono i fattori chiave alla base della persistenza dei matrimoni prematuri. È così che questa tipologia di matrimonio diventa parte del *dharma*, la pratica della legge, l'ordine sociale e cosmico, su cui si basa l'induismo. La somma di questi fattori contribuisce al mantenimento del matrimonio infantile, lo giustifica, arrivando ad istituzionalizzarlo. È urgente e doveroso interrogarsi sulle ragioni di questa persistenza. La mia ricerca, condotta in gran parte sul campo con osservazioni dirette, discussioni informali e questionari, ha cercato di chiarire la mentalità, gli ostacoli culturali ed economici che impediscono di far fronte al problema e di arrestarlo.

Il fattore demografico. Causa e conseguenza

Il matrimonio, in India, è una cerimonia sacra, un dovere religioso più che una scelta libera esercitata da due persone consenzienti. Nella società indiana i due sposi perdono il ruolo di protagonisti, e il matrimonio è gestito dalla famiglia di appartenenza. Costume obbligato, il matrimonio indiano è caratterizzato dall'ipergamia, usanza secondo cui un uomo di casta alta prende in sposa una donna di casta bassa. Il sistema contrario, ovvero quello dell'ipogamia, è severamente vietato e punibile con l'ostracismo, o addirittura con la morte. Una donna di casta alta, infatti, vede preclusa la possibilità di avere qualsiasi tipo di rapporto intimo con un uomo di casta inferiore. Se alla secolare pratica

⁵ The World Bank, *Maternal Mortality Ratio (Model Estimated, per 100.000 Live Births), Trend in Maternal Mortality: 1990 to 2015*, Geneva, 2015, consultato settembre 2017 <http://data.worldbank.org/indicator/SH.STA.MMRT?end=2015&locations=IN&start=2015&view=map&year=2015>

⁶ Prabhat Jhan et al., *Trends in Selective Abortions of Girls in India: Analysis of Nationally Representative Birth Histories from 1990 to 2005 and Census Data from 2001 to 2011*, UNFPA, Maggio 2011, consultato 18 settembre 2017, doi: 10.1016/S0140-6736(11)60649-1.

dell'ipergamia si aggiungono altre selezioni restrittive, come l'esogamia di villaggio e di lignaggio⁷, si intuisce come la corsa competitiva per la ricerca dello sposo o della sposa sia accentuata.

La fretta nel cercare una moglie dipende in gran parte dalla situazione demografica dell'India. Alcuni stati, in particolare, si trovano in una posizione preoccupante. È il caso dell'unione territoriale Daman e Diu, dove il rapporto è di 618 donne su 1000 uomini e già citato caso dell'Haryana (877/1000). Ad aggravare la situazione, il censimento del 2011 ha rilevato ben 7.1 milioni di bambine in meno, nella fascia d'età 0-6 anni, rispetto ai bambini; situazione ancora più preoccupante rispetto i 6 milioni di bambine in meno registrati nel 2001, e i 4.2 milioni nel 1991⁸. La ragione di un tale divario è dovuta alla possibilità di predeterminare il sesso del nascituro, con conseguente aborto selettivo femminile fetale. Nonostante questa selezione discriminante ed disumana sia stata abolita nel 1994 con il *Pre-conception and Prenatal Diagnostic Techniques (Prohibition of Sex Selection) Act*, è tuttora una pratica diffusa, utilizzata specialmente per le gravidanze successive ad una prima nascita femminile.

La netta maschilizzazione che contraddistingue il subcontinente indiano, visibile dalla cartina riportata qui a seguito, è il riflesso dello status inferiore in cui vivono le donne. Il palese squilibrio di genere modella i fianchi della società indiana, facendosi causa principale dei fenomeni di violenza sessuale e di traffico illegale di esseri umani, soprattutto donne e bambine. L'inferiorità numerica femminile spinge le famiglie ad una ricerca disperata di una compagna per i propri figli e alla stipula di accordi per il matrimonio dei propri bambini, in modo da avere quanto prima la sicurezza di una moglie. Al costume sacro del matrimonio, dunque, si aggiunge la secolare pratica del matrimonio infantile, le cui conseguenze si calcificano in maniera indelebile sui corpi e nelle menti delle bambine. Le bambine sotto i 15 anni hanno, infatti, una probabilità cinque volte superiore di morire durante il parto rispetto alle ragazze ventenni, poiché il corpo non è ancora maturo per una gravidanza.

Sebbene il tasso di mortalità⁹ legato alla maternità sia sceso rispetto il 1990, esso è ancora grave¹⁰. Di certo, la situazione si manterrà negativamente stabile per molto tempo, considerando le forti pressioni esercitate sulle giovani donne affinché verifichino la loro fertilità in tempi brevi, subito dopo le nozze¹¹.

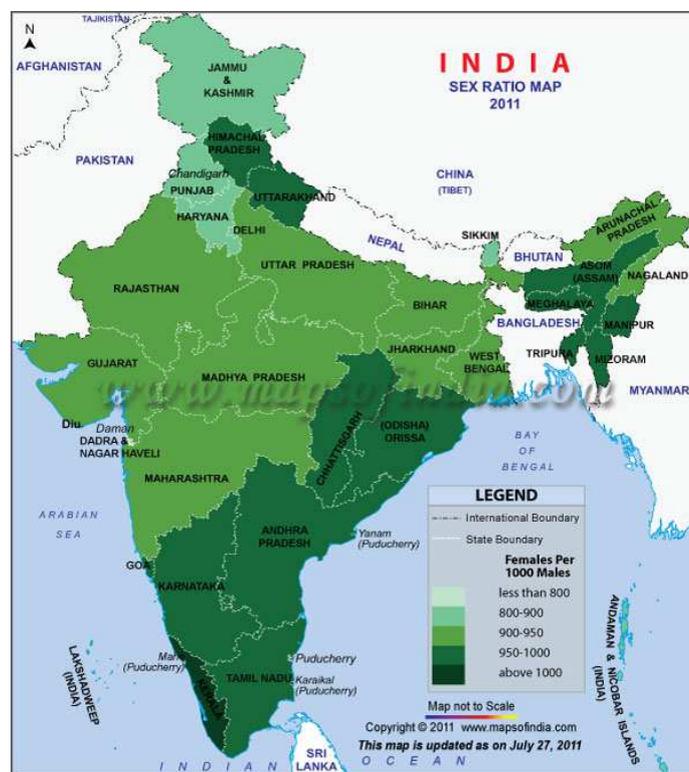
⁷ L'esogamia è la pratica secondo cui è necessario prendere in sposo/a una persona che appartiene ad un gruppo sociale o territoriale diverso da quello di appartenenza.

⁸ Prabhat Jhan et al., *Trends in Selective Abortions*, cit., p. 1.

⁹ Per tasso di mortalità materno si intende il numero di donne morte a causa di problemi legati alla gravidanza, durante la gravidanza stessa o entro 42 giorni dal parto per 100.000 nascite andate a buon fine.

¹⁰ Per maggiori dettagli sul tasso di mortalità si rimanda a: The World Bank, *Maternal Mortality Ratio (Model Estimated, per 100.000 Live Births), Trend in Maternal Mortality: 1990 to 2015*, Geneva, 2015, consultato settembre 10 2017 <http://data.worldbank.org/indicator/SH.STA.MMRT?end=2015&locations=IN&start=2015&view=map&year=2015>

¹¹ Jaya Sagade, *Child Marriage in India: Socio-Legal and Human Rights Dimensions*, Oxford India Paperbacks, New Delhi 2012.

Fig. 1 – Sex Ratio Map¹²

Le dimensioni del fenomeno e le probabili origini

In India, con il 47% di bambine sposate prima dei 18 anni, si registra la più alta percentuale di spose bambine nel mondo. La percentuale dei matrimoni prematuri varia a seconda dello stato, raggiungendo il 69% e il 65% rispettivamente nel Bihar e nel Rajasthan. In quest'ultimo, la percentuale di bambine che ha contratto matrimonio prima dei 18 anni è pari all'81,5%. In Uttar Pradesh si registrano 2.8 milioni di bambini sposati nella fascia 10-19 anni, di cui 2 milioni di spose bambine¹³, ovvero il 71%. La situazione è simile nel resto degli stati. Il numero dei bambini maschi ad aver contratto matrimonio è inferiore a quello delle bambine; è chiaro quindi come queste ultime spesso vadano in sposa a uomini più vecchi. I bambini nati da coppie che si sono sposate nella fascia d'età 10-19 raggiungono i 6

¹² Maps of India, *Female Sex Ratio in India*, consultato ottobre 2017 <https://www.mapsofindia.com/census2011/female-sex-ratio.html>

¹³ Government of India, Ministry of Government Affair, 2011 Census, in Prachi Salve, *India's 13 Million Child Brides, their 6 Million Children*, India Spend, marzo 2015, consultato settembre 2017 <http://www.indiaspend.com/cover-story/indias-13-million-child-brides-their-6-million-children-71955>. Per il censimento si rimanda a: http://www.censusindia.gov.in/2011census/population_enumeration.html

milioni, e l'Uttar Pradesh registra il più alto numero di bambini nati da altri bambini, ovvero 1 milione.

È stato osservato che l'accesso all'educazione ha una notevole influenza sui matrimoni prematuri. Il livello d'istruzione è rilevante nello stabilire il futuro di una bambina indiana. Il *National Family Health Survey II* (NFHS-II) ha rilevato che il 59% per cento delle donne già sposate, nella fascia d'età 15-19 anni, è analfabeta¹⁴. Le donne con scarsa educazione hanno più probabilità di contrarre matrimonio in tenera età. Prendendo in considerazione lo stato del Rajasthan, l'NFHS-IV, condotto nell'annata 2015-2016, ha sottolineato come la maggior parte delle donne con una adeguata alfabetizzazione risieda nelle aree urbane (75,8%). Proprio in queste aree, dove la possibilità di accesso all'educazione è più alta, si registra un numero minore di matrimoni precoci.

Diverse scuole di pensiero dibattono sull'origine dei matrimoni precoci. Nella letteratura classica indiana non vi sono riferimenti a riguardo. Al contrario, la tipica forma matrimoniale era lo *Swayamvara* (*Swayam* – se stesso, *vara* – uomo), cerimonia che consisteva nel riunire un certo numero di uomini in casa di una donna che volesse contrarre matrimonio. Questa aveva facoltà di scelta libera. Probabilmente le prime forme di matrimonio infantile apparvero in età medioevale, contesto caratterizzato da guerre, invasioni ed espansioni territoriali. In un clima del genere, le donne vennero mercificate, utilizzate come premi di guerra, fatte schiave o concubine. Fu durante questo periodo che comparvero alcuni costumi e pratiche, come l'uso del velo, il *Sati*¹⁵ o l'infanticidio femminile. La presenza di giovani donne nubili era dunque motivo di forte preoccupazione per le famiglie. La paura che queste potessero perdere la verginità prima del matrimonio spingeva padri e madri a trovare un marito per le proprie bambine in fase prepuberale, in modo da proteggerne la verginità. Una successiva interpretazione delle origini dei matrimoni prematuri è legata all'usanza tipica dell'età feudale secondo cui certi matrimoni venivano combinati per suggellare alleanze familiari a scopi commerciali o bellici. Utilizzare i figli delle rispettive famiglie, specie se piccoli e quindi meno consapevoli, era un espediente sicuro che garantiva reciproci legami. Il rischio di un tradimento sarebbe stato attenuato perché avrebbe messo a repentaglio la sicurezza della prole¹⁶.

Il miope e radicato costume dei matrimoni precoci non fu scalfito neanche durante il dominio britannico, soprannominato "sleeping giant", durante il quale il governo della corona decise di non interferire con le leggi e i costumi religiosi e sociali. Intervenire nei suddetti campi sarebbe equivalso a ledere il sistema delle leggi personali indiane. Irremovibili nel preservare i costumi indiani, non avrebbero permesso alcuna riforma, a meno che questa non fosse giustificata dalla

¹⁴ Government of India, Ministry of Health and Family Welfare, *National Family Health Survey - 2*, in Centre for Social Research, *A Study on Child Marriage in India: Situational Analysis in Three States*, New Delhi 2008.

¹⁵ Fino al 1829 era usanza, per chi lo volesse, gettarsi tra le vive fiamme della pira in cui il marito era stato deposto, come simbolo di eterna devozione al defunto sposo. Le vedove erano infatti considerate responsabili della morte dei mariti. Questo, o l'ostracismo, era l'unico modo per ottenere redenzione.

¹⁶ Jaya Sagade, *Child Marriage in India*, cit., p. 23.

letteratura antica¹⁷. La non ingerenza nella sfera religiosa pattuita nel 1859 dalla regina d'Inghilterra con gli abitanti indiani permise, dunque, la perpetuazione dei matrimoni in età infantile.

Attualmente, i matrimoni precoci si celebrano sia in zone rurali che in aree periferiche urbane. Esiste un giorno dell'anno considerato di buon auspicio per concludere affari, stringere accordi e celebrare matrimoni. L'*Akha Teej* varia di anno in anno, e gli astrologi vedici lo considerano un giorno privo di qualsiasi influsso malefico. Durante questa parentesi di tempo, si celebrano migliaia di matrimoni, tra cui numerosi matrimoni precoci. Nel 2017 l'*Akha Teej* è stato il 28 aprile, ed è durato 6 ore e 8 minuti, dalle 06:59 alle 13:07¹⁸.

Nelle comunità rurali indiane, il matrimonio infantile si divide in tre fasi diverse. Il rito nuziale è celebrato durante la notte o l'alba, e gli sposi (o i rispettivi tutori) esprimono l'intenzione di unirsi in matrimonio scambiandosi diversi doni. Successivamente si compiono sette passi attorno al fuoco sacro, recitando sette promesse (*saptapadi*)¹⁹. Dopo tale cerimonia la bambina non è sempre costretta a spostarsi immediatamente a casa dello sposo. In alcune zone dell'India accade che ci si trasferisca dopo aver raggiunto la pubertà, ovvero alla comparsa delle mestruazioni, o al raggiungimento di una certa statura. Una volta sopraggiunto il menarca, potrà aver luogo la cerimonia del *Gauna*, ovvero il trasferimento fisico della bambina in casa dei genitori dello sposo. Da quel momento, la bambina sarà ufficialmente proprietà della famiglia acquisita.

Le cause culturali e religiose

In una struttura familiare patriarcale, su cui la società indiana si basa, la verginità della donna è strettamente legata all'onore e allo status della famiglia di appartenenza. La sua eventuale assenza potrebbe condurre ad ostracismo o addirittura sfociare in delitti d'onore. Per evitare simili conseguenze, l'illibatezza della ragazza è controllata e gestita da un tutore, il padre durante l'infanzia, il marito o il figlio in età "adulta". In India il matrimonio rappresenta, infatti, il passaggio del dominio sulla donna dal padre al marito. Anelli ai piedi sono calzati durante la cerimonia nuziale: sanciscono la proprietà della donna al marito, non permettendone il cammino e la danza libera, ma sempre frenati e costretti dal peso metallico del sacro ed eterno vincolo.

¹⁷ Aruna Vijay Soman, *A Historical and Cultural Perspective of Law and Punishment in India*, University of Hong Kong, Pokfulam, Hong Kong 2006.

¹⁸ Drik Panchag, *Hindu Calendar for the World, 2017 Akshaya Tritiya Date for Gurgaon, Haryana, India*, consultato settembre 2017 <http://www.drikpanchang.com/festivals/akshaya-tritiya/akshaya-tritiya-date-time.html?l=10086&year=2017>

¹⁹ Cerimonia dei sette passi fatti attorno al fuoco sacro mentre i novizi sposi recitano le sette promesse: nutrirsi a vicenda, crescere uniti nella forza, preservare il proprio benessere e arricchirsi, ottenere felicità e armonia, prendersi cura dei figli, della famiglia acquisita e dei parenti, avere una vita lunga insieme, vivere una vita leale e virtuosa. Nell'induismo si crede che il sacro fuoco sia il preservatore della vita umana (è presente anche accanto le pire funebri a Varanasi, ed è alimentato costantemente da secoli).

In un simile contesto, i matrimoni precoci rappresentano un mezzo sicuro capace di ridurre ogni sospetto sulla verginità della giovane ragazza. Il sopraggiungere delle mestruazioni segnala infatti l'inizio della pubertà, a cui si associa la capacità femminile di ovulare, di avere rapporti sessuali e dunque di avere dei figli. L'uomo, la cui casa accoglierà il primo ciclo mestruale, avrà il completo possesso della moglie e il controllo della sua verginità, sessualità e fertilità, proteggendo l'onore della ragazza e quello della famiglia. Per tale ragione, i matrimoni prematuri vengono di solito celebrati prima che la bambina raggiunga la pubertà, ovvero prima che abbia esperito il menarca, di modo che la prima mestruazione sopraggiunga in casa dello sposo.

“[70] Per paura della comparsa delle mestruazioni, lasciate che il padre faccia sposare sua figlia mentre [questa] scorrazza ancora nuda. Se dovesse rimanere in casa dopo la comparsa del menarca, il peccato cadrà sul padre”.

“[17] Ogni volta che il flusso mestruale di una ragazza nubile, che è piena di desiderio e domandata in sposa da un uomo di egual casta, ricompare, i genitori sono colpevoli dell'uccisione di un embrione; questa è una norma della legge sacra”²⁰.

Anche secondo il sopracitato testo sacro, il *Vasishtha*²¹, è vivamente raccomandabile far sposare la propria figlia ancor prima del menarca. Ritardare il matrimonio, infatti, equivale ad uccidere un potenziale feto, che è dissipato attraverso il flusso mestruale. C'è da aggiungere che, all'interno dei confini indiani, il matrimonio prematuro rappresenta un approdo salvifico per l'anima femminile, un rito purificatore, soprattutto negli stati settentrionali. È considerato, infatti, l'equivalente della cerimonia spirituale di rinascita, riservati ai soli uomini, chiamata *upanayana*. L'*upanayana* è il requisito per avere accesso alla lettura dei testi sacri, rito necessario che segna il passaggio del ragazzo all'età adulta, nonché la possibilità di rinascere una seconda volta. Se questi ha l'opportunità, dunque, di nascere sia biologicamente che spiritualmente, le donne sono invece costrette ad una “mono nascita”. Sono difatti caratterizzate da una indiscussa impurità, dovuta all'essere nate solo in mero senso fisico, biologico. Tuttavia, il matrimonio, se celebrato in adolescenza, diventa simbolo di rinascita spirituale che, comparabile all'*upanayana* maschile, è capace di rimuovere un certo strato di impurità femminile.

Pandita Ramabai²², riformatrice sociale che denunciò le condizioni turpi della donna indù, scriveva: “Sembra che gli indiani pensino che nessuno dovrebbe avere una figlia femmina e ciò in base alla convinzione che le donne a questo mondo non

²⁰ Vasishtha XVII n.70, consultato settembre 2017
<http://www.sacredtexts.com/hin/sbe14/sbe1420.htm>

²¹ Vasishtha è un saggio Vedico venerato nell'induismo. È considerato l'autore principale del Mandala 7 del testo del Rigveda.

²² Pandita Ramabai nacque nel 1859 in Maharashtra da una famiglia di casta Brahmina. I genitori, il fratello e il marito morirono tutti nell'arco di 4 anni, dopodiché Pandita Ramabai divenne una professoressa e fondò la Arya Mahila Somaj, per promuovere l'educazione della donna e prevenire i matrimoni prematuri. Convertitasi al cristianesimo, andò in Inghilterra grazie al finanziamento di un missionario. Lì, lei e la figlia vennero battezzate nel 1883. Trasferitasi infine negli Stati Uniti, scrisse un racconto del suo viaggio sotto forma di diario.

hanno alcuna utilità. Benché questa convinzione non sia universale, essa è generale”²³. Pandita Ramabai era consapevole del fatto che l’autonomia della donna, la sua capacità di attuare delle scelte di vita personali e libere, svanisce tra i confini indiani²⁴. Il dominio sulla sua vita è trasferito, nell’atto matrimoniale, dal padre al marito. Il matrimonio precoce sancisce la totale o parziale sottomissione della donna e l’accettazione dei tradizionali ruoli di genere di una società patriarcale, di cui ella stessa diventa simbolo. Come detto inizialmente, in certi tipi di società, la verginità della donna è strettamente intessuta con l’onore personale e familiare, il cui prestigio potrebbe essere distrutto da un solo accenno di impudicizia o di dubbio. Perdere la verginità, sia tramite rapporto sessuale consenziente, sia per violenza sessuale, significherebbe distruggere qualsiasi prospettiva matrimoniale, trascinando nella disonorevole melma sociale anche lo status e l’onore della famiglia. Qualsiasi minaccia alla verginità, dunque, affretta lo sposalizio, diventandone causa. Tra le minacce alla verginità femminile, vi sono le mestruazioni, evento che in India fa pensare all’inizio della sessualizzazione dell’individuo. Il matrimonio precoce si fa allora scudo di protezione fittizia per la verginità femminile che diventa un valore sacro a scapito della salute, della vita e dello sviluppo di una donna, la quale potrà iniziare la sua attività sessuale all’interno della casa del marito. Seppur miope e nocivo, è questo il modo per prevenire dicerie ed evitare l’insorgere di pericolosi dubbi all’interno del villaggio di appartenenza. Dunque, con il matrimonio prematuro, passaggio spirituale alla pubertà, si controlla il passaggio fisico alla stessa pubertà: le mestruazioni. In questo modo il controllo sulla donna, essere impuro per natura, sarà totale.

Inoltre, la pressione sociale esercitata dai membri della comunità, dai vicini, dai parenti e che si estrinseca in visite quotidiane e in ricatti, fa da leva autorevole per la scelta delle famiglie, diventando motivo principale alla base dei matrimoni prematuri. Nonostante molti si dicano ufficialmente contrari alla celebrazione dei matrimoni infantili, il supporto della comunità è molto forte e i matrimoni non vengono registrati. Questo accade non solo per la riluttanza a sfidare le norme sociali, ma anche per eventuali minacce che seguirebbero ad una denuncia.

Le cause economiche

La donna è considerata un peso economico per le famiglie di appartenenza. Difficilmente la donna contribuisce economicamente al sostentamento e al reddito della famiglia; piuttosto, dopo il matrimonio questa andrà ad unirsi al nucleo familiare del marito. Di conseguenza, risulta maggiormente utile investire

²³ Pandita Ramabai Sarasvati, *The Cry of Indian Women*, in *Eleanor Rathbone e l’Etica della Responsabilità: Profilo di una Femminista (1872-1946)*, a cura di Bruna Bianchi, Unicopli, Milano 2012, p. 99.

²⁴ Ramabai scriveva: “Per quanto grande sia il peccato commesso da un uomo, egli è sempre considerato un essere puro, ma le donne sono considerate impure per natura. C’è un detto comune che dice: “l’uomo è un pezzo d’oro, la donna un vaso di terra”. Il significato di questa frase è che se anche l’oro cade nella sporcizia non perde niente del suo valore. Tuttavia, se il vaso di coccio è posto in un luogo impuro, nessuno vorrà più toccarlo. Gli uomini non si limitano a ripetere questo detto, ma agiscono in conformità ad esso”, *Ibidem*.

economicamente su un figlio maschio, che aiuterà di fatto i consanguinei. Tutto ciò diventa un calcolo astuto e utilitaristico, ispirato dalla speranza di guadagni e dal timore di perdite, ai fini del matrimonio precoce.

Un'altra ragione che sostiene le fondamenta dei matrimoni infantili è la ristrettezza economica in cui vivono molte famiglie, sia induiste che musulmane. Quando ci si sposa la famiglia della donna concede alla famiglia dello sposo una dote, ovvero una specie di piccola, nonché unica, eredità *pre mortem*. La somma della dote può crescere esponenzialmente e proporzionalmente al ritardo del matrimonio. Tenendo in mente che lo sposo è generalmente più anziano della sposa, se questa convolerà a nozze in età tarda avrà come unica possibilità quella di sposare un uomo più anziano, quindi più colto e che potrebbe chiedere una dote consistente. Più si posticipa il matrimonio, quindi, più aumenta il valore della dote. In modo da evitare una simile spesa, si cerca di far sposare la bambina durante l'infanzia, facendo sì che il sistema della dote perpetui i matrimoni prematuri. Inoltre, per ovviare ai costi eccessivi legati alle nozze, molte famiglie ricorrono ai "matrimoni doppi". Se all'interno del nucleo familiare sono presenti diverse figlie femmine, queste saranno sposate contemporaneamente con dei fratelli di una diversa famiglia per risparmiare sulle spese legate alle celebrazioni, famose per essere molto lunghe e dispendiose. Una situazione del genere potrebbe coinvolgere anche bambine molto piccole, non tenendo conto della loro età.

Aspetti legislativi

L'India non ha ancora apposto la propria firma alla Convenzione sul Consenso al matrimonio, sull'età minima per contrarre matrimonio e sulla registrazione dei matrimoni (*Convention on Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage and Registration for Marriages*), entrata in vigore nel dicembre del 1964. La Convenzione obbliga gli Stati parte a:

- Specificare un'età minima per contrarre matrimonio;
- Proibire la validità legale di qualsiasi matrimonio non abbia il pieno consenso di entrambe le parti interessate;
- Registrare ogni matrimonio contratto.

In realtà, già nel 1929 l'India aveva adottato una legge, nota come *Sarda Act*, che impediva il matrimonio fra bambine di età inferiore ai 15 anni e bambini di età inferiore ai 18. Dopo diversi emendamenti, si innalzò l'età minima rispettivamente di tre anni, ed ancora oggi si tiene formalmente conto di tale soglia. L'atto, tuttavia, non andava (e tuttora non va) a colpire la validità dei matrimoni già contratti, rendendoli illegali ma non nulli. Inoltre, sottoponendo al vaglio di analisi la questione sulla registrazione dei matrimoni, che costituisce la prova in *prima facie* del matrimonio stesso, questa non è obbligatoria in alcuno Stato del subcontinente indiano. Chi volesse, una volta celebrato il matrimonio, può registrarlo sotto l'*Hindu Marriage Act, 1955*, o sotto lo *Special Marriage Act, 1954*, a seconda della

religione di appartenenza²⁵. Data la natura non obbligatoria della registrazione matrimoniale, ogni Stato ha tentato di provvedere ad una tale mancanza, ricorrendo a leggi specifiche atte a registrare qualsiasi matrimonio, e paradossalmente anche quello infantile. Un tale provvedimento non può che rafforzare la pratica dei matrimoni precoci poiché, essendo legalmente registrati, la società non solo prende atto della validità dei matrimoni prematuri, ma considera anche legalmente valida ed attuabile la suddetta pratica.

L'attuale legislazione in materia di matrimoni precoci è inadeguata, sia nella progettazione che nella realizzazione. Il *Prohibition of Child Marriage Act* del 2006, che è diventata legge nazionale contro i matrimoni precoci, necessita di una modifica. Questa non affronta la questione del mutuo consenso nel caso dei minori, ma si limita ad approcciare i matrimoni infantili come reati punibili. La legge inciampa nel dichiarare alcuni matrimoni nulli ed altri solo invalidabili. Secondo il decreto del 2006, il matrimonio di bambini celebrato usando coercizione, inganno, adescamento, frode, o traffico illecito è considerato un matrimonio nullo; tutti gli altri matrimoni conclusi con metodi incerti, ma non rientranti nelle modalità sopracitate, sono annullabili a discrezione delle parti e, dunque, considerati matrimoni validi fino ad una eventuale sentenza di invalidità della corte. Si intuisce come la legge non abbia le competenze utili a dissuadere chi vuole organizzare una tale forma di matrimonio, nonostante le pene ad esso associate siano state inasprite. I matrimoni precoci vengono così visti come un male sociale, piuttosto che come un crimine, ragione per cui vengono ancora perpetrati.

Quando si discute di matrimoni precoci, le leggi in materia di reati sessuali non possono essere trascurate. Secondo il codice penale indiano²⁶, un rapporto sessuale, anche con il consenso della donna, è considerato stupro se commesso sotto la cosiddetta "età del consenso", fissata a 18 anni. Tuttavia, qualora un uomo abbia un rapporto sessuale con la propria moglie, la cui età supera i 15 anni, quell'atto non può essere considerato stupro e quindi non è punibile²⁷. Pertanto sembra che lo stupro sia giustificato se commesso all'interno delle mura domestiche. In questa accozzaglia di leggi è giusto soffermarsi anche sulla definizione stessa di "consenso". Il consenso viene inteso come pura capacità fisica della donna, ignorando completamente altre questioni quali la libera scelta del partner, la capacità sessuale, mentale o emotiva, o altre considerazioni sociali come lo sviluppo personale della ragazza. Il cosiddetto "consenso" è stato relegato ad una mera categoria biologica, ovvero alla fase in cui il corpo femminile è pronto a ricevere la penetrazione sessuale senza danni fisici seri.

In aggiunta a ciò, bisogna considerare che l'età legalmente idonea a contrarre matrimonio è diversa fra i sessi. Culturalmente in India è previsto che la sposa sia

²⁵ *Legal Service India, Registration of Marriage in India: Procedures for Solemnization of marriage, papers/documents/fees, Hindu Marriage Act, Solemnization of Marriage under Special Marriage Act*, consultato 28 settembre 2017, http://www.legalserviceindia.com/help/line/marriage_reg.htm

²⁶ The Ministry of Law and Justice, *The Criminal Law (Amendment) Act, 2013*, The Gazette of India, April 2013, New Delhi, 1935.

²⁷ Sotto la sezione 375 l'eccezione numero 2 recita: "Un rapporto sessuale o degli atti sessuali commessi dal marito con la moglie, la quale moglie non abbia un'età inferiore ai 15 anni, non è considerato stupro".

anagraficamente più giovane del marito, condizione considerata naturale ed essenziale. La disparità nell'età minima è una violazione dell'uguaglianza fra i sessi garantita negli articoli 14 e 15 della Costituzione indiana²⁸. In questo costante e brutale gioco di ruolo, è ancora una volta la donna ad essere considerata inferiore.

Nonostante siano state adottate delle strategie e degli schemi governativi, questi non intaccano i matrimoni precoci in maniera diretta; piuttosto ne affrontano la piaga come se fosse una conseguenza indiretta del buono o cattivo sviluppo di una bambina. Le iniziative governative, infatti, sono state rivolte maggiormente alla salute riproduttiva delle donne, all'emancipazione femminile. L'argomento meriterebbe di essere affrontato, invece, come una violazione ai diritti del fanciullo e come una mancanza di protezione ai danni dei bambini. Anche se la salute riproduttiva è una importante e significativa preoccupazione, specie per le ragazze che si sposano in età precoce, è anche importante tenere presente che la salute delle donne non è mai stata una preoccupazione delle strutture patriarcali. Di conseguenza, le campagne e le altre azioni che si incentrano sui matrimoni prematuri da una prospettiva di salute riproduttiva hanno fallito nel loro richiamo emotivo alla società generale. Risulta chiaro dall'analisi qui compiuta che i matrimoni prematuri sono regolati da norme facenti parte di un ordine sociale e cosmico, quale quello del *dharma*²⁹. Di conseguenza, tale forma matrimoniale risulta giustificata, perpetuata e addirittura istituzionalizzata.

La ricerca sul campo

Nel luglio del 2016, con l'intento di scoprire quanto mestruazioni e matrimoni precoci influenzassero la vita della donna indiana, quale posizione questa avesse all'interno della struttura sociale, nonché di ascoltare storie di uomini e donne, sono partita per l'India. Qui ho iniziato una stretta collaborazione con HEEALS, una delle ONG locali operanti a Gurgaon, città dello stato settentrionale dell'Haryana.

HEEALS, con a capo il direttore Gaurav Kashyap, ha accolto la sfida lanciata dal governo indiano nel 2011 il cui intento era la costruzione di campagne di sanità totale, con un intervento nel settore del WASH (Water, Sanitation and Hygiene). I progetti della ONG vertono principalmente sulla diffusione di giuste pratiche igieniche; mestruazioni e distribuzione di materiale sanitario; costruzione di bagni e latrine; sulla lotta ai matrimoni precoci, ma anche progetti per la tutela dell'ambiente. Il loro operato si basa su un modello a tre livelli (ricerca, consapevolezza e monitoraggio) e mira alla costruzione di una società sostenibile e consapevole.

Nel periodo compreso tra il luglio e il settembre 2016, ho condotto una indagine sul campo in scuole localizzate in villaggi rurali e periferie urbane dell'Uttar Pradesh occidentale, Delhi e Haryana. Ho raccolto i dati servendomi di una ricerca primaria e secondaria in loco, attraverso osservazioni dirette, discussioni informali

²⁸ Government of India Ministry of Law and Justice (Legislative Department), *The Constitution on India*, New Delhi 2015.

²⁹ Domenico Francavilla, *Interacting Legal Orders and Child Marriages in India*, cit..

ed interviste. Attraverso una metodologia stratificata di campionamento casuale, ho sottoposto dei questionari a donne, uomini e bambini in una scuola di un villaggio, in quattro scuole in periferie urbane e in un grande centro commerciale, in modo da confrontare le idee, le conoscenze e le storie che riguardano le tematiche di matrimoni precoci, mestruazioni e parità di genere. Una volta arrivata nelle scuole, l'interprete che mi seguiva (e che solitamente coincideva con il direttore della ONG, o con sua moglie) stabiliva un contatto con il direttore o la direttrice dell'istituto, in modo da spiegare il motivo della visita, lo scopo della ricerca e contattare un campione casuale di bambini e genitori per le interviste.

Prima di iniziare le interviste o i workshop, mi presentavo e cercavo di smorzare la tensione evidente dovuta al fatto che fossi un'occidentale mai vista prima. In totale sono state intervistate 150 persone, inclusi i bambini, tutti accolti in un ambiente informale e tranquillo. Quest'ultimo aspetto è stato fondamentale per la creazione di un rapporto di fiducia tale perché si parlasse con naturalezza e serenità. Nella scuola di governo presente nel villaggio Rohi, ad esempio, ci si è recati più giorni alla settimana, in modo da conquistare la fiducia delle madri con gradualità e delicatezza, e incoraggiare i bambini a coinvolgere la propria famiglia.

Ogni intervista durava in media dai venti ai trenta minuti, con uno spazio finale per le domande libere o commenti da parte degli intervistati e per la distribuzione di materiale sanitario, come assorbenti o saponi. Nella scuola del villaggio è stato necessario raccogliersi in gruppo per affrontare le interviste. In questa particolare circostanza, la risposta o la reazione di una donna spesso rischiava di influenzare quella di un'altra, ma è stato interessante osservare come alle risposte seguivano commenti di vario tipo, e una atmosfera di crescente entusiasmo e coinvolgimento.

Durante le discussioni in merito alle mestruazioni, si facevano accomodare i bambini o gli uomini fuori dalla sala. In questi momenti, oltre all'interprete donna e a me, una maestra ci affiancava come mediatrice, in modo da rendere l'ambiente ancora più sereno e incoraggiante. Quando non vi era a disposizione una interprete donna, le madri rispondevano per iscritto e in hindi ai quesiti sulle mestruazioni. La traduzione dello scritto avveniva qualche ora dopo negli uffici della ONG.

Ero inizialmente convinta che la lingua inglese fosse abbastanza diffusa in certe zone peri-urbane. Tuttavia, mi sono immediatamente resa conto che l'unica lingua capita e parlata è l'hindi, e che solo le persone che hanno ricevuto una adeguata educazione universitaria riuscivano a comunicare nella lingua veicolare. Inoltre, l'accento usato e le varie forme dialettali rendevano più complessa la comprensione dell'enunciato e, dunque, della traduzione. Per tale motivo ogni intervista è stata registrata tramite un registratore vocale, in modo da poter essere riascoltata con attenzione e trascritta. Inoltre, fare affidamento su un traduttore o una traduttrice produce spesso informazioni non complete, mancanti. Non tutto veniva tradotto, nonostante i miei incoraggiamenti per ottenere più dati, ma soprattutto per conoscere maggiori dettagli inerenti a certe storie. Tale aspetto negativo, tuttavia, era in parte compensato dal linguaggio del corpo e dal linguaggio non verbale generale, al quale ho cercato di prestare attenzione. I dati raccolti sono stati trasposti in grafici Excel e percentuali, ma anche raccolti in semplici testimonianze. Le discussioni, i workshop e i questionari sottoposti agli

studenti e ai genitori, hanno aumentato la loro percezione e conoscenza riguardo alle tematiche precedentemente citate.

I luoghi

Lo studio è stato condotto in tre diverse aree geografiche: un villaggio rurale e remoto di nome Rohi sito nella suddivisione indiana di Noida, due periferie urbane localizzate nell'insediamento di Khora e Kaushambi, nell'Uttar Pradesh occidentale, e un centro commerciale sito a Gurgaon.

I particolari del villaggio Rohi sono quasi inesistenti nella letteratura e nella rete web, date le dimensioni dell'area considerata. Tuttavia, se si studia con attenzione e pazienza il censimento del 2011, si scorge il nome del villaggio e qualche dato interessante. A Rohi sono state censite 528 famiglie, per un totale di 2.955 persone. Di queste il 42% è analfabeta. Dei 1.239 abitanti che non sanno né leggere né scrivere, le donne rappresentano il 59,8% (741 donne su 1.377). Il villaggio è privo di strade asfaltate, e i limiti di queste si perdono in campi con diverse coltivazioni e risaie. Sul ciglio della strada si incontrano sporadicamente pompe d'acqua a mano, e grosse strutture simili a casette di paglia o fieno usate per gli animali. Sulla strada principale, lunghissima, oltre alle mucche e ai buoi che vi transitano dal mattino fino a tarda serata, si incontrano spazi adibiti a molteplici attività: meccanici, tanti chioschetti con tabacco da masticare, i *paan wala*, ovvero venditori di *paan*³⁰, abitazioni con piccole sdraio dove gli anziani si riposano. Quadri simili riempiono di bellezza gli occhi; la pace e l'odore dei campi è pregnante e spesso viene momentaneamente interrotta dal lento procedere a sbalzi di motorini guidati dalle braccia sicure di quattro o cinque persone, da ridenti e leggiadre donne che fanno danzare sulla testa ceste, smuovendo la polvere dei raggi solari. Anima e tempo vengono rubati ad un osservatore affamato e straniero. Il villaggio Rohi non è dotato di un sistema fognario, né di impianti per acqua pulita. Solo pochissime abitazioni hanno uno stanzino adibito a bagno, ovvero a latrine a fossa, dove tutto il materiale di scarto e gli escrementi vengono raccolti in una grossa buca. Il resto delle casupole possiede solo un piccolo spazio delimitato da quattro mura non troppo alte in un angolo della casa, utilizzabili per urinare.

Le scuole statali, le uniche del villaggio, sono due. Quella scelta per il presente studio era priva di pompa idrica manuale funzionante. La scuola manca inoltre di spazi chiusi utilizzabili come servizi igienici. Di conseguenza, i bambini si recano nei campi circostanti per i propri bisogni o, in alcuni casi, utilizzano quelli che una volta erano cabine bagno prive di buche o fosse, per celarsi da occhi indiscreti. I bambini della scuola sono tutti *Dalit*, fuoricasta. Gli abitanti sono principalmente coltivatori, con una cospicua parte di lavoratori agricoli. I restanti si occupano di industria lavorativa familiare (solo 16, di cui 14 uomini), o svolgono altri lavori.

³⁰ Involchini di foglie di betel ripieni di calce spenta spennellata sulla foglia, noce d'areca, semi di finocchio, miele e, in alcune, tabacco masticabile e Acacia Cathecu. Il mix di ingredienti crea un effetto psicoattivo, tonico e colora di rosso la saliva. Le foglie senza tabacco sono spesso mangiate dopo i pranzi di carne, e vengono ingoiate dopo una lentissima masticazione che può durare anche 15 minuti. Quelle con tabacco vengono, invece, sputate ed è per tale motivo che in tantissime strade si notano delle macchie rosse intenso, simili a sangue.

La ricerca è proseguita in due scuole private localizzate nell'area periferica urbana di Khora, uno degli insediamenti illegali più popolati dell'Asia. La sua collocazione geografica, ai margini di Delhi, Ghaziabad e Noida, fa sì che molta gente migri verso Khora per la possibilità di accesso a tre mercati diversi. Khora è prevalentemente un centro di operai, guardie, badanti e domestici, conducenti di auto-risciò, spazzini, rigattieri. Le strade erano piene di animali da traino e di spazzatura, con bambini che cercavano qualcosa o giocavano. La spazzatura viene deposta ovunque vi sia spazio. Non vi è alcuna gestione dei rifiuti, che rimangono in strada per decenni, diventando luogo ottimale per lo sviluppo di patologie rischiose per la salute, né esistono servizi comunali, data l'illegalità dell'insediamento. Le strade sono inoltre molto strette e ciò impedisce o rende difficile il passaggio delle autobotti che trasportano l'acqua dall'esterno della colonia. Anche qui non esiste un sistema fognario.

La Bharat Convent School, che si trova appena all'ingresso dello slum, è racchiusa all'interno di un edificio di due piani con degli spazi abbastanza grandi. Le classi più basse si trovano al primo piano, mentre quelle di grado più elevato (nono, decimo e undicesimo) sono al secondo piano. Il piano interrato ospita uno spazio completamente vuoto ed esteso, in cui sono avvenute le interviste e i workshop. La scuola si affaccia direttamente sulla strada, con molte buche e ancor più spazzatura. Essa ospita 350 bambini, che hanno a disposizione due bagni, separati in base ai sessi, in condizioni molto precarie. Le maestre sono tutte giovani ragazze che svolgono un tirocinio o lavorano ricevendo uno stipendio molto basso o nullo, con un'età compresa fra i 16 e i 18 anni.

Un centinaio di metri dalla Bharat Convent School, si incontra la seconda scuola privata presente a Khora: la Nav Jyoti. In questa scuola la retta annuale si aggira fra le 6000 e le 7000 rupie, ovvero tra gli 80 e i 90 euro, e i bambini iscritti sono 250. Tra il piano terra e il primo piano è presente uno stanzino con quello che dovrebbe essere un bagno, ovvero una latrina a fossa disponibile per tutti, con condizioni igieniche precarie. Al primo piano sono presenti cinque classi, una delle quali accessibile una volta terminate le scale (molti bambini si siedono nelle scale stesse per seguire la lezione). L'ultimo piano ospita una sola classe, con bambini e bambine più grandi e una terrazza. Anche qui le maestre hanno tra i 17 e i 18 anni.

La seconda periferia urbana in cui mi sono recata è Kaushambi, una zona residenziale sita nel distretto di Ghaziabad. Qui solamente l'1,63% dei gruppi familiari possiede servizi igienici con un sistema fognario, il 9,74% è servito da fosse biologiche e il 2,34% latrine con fosse ventilate (lo 0,77% possiede latrine senza nessuna fossa aperta)³¹. In questo particolare territorio sono state considerate due scuole private: la RJC e la Gyan Jyoti (GS). Ci siamo recati tre volte nella scuola RJC, una delle quali per un sopralluogo preliminare, durante il quale è stato interessante ascoltare le opinioni della direttrice e della gente che abita nei dintorni. Non si è rivelato molto semplice raggiungere la scuola, a causa del terreno particolarmente impervio per una moto e della spazzatura che bloccava tratti di strada. La scuola si divide in due edifici e gli studenti iscritti sono 656, di cui 103

³¹ Directorate of Census Operations Uttar Pradesh, *Census of India 2011, Uttar Pradesh, Kaushambi, Village and Town Wise Primary Census Abstract (PCA) District Census Handbook*, 2011.

sono bambine (il 15,7%). Non è stato possibile verificare la presenza di due bagni, rispettivamente maschile e femminile, nonostante secondo le testimonianze ne risultasse la presenza.

La scuola Gyan Jyoti si trova a qualche chilometro di distanza dalla RJC, alla fine di una discarica e di casupole di latta e cartone. Vi si accede tramite un edificio che alla base ospita un negozio con delle stoffe, e al primo piano un negozio per la riparazione dei telefonini. La scuola si estende sulla terrazza, occupando una forma a 'U' con quattro classi e l'ufficio della direttrice, donna molto cordiale e disponibile ai sondaggi ed interviste. La scuola è stata visitata tre volte, durante una delle quali si è assistito ad una cerimonia di fratellanza fra bambini e bambine. Sono 160 i bambini iscritti. La scuola presenta due bagni, uno per le bambine e uno per i bambini, uno dei quali non era in funzione da qualche giorno.

Le esperienze e le opinioni delle persone

L'approdo alla pubertà, in India, è associato alla comparsa delle mestruazioni, segno indiscutibile della possibilità di concepire figli, di una fertilità certa. Mantenere sotto il tetto paterno una bambina che ha esperito il menarca è altamente dannoso: "Se avessero avuto le mestruazioni a casa nostra sarebbe stato troppo tardi per il matrimonio"³². Alla comparsa dei segni tipici della pubertà (sviluppo dei caratteri sessuali secondari, aumento in altezza, mestruazioni) si instilla un meccanismo sociale che porta la maggioranza delle donne e degli uomini sentiti ad associare tali segni al momento idoneo per contrarre matrimonio: "Certo, c'è una connessione diretta fra la pubertà e il matrimonio. È meglio non perdere troppo tempo"³³; "Quando le mie bambine hanno raggiunto la pubertà, le donne dei clan vicini hanno fatto molte pressioni su di me [...], devi iniziare a cercare qualche uomo per tua figlia, altrimenti potrebbe scappare con qualcuno di una casta più bassa o con uomini più vecchi"³⁴. Una tale ansia spiega come quasi tutte le donne sentite a Rohi abbiano avuto la prima mestruazione in casa del marito. È il caso di Babita: "[...] vedendo che il sangue continuava a scorrere, sono andata da mia cognata, la sorella del mio sposo. Lei mi ha spiegato che è qualcosa di naturale, qualcosa che tutte le donne hanno..."; o di Savitri, che cerca di spiegarmi la sua idea sulle mestruazioni:

Non avevo idea di cosa fossero le mestruazioni, ero sorpresa. Pensavo di stare per morire. Ho chiesto a mia cognata che mi ha spiegato che quel sangue "cattivo" che sgorgava non era altro che un ricambio necessario al corpo mensilmente. È importante perché rimuove il materiale di scarto e pulisce il corpo. Se si interrompessero, il corpo si infetterebbe. Il sangue cattivo va via e il corpo e il sangue stesso si rigenerano.

Così come Savitri, nessuna delle madri sentite ha una chiara idea di cosa siano le mestruazioni. Rajwati dice:

³² Serena Salerno, *Idea di purezza, mestruazioni, matrimoni precoci. Indagine sperimentale in villaggi rurali e periferie dell'Uttar Pradesh occidentale*, cit., p. 163.

³³ Babita, 42 anni.

³⁴ Lokesh, 40 anni.

Mi ricordo soltanto che ero nei campi, coi buoi, e mi sono sentita 'diversa'. Avevo dei leggeri crampi, e sentivo una sensazione di umido fra le gambe. Sono corsa a casa e mi sono nascosta, per cercare di capire cosa stesse succedendo. È stato in quel momento che ho visto tanto sangue. Ho provato una grande paura, non sapevo cosa mi stesse succedendo. Ho cercato di coprimi, ho messo una buccia di banana, e ho nascosto i vestiti macchiati sottoterra [...].

Non si hanno, dunque, conoscenze sulla natura delle mestruazioni, ma a causa della premura di cui si è parlato, alcune madri hanno deciso di far sposare le proprie figlie molto piccole: “Una delle mie figlie si è sposata a dieci anni e ha avuto la prima mestruazione più o meno dopo i due anni dal matrimonio. Avevamo paura che avessero entrambe le mestruazioni a casa nostra, erano già molto alte”³⁵.

Molti genitori si dicono contrari alla celebrazione dei matrimoni prematuri: “La mia famiglia mi ha fatta sposare quando avevo 19 anni, quindi perché dovrei permettere a mia figlia di sposarsi prima dei 18 anni?”³⁶; “Non sono a favore dei matrimoni prematuri, se mia figlia dovesse sposarsi dovrebbe lasciare la scuola, e non voglio”³⁷; tuttavia, altri non nascondono di essere a favore di una tale forma matrimoniale: “Sono a favore dei matrimoni celebrati prima dei 18 anni, certo. La mia famiglia ha fatto così per me, e io ho fatto lo stesso con le mie bambine”³⁸. Ci sono altri genitori che invece sono o si sentono costretti a tale scelta: “Non voglio che mia figlia si sposi da piccola [...], Tuttavia, sarò costretta a sposarle da piccole se avremo problemi economici”³⁹; “Non volevo che le mie figlie passassero ciò che ho vissuto io, ma forse non avrò scelta se le pressioni saranno ancora forti e se continueremo a non avere soldi”⁴⁰.

Sorprendentemente nessun genitore ascoltato nelle scuole site nelle zone periferiche urbane si è detto favorevole ai matrimoni prematuri. Tuttavia, secondo i colloqui svolti durante i sopralluoghi attorno agli istituti scolastici, le famiglie musulmane della *Bharat School* celebrano effettivamente i matrimoni infantili. Questa opzione permette loro di rimpicciolire il nucleo familiare e di riuscire a mantenere più efficacemente la famiglia. Inoltre, anche alcune madri nella scuola RJC raccontano come molte bambine (in quella stessa scuola) abbandonano gli studi solitamente raggiunto l’ottavo grado, perché le famiglie impongono loro il matrimonio:

Molte bambine in questa scuola [RJC] lasciano gli studi dopo l’ottavo standard (14 anni), perché contraggono matrimonio. Molte compagne di mia figlia si sono sposate, quando in passato i loro genitori dicevano in giro di essere contrari a matrimoni del genere. E la direttrice non fa nulla, nessuno fa nulla⁴¹.

³⁵ Rajwati, 30 anni.

³⁶ Mamta, 35 anni.

³⁷ Savitri, 30 anni.

³⁸ Rajwati.

³⁹ Nitu, una donna di 27 anni con quattro figli, tre femmine e un maschio.

⁴⁰ Pinkie si è sposata quando aveva dodici anni. Ha cinque figli.

⁴¹ Madhu e Meeresh Sehgn. La testimonianza è stata raccolta in una scuola sita in una zona periferica urbana.

Già da alcune frasi si nota come la forte pressione sociale sia una delle cause principali a spingere uomini e donne a far sposare i propri bambini. I membri della comunità, i vicini di casa contribuiscono ad esercitare una forte sollecitazione che si estrinseca in visite costanti alle famiglie: “Un giorno un uomo è venuto a casa nostra e ha chiesto a mio padre: “Farai sposare tua figlia? È arrivato il momento”⁴². Durante queste visite si enfatizzano i rischi che si affronterebbero qualora non si facessero sposare i bambini: “Tua figlia potrebbe sposarsi con un uomo di casta più bassa, o con un uomo molto più vecchio”. Anche ricatti e minacce diventano strumenti usati nel meccanismo di pressione sociale, nonché la paura di perdere il proprio status sociale all’interno della comunità: “C’è tanta pressione sociale, molta gente preferisce far sposare i propri figli quando ancora bambini per guadagnare rispetto e rafforzare amicizie e alleanze fra famiglie”⁴³.

In aggiunta a ciò, anche la ristrettezza economica conduce alla celebrazione dei matrimoni precoci: “Sono a favore dei matrimoni infantili. Ho cinque figli e non posso permettermi di mantenerli tutti. Anche la povertà ci spinge a farlo”; “C’è tanta pressione nel nostro villaggio, e non riusciamo a mantenere tutti i nostri figli. Il matrimonio è l’unica soluzione”; “Sarò costretta a sposarle da piccole se avremo problemi economici”. Le famiglie più povere, con la presenza di due figlie femmine, spesso organizzano i matrimoni doppi. Cercano una famiglia che abbia due figli maschi ancora celibi, in modo da organizzare le nozze in contemporanea: “Sto cercando una famiglia che abbia due fratelli, così da potere sposare le mie figlie contemporaneamente perché non ho abbastanza soldi per due singole cerimonie”⁴⁴. È risaputo, infatti, che i matrimoni indiani siano molto lunghi e dispendiosi.

L’indigenza diventa ostacolo greve anche all’educazione femminile. Non si possono sprecare braccia utili in casa e nei campi; ne consegue che molte bambine rimangono a casa per lavorare con la famiglia, nelle coltivazioni o tra le mura domestiche. Difatti il 74% delle famiglie sentite impiega le bambine nei lavori agricoli e nelle faccende domestiche, in particolare per fornire loro le competenze utili alla futura vita matrimoniale. Sembra che gli studi siano la priorità per i ragazzi maschi, mentre il lavoro in casa la priorità per le ragazze, allevate per il futuro ruolo di mogli e madri⁴⁵. Da alcune testimonianze si evince che alcune bambine, concluso qualche anno di scuola, sono tornate a casa a lavorare, lasciando spazio e dando opportunità alle sorelline più piccole di apprendere nozioni scolastiche base: “Io vengo qui a scuola, ma mia sorella, che frequentava la stessa classe, ha lasciato la scuola qualche mese fa. Avevano bisogno di lei a casa. Non potevamo stare entrambe qua; quindi io continuo a studiare e lei sta a casa a fare le faccende domestiche”⁴⁶.

⁴² Babita.

⁴³ Savitri.

⁴⁴ Lokesh, 40 anni.

⁴⁵ Nicola Chanamoto, *Child Marriage and Girls’ Education in India*, in Academia.edu, aprile 2009, p.9, http://www.academia.edu/22586925/Schoolgirl_or_Housewife_Child_marriage_and_girls_education_in_India (ultima consultazione: 3 dicembre 2017).

⁴⁶ Karina, 12 anni.

Un fattore che preoccupa molti genitori è la protezione della verginità delle proprie bambine: “Hanno raggiunto la pubertà e ora ho paura che siano coinvolte in qualche tresca. Non posso più mandarle a scuola [...]. L'importante però è che si sposino. Ho paura per la loro verginità”⁴⁷. Sapere di poter lasciare la propria figlia a qualcuno che si assuma la responsabilità economica e non solo, diventa un grosso sollievo per madri e padri: “Ho paura di morire fra qualche mese, e che non ci sia nessuno a prendersi cura di loro. Non ho altra scelta”, dice il padre di due bambine.

Le difficoltà citate e gli ostacoli ad una vita serena sono talmente aspri da spingere madri con esperienze di matrimoni infantili alle spalle a prendere la stessa decisione per le proprie bambine. Nitu ha rischiato di perdere la vita a causa di una gravidanza precoce e così si racconta:

Mi sono sposata quando avevo 14 anni con un uomo di 24, e ho avuto un bambino lo stesso anno. La ragione per cui mi sono sposata è stata la morte di mia madre. Quando è morta, non sono più potuta andare a scuola. Non volevo andare via di casa, ma mio padre aveva già trovato la famiglia per me. Non volevo essere incinta, accudire un bambino, ero troppo piccola e non capivo cosa fosse tutto quello. Volevo avere dei figli, ma da adulta. Dopo aver partorito sono stata molto male, ho avuto continue emorragie per mesi e un'infezione, ma continuavo a lavorare nei campi e a preparare da mangiare. Ero spaventata, pensavo di stare per morire.

Pinkie, invece, nonostante aver visto la sorella morire, è stata costretta a sposarsi da piccola e probabilmente farà lo stesso con le sue bambine:

Ho visto mia sorella, si è sposata a 11 anni. Diceva che era difficile cucinare, andare nei campi. È morta quando aveva 12 anni, qualche mese dopo il matrimonio, era incinta e si è ammalata quando ha partorito. Non smetteva di sanguinare. Per questo non volevo sposarmi. Ma la famiglia di mio marito è stata brava e paziente.

Ricorda anche la cerimonia, e la descrive così:

Un pomeriggio è arrivata tanta gente a casa mia, anche i miei zii e zie che camminavano veloci da una stanza all'altra. Mi sono lavata e mi hanno disegnato le mani e le braccia con “l'henna”. Qualche giorno prima mia mamma mi aveva detto che mi sarei sposata. La notte siamo andati nel campo vicino casa e c'era una grande fuoco, e gente che ballava. Mi vergognavo. Non volevo lasciare casa mia, ero spaventata.

Le mamme sono consce del fatto che il matrimonio rappresenti un ingente ostacolo all'educazione delle figlie. Babita, donna di 42 anni con cinque figli, è favorevole ai matrimoni prematuri, ma chiederebbe

Ai suoceri di mia figlia di garantirle il proseguimento degli studi, cosa che spesso non accade, perché non sono interessati ad avere una nuora istruita. Anche per me è stato così. Andare a scuola sottrarrebbe del tempo alle faccende di casa e all'attenzione verso il marito, di cui bisogna prendersi cura.

Al contrario, Savitri non è d'accordo con la celebrazione dei matrimoni infantili perché “se mia figlia dovesse sposarsi dovrebbe lasciare la scuola, e non voglio”.

Nella maggior parte dei casi, pare che l'educazione femminile non abbia un impatto sulla società, ma gli unici privilegi ad essa legati siano finiti a se stessi. Non solo lo studio “sottrarrebbe tempo alla cura della casa e del marito”, ma metterebbe a repentaglio la verginità della ragazza. È vero che i matrimoni prematuri negano

⁴⁷ Lokesh.

ogni possibilità educativa ai bambini, ma allo stesso modo secondo i genitori diventano scudo protettivo per le bambine che altrimenti cadrebbero vittima di aggressioni durante il tragitto per andare a scuola. Di conseguenza, i genitori preferiscono far sposare le proprie figlie, piuttosto che mandarla a scuola sapendo che il percorso per raggiungerla è pericoloso. Lokesh, papà di due bambine riporta questa preoccupazione:

Mia figlia è già stata “avvicinata” da uomini poco raccomandabili. Ho paura a mandarla a scuola da sola. [...] È come se fossi io il suo scudo. Ho paura che morendo non avrà uno scudo. Proprio per questo ho deciso di farla sposare entro un anno [nel 2017]. [...] Ho lasciato il mio negozio e la mia proprietà ai miei figli, non c'è nulla per le mie figlie. I miei figli sono poco interessati, non si curano delle sorelle. Se muoio nessuno si occuperà dei loro matrimoni. Vorrei liberarmi di questa situazione, risolverla.

E continua:

Se gli sposi vorranno, allora le mie figlie potranno continuare a studiare anche dopo il matrimonio. Ma alla fine la cosa più importante è che stiano a casa e che pensino ai campi e alla casa stessa. [...] Ma ora basta. [...] Non posso più mandarle a scuola. È meglio fermare la loro educazione per il momento. Ho paura per la loro verginità.

È dello stesso parere Savitri: “Non ci sono scuole private a Rohi. Non posso rischiare di mandare mia figlia in un altro villaggio. È pericoloso. Preferisco rimanga a casa”.

Sorprendentemente, la maggioranza dei genitori sentiti nel villaggio Rohi non si rende conto delle conseguenze fisiche e psicologiche a cui si va incontro a seguito di un matrimonio precoce; solo il 38% riusciva a riportare i segni fisici o psichici riscontrabili a seguito di uno sposalizio precoce. Savitri dice: “No, non so quali siano le conseguenze fisiche di un matrimonio precoce”⁴⁸; un padre invece: “Non penso accadrà nulla allo loro salute”.

Quando si è introdotto l'argomento sui matrimoni infantili alle bambine delle periferie urbane, la maggioranza si diceva contraria alla loro celebrazione, e con orgoglio e sicurezza i bambini sottolineavano quanto fosse sbagliato abbandonare gli studi per contrarre matrimonio. Tuttavia, il 95% di loro non sapeva che sposalizi e gravidanze premature possono avere gravi conseguenze fisiche, causare emorragie ed infezioni. La fierezza dimostrata nel rispondere, ma anche l'incapacità nell'argomentare i motivi per i quali il concetto di matrimonio prematuro è da considerarsi errato, fanno pensare che l'argomento sia stato introdotto da insegnanti in maniera abbozzata o dogmatica. Nei villaggi, al contrario, molti bambini non sapevano cosa rispondere, rimanendo spesso in silenzio. È stato allora chiesto quali fossero, secondo i bambini, le ragioni che spingono i genitori a costringerli a lasciare la scuola. In entrambi i contesti, villaggio rurale e periferia urbana, il matrimonio non è mai citato fra le risposte. Al contrario, nei villaggi la maggioranza ha risposto che una delle ragioni è la condizione d'essere una bambina. Nonostante la giovane età, dunque, ci si rende conto che la condizione di essere “femmina” rovina il loro sviluppo nel complesso. Tra le altre ipotesi che giustificano la decisione dei genitori, anche la ristrettezza economica e la necessità di avere braccia ulteriori per i lavori nei campi.

⁴⁸ Savitri.

Motivazioni simili si sono riscontrate anche nelle zone periferiche urbane. Ciò che traspare, dunque, non è solo il peso economico che le bambine rappresentano, ma anche l'importanza che ricoprono a livello di forza lavoro, non solo nella famiglia d'origine, ma anche nella famiglia d'adozione. Il lavoro in casa e nei campi è motivo preponderante per l'abbandono degli studi. Ecco come il matrimonio precoce si lega indissolubilmente al lavoro forzato⁴⁹.

Qualche giorno prima di tornare in Italia, sono andata nella solita bottega di fronte casa, a Gurgaon. Nonostante la zona non facesse pensare alla presenza di matrimoni infantili, ho raccolto casualmente la testimonianza che segue:

Gaurav mi ha detto che ti sei ammalata di dengue. Come ti senti adesso, Serena? Non dovresti essere qui [ride]. Mio fratello è tornato al villaggio, ne avrà ancora per due settimane. Lo sostituisco io in questo periodo, almeno faccio più soldi [Ride. Ridiamo]. Gaurav mi ha anche detto che state studiando i matrimoni infantili. Anche io mi sono sposato quando avevo 7 anni, sai? [Sorridente sicuro di sé]. Mia moglie aveva 6 anni, ed è venuta ad abitare con noi quasi subito dopo. Non ricordo tantissimo di quel giorno, ma mi sembrava un gioco e mia mamma era molto contenta. Ora sono molto felice, sono davvero innamorato. Amo mia moglie, lei è bellissima. Sono contento di essermi sposato da bambino. Credo che anche mia moglie sia felice, sì. Io sono andato all'università, sono laureato! No, mia moglie non ha studiato. Lei è a casa, si prende cura di me e della mia famiglia. Quando mio fratello ritornerà e si riprenderà, io tornerò al mio business.

Conclusione

Una forma di schiavitù è il traffico a scopo di unione matrimoniale, per fare in modo che gli uomini abbiano degli eredi, per fare in modo che le loro cerimonie tribali e religiose si compiano, o per soddisfare la loro libidine sotto la copertura del decoro [...]. Non c'è via di fuga, non c'è protesta possibile, [il matrimonio precoce] è una condanna a vita. Quando si pensa all'indignazione in questo paese, quando si verifica una aggressione nei confronti di una bambina e quando si pensa che milioni di bambine sono condannate a questo dalla nascita, sono cresciute per un tale scopo, sono mandate ad un tale destino come pecore al macello, è lecito chiedersi: che cosa è la schiavitù?⁵⁰

Il matrimonio precoce, sistema ormai inveterato nella società indiana, pone de facto la donna in una posizione servile. Durante il matrimonio, passaggio di proprietà dal padre al marito, ella perde ogni speranza di indipendenza e libertà, antagonisti noti della schiavitù. La bambina, o la ragazza, si ritrova in una situazione di dipendenza economica, perde ogni prospettiva di istruzione, teme per la sua vita, ignora i suoi diritti legali, vede minato il proprio sviluppo personale in quanto essere umano e donna. Inoltre, in quanto sottomessa al marito e alla famiglia acquisita, una sposa bambina ha alte probabilità di subire abusi e violenze, non solo fisiche, sessuali o psicologiche, ma anche di tipo economico; violenze che minano le risorse personali della bambina e ne ledono la consapevolezza di sé. La sua infanzia è drasticamente interrotta, ed è sostituita da concessioni del suo corpo al marito, ogniqualevolta questo glielo chiedo, esponendola al rischio di gravidanze

⁴⁹Nicola Chanamuto, *Child Marriage*, cit., p. 7.

⁵⁰Nina Boyle, *What is Slavery? An Appeal to Women*, Grubb, Croydon 1931, in Bianchi, *Eleanor Rathbone e l'Etica della Responsabilità*, cit., p.124.

e nascite premature. L'insieme di tali violenze è accettata tacitamente come prassi della vita coniugale⁵¹, ragione per cui a nessuno è concesso intromettersi. La sacralità della privacy familiare rende riluttanti le autorità ad ogni intervento e, paradossalmente, spinge le donne a negare di aver ricevuto abusi.

Come emerge dalle testimonianze delle donne e degli uomini che ho ascoltato i matrimoni precoci appaiono una forma d'unione difficilmente epurabile. Nonostante si intuisca la portata pericolosa del problema, le famiglie stentano a trovare soluzioni alternative ai matrimoni infantili, a causa della pressione sociale, della ristrettezza economica, della paura per la verginità delle figlie. I matrimoni prematuri sono celebrati anche perché le persone della comunità hanno la loro personale idea sulla capacità femminile legata alla fertilità e alla gravidanza; e i matrimoni infantili permettono il pieno utilizzo di questa capacità. Le gravidanze precoci, subito dopo la fase del *Gauna*, sono date per scontate, e le famiglie esercitano una pressione sulla coppia novella perché inizi una gravidanza il più velocemente possibile, subito dopo l'apparizione del menarca. In India, la prima mestruazione, infatti, in quanto fase iniziale della pubertà, è considerata prova della fertilità. Le giovani ragazze sono impreparate a rispondere alle insistenze familiari per dimostrare questa capacità – errata – quanto prima, a essere responsabili del benessere di eventuali figli e a svolgere una grande quantità di faccende domestiche. Persino le madri che hanno riportato conseguenze gravose per la loro salute considerano il matrimonio prematuro una opzione necessaria. Le famiglie con figlie femmine si impegnano con una data premura a trovare un marito adatto, affinché le loro bambine abbiano il menarca in casa del coniuge. Allo stesso modo, le famiglie con figli maschi si muovono frettolosamente a concludere accordi per il matrimonio della prole, perché la situazione demografica costringe a farlo. Suggellare accordi matrimoniali quando le ragazze sono ancora piccole, infatti, assicura una certa tranquillità per il futuro. In aggiunta, il sistema legislativo, caratterizzato da anomalie e contraddizioni, facilita la persistenza dei matrimoni prematuri, riconoscendoli effettivamente validi seppur illegali, e permettendone così la persistenza.

Sebbene ci si renda conto del pericolo che il matrimonio infantile rappresenti per l'educazione femminile, questa viene posta in secondo piano in quanto fine a se stessa. I genitori, infatti, preferiscono insegnare alle bambine come svolgere le faccende domestiche e i lavori nei campi, in modo da prepararle alla vita coniugale. Effettivamente è la donna che poi si occuperà interamente del lavoro casalingo, dall'alba al tramonto, prendendosi cura della casa, degli animali e delle coltivazioni. Anche per la famiglia del marito una donna istruita risulta poco utile. È la famiglia acquisita, che ha giurisdizione sulla nuora, a decidere se la bambina potrà continuare a studiare, e se varrà la pena spendere del denaro per la sua istruzione. Nella maggior parte dei casi, specie nei villaggi rurali, si opta per interrompere l'istruzione, lusso dispendioso e affatto pragmatico. Promuovendo l'educazione, le ragazze acquisirebbero capacità personali utili a contrastare il matrimonio imposto dalle famiglie. Per tale motivo, il diritto ad una educazione

⁵¹ Michael L. Valan, M. Srinivasan, *Child Marriage in India: A Critical Appraisal*, "The IUP Law Review", Vol. VII, 1, 2017.

obbligatoria e gratuita dovrebbe essere esteso fino ai 18 anni d'età, e non limitarsi ai 14 come la legge attualmente prevede.

Molte ONG, tra cui HEEALS, hanno intuito che fare visita alle famiglie nei giorni precedenti alla celebrazione del matrimonio è potenzialmente efficace per l'annullamento dello stesso. Tuttavia, i membri delle stesse organizzazioni non governative ricevono minacce o ricatti, a causa dell'approvazione che i matrimoni infantili riscuotono nella comunità. Le decisioni che concernono il matrimonio, infatti, sono spesso cariche di ansia a causa della centralità che tale pratica ricopre e delle rigide norme che la governano; di conseguenza, ogni minaccia verso queste norme è percepita come una minaccia alla società stessa. I matrimoni prematuri sono una delle cause che spinge l'India in una posizione molto bassa per quanto concerne i diritti della donna. E la situazione demografica indiana, con una maschilizzazione evidente, ne è la prova.

Il governo indiano, nelle sue campagne, non considera il matrimonio infantile come una violazione dei diritti del fanciullo, ma si concentra esclusivamente sulle politiche femminili e di salute riproduttiva. È chiaro, invece, che il matrimonio precoce conduce alla negazione dei diritti all'infanzia e all'educazione, rendendo i bambini vulnerabili all'abuso e allo sfruttamento, con implicazioni a lungo termine sulla loro salute mentale e fisica. Il governo indiano ha una lunga strada di fronte a sé. Dall'estensione del diritto all'istruzione fino al riconoscimento non solo dell'illegalità, ma anche dell'invalidità dei matrimoni già celebrati. Dalla registrazione obbligatoria dei matrimoni al rafforzamento di campagne di sensibilizzazione efficaci, che coinvolgano tutta la comunità. Dall'istituzione di organi che proteggano chi denuncia la celebrazione di un matrimonio prematuro all'allocazione di un budget specifico contro tutti i matrimoni che coinvolgono minori. Il governo centrale deve collaborare a stretto contatto con gli enti e le ONG locali, in modo che si educino i bambini e le famiglie ai diritti umani, alla libertà dallo sfruttamento, alla necessità di un gap fra il sopraggiungere della pubertà e l'inizio delle attività sessuali.

Dall'analisi compiuta è evidente che, nel contrasto ai matrimoni infantili, non basta un intervento di carattere legislativo. Occorre piuttosto un impegno che consideri una molteplicità di fattori e di cause secolarmente radicate e accettate come naturali. Occorre una azione concordata fra governo, organizzazioni non governative e locali, le uniche a poter effettivamente penetrare all'interno delle piccole comunità, in modo da contrastare l'attuale pressione sociale con una influenza positiva; occorre mettere in atto un processo democratico che dia voce alle donne. Come ha recentemente scritto la giurista femminista Jaya Sagade:

Tutti noi, inclusi gli accademici, i ricercatori, i rappresentanti a livello nazionale, internazionale, intergovernativo e non governativo, attivisti in vari campi dobbiamo lavorare insieme senza sosta utilizzando un approccio interdisciplinare alla questione dei diritti al fine di assicurare la giustizia alle bambine⁵².

⁵² Jaya Sagade, *Child Marriage in India*, cit., p. 229.

Helene Stöcker, *Il Congresso Internazionale delle Donne per la Pace del 1915*

Traduzione a cura di

Serena Tiepolato

Prosegue l'esplorazione della figura della femminista, riformatrice e pacifista tedesca Helene Stöcker (1869-1943)¹. Nelle pagine che seguono si propone in traduzione italiana il resoconto autobiografico della partecipazione al Congresso Internazionale delle Donne per la Pace che si svolse all'Aja nel 1915².

Nei primi mesi, a causa dello scoppio della guerra, una grande solitudine interiore si era fatta strada dentro di me. La stragrande maggioranza della gente aveva accettato con ingenuità e senza critiche il conflitto, considerando pertanto come necessaria la "difesa della patria". Malauguratamente, aveva accettato anche tutte le annesse violenze ed orrori. Così fu per me un grande sollievo apprendere che un congresso contro la guerra era stato programmato in Olanda. Ovunque, si scatenò una violenta propaganda contro questo progetto. Persino le rappresentanti del movimento moderato femminista che faceva capo ad Helene Lange e Gertrud Bäumer s'impegnarono seriamente contro e resero noto la seguente parola d'ordine: "Chiunque in questo momento intrattenga rapporti con rappresentanti, seppur di orientamento pacifista, di un paese con il quale la Germania si trova in guerra, non ha più il diritto di svolgere qualunque attività, qualsiasi incarico in seno

¹ Si veda Bruna Bianchi, *Profilo biografico di Helene Stöcker: gli anni dell'impegno pacifista e dell'esilio (1914-1943)*, in "DEP. Deportate, esuli, profughe", 2008, 8, pp. 154-178; Serena Tiepolato (a cura di), *Dal diario di guerra di Helene Stöcker*, in "DEP. Deportate, esuli, profughe", 2017, 33, pp. 84-97.

² Le pagine oggetto della presente traduzione, raccolte sotto il titolo *Der Antikriegskongress im Haag 1915*, fanno parte dell'autobiografia di Helene Stöcker e sono conservate presso lo Swarthmore College Peace Collection, uno degli archivi più ricchi a livello internazionale in tema di pace e nonviolenza. Si veda Helene Stöcker Papers, 1897-1994 (Collection: DG 035), box 10. La fonte utilizzata presenta in alcuni punti delle righe parzialmente tagliate o sbiadite. Per la traduzione delle parti mancanti si è fatto riferimento al resoconto, in lingua originale, pubblicato nel volume Helene Stöcker, *Lebenserinnerungen. Die unvollendete Autobiographie einer frauenbewegten Pazifistin*, hrsg. von R. Lütgemeir-Davin, K. Wolff, Böhlau Köln 2015.

al movimento femminista”. Fu così che i rappresentanti di un movimento, che in apparenza auspicava il progresso e la libertà, strinsero in una morsa spirituale la libertà di convinzione. Il boicottaggio non ebbe alcuna importanza per me! Già da un decennio, infatti, a causa del lavoro che svolgevo a favore delle madri nubili e dei figli illegittimi, ero stata bandita da questi circoli. La proscrizione pertanto non poté toccarmi in sorte una seconda volta.

Non deve pertanto sorprendere se a quell'epoca ci si strinse a quei pochi compagni ideologici che a poco poco si riusciva a trovare. Una delle prime che scoprii fu una vecchia militante della riforma sessuale, Auguste Kirchhoff, la moglie di un senatore di Brema. Aveva sei figli e, come me, era originaria della Renania. Fui contenta di scoprire un'affinità di vedute. Lo stesso dicasi della signora Adele Schmitz, la moglie di uno stimato industriale di Brema, che da anni ricopriva l'incarico di presidente del nostro gruppo per la difesa della maternità. Proveniva da una famiglia internazionale, straordinariamente mista, nelle vene dei suoi antenati scorreva sangue svizzero, olandese e francese ed era perciò comprensibile che per lei qualunque cieco nazionalismo fosse fuori questione. In seguito, entrambe le donne decisero di prender parte anche al congresso dell'Aja e di combattere lì per le proprie convinzioni.

Fu a Berlino che scovai una delle prime compagne di lotta, la dott.ssa Elisabeth Rotten. La conobbi nel circolo di Minna Cauer. Benché cresciuta a Berlino, Elisabeth Rotten conservava ancora la cittadinanza svizzera. Suo fratello era un ufficiale tedesco. Allo scoppio della guerra, lei, peraltro docente di Letteratura e Lingua tedesca ad Oxford, si trovava casualmente in visita a Berlino. Durante il conflitto, si prodigò enormemente per alleviare le sorti dei prigionieri di guerra inglesi in Germania, insieme al Prof. Siegmund-Schultze, il direttore tedesco del Movimento Internazionale di Riconciliazione. Era l'editore del giornale “Die Eiche”. Elisabeth Rotten come pure Siegmund-Schulze avrebbero lasciato la Germania dopo il 1933.

Anche Elisabeth Rotten prese parte al congresso dell'Aja. E per tutta la durata del conflitto sentimmo una straordinaria affinità di idee. Fu così che intrattenemmo diverse significative conversazioni. Grazie al suo passaporto svizzero, durante la guerra, ebbe modo tra le altre cose di recarsi in Inghilterra. Lì s'incontrò con alcuni prominenti pacifisti e quaccheri come pure con il colonello House, il consigliere di Wilson. Fu la lega “Neues Vaterland”, fondata nella primavera del 1915, a spedirla in Inghilterra con l'incarico di sondare le possibilità di una pace. Ma la colomba della pace non poteva ancora restituire il ramoscello d'ulivo. Ci sarebbero voluti ancora tre anni e mezzo fino alla conclusione delle operazioni belliche. Dopo il conflitto, Elisabeth Rotten diresse per alcuni anni la sezione pedagogica della Lega delle Nazioni. Era stata fondata nell'autunno del 1918 su iniziativa del delegato Erzberger e di risoluti pacifisti come il Prof. Walther Schücking, il Prof. Ludwig Quidde, il Dott. Hans Wehberg, ora professore di diritto internazionale delle genti. Anch'io sono stata membro dell'organo direttivo della Lega delle Nazioni, dalla sua fondazione sino all'abbandono della Germania. La sezione pedagogia venne malauguratamente sciolta qualche anno dopo per carenza di mezzi dovuta alla crescente inflazione. Elisabeth Rotten lasciò successivamente Berlino per fondare nella regione del Rodano un istituto di educazione, secondo le nuove teorie. Fino al

1933 pubblicò con Karl Wilker “Das werdende Zeitalter”, un giornale il cui organo gemello uscì in lingua francese nella Svizzera francofona ed in lingua inglese in Inghilterra.

Una piccola cerchia di donne, alla quale appartenevano le signore testé nominate, si procurò dunque il permesso di uscire dai confini nazionali e si recò in gruppo in Olanda. Alla frontiera olandese, durante il controllo doganale, dei funzionari scovarono alcuni dei miei articoli contro la guerra, che erano usciti anche in edizione speciale. Uno di questi addetti tedeschi, che sovrintendeva alle operazioni doganali, chiese ed ottenne alcuni esemplari da leggere. Dato che al termine del congresso mi recai anche in Belgio, rientrai attraverso il confine olandese, solo in un secondo momento rispetto alle mie compagne. In seguito, costoro ebbero modo di raccontarmi che, durante il loro viaggio di ritorno, il funzionario in questione aveva chiesto con insistenza di me. Avrebbe voluto ringraziarmi per la gioia che gli avevo procurato. Un piccolo segno che anche gli uomini in Germania, considerati nella loro totalità, non erano più bellicosi di quanto di norma lo diventino coloro ai quali si dice che la loro patria è in pericolo e che pertanto occorre difenderla. Persino il convinto pacifista proverà sempre rispetto per la prontezza di un gruppo a sacrificarsi per un tutto più grande, anche se ritiene che questo spirito di abnegazione serva ad uno scopo empio, che questo sistema di annientamento della vita altrui sia quanto meno superato e che debba essere sostituito con un altro, se l’umanità vuole continuare a vivere. Il modo attuale con cui gli uomini si auto-affermano risale alla notte dei tempi ed oggi è tanto più orribile e avvilito di quanto poteva esserlo migliaia di anni fa, se si paragona lo stadio della conoscenza spirituale e morale di quel tempo con l’attuale. Senza dubbio, nell’umanità deve celarsi ancora una percentuale decisamente forte di sadismo se è tuttora in grado di commettere questa distruzione.

Il congresso dell’Aja fu un grande avvenimento. Erano presenti alcune centinaia di delegati, e circa un migliaio di persone assistettero ai lavori. Durò circa una settimana. Il sentimento antitedesco era così forte che a stento osavamo parlare tedesco per strada o sul tram. Sia il governo inglese sia il governo francese avevano vietato alle proprie donne di partecipare al congresso. Se alla fine alcune inglesi riuscirono a presenziare, lo si deve solo alla loro accortezza, all’essere partite ben prima che fossero vietati i viaggi. Alcune, comunque, si trovavano già da tempo sul continente. Lo stesso dicasi per la Francia; non riesco a rammentare in questo momento se tra di noi vi fossero delle rappresentanti provenienti dalla Francia. Le americane, guidate dall’ottima quacchera Jane Addams, la cittadina onoraria di Chicago, avevano compiuto un gesto ardito. Nonostante il pericolo degli enormi U-Boot e delle mine, avevano osato attraversare l’oceano ed, essendo all’epoca ancora “neutrali”, erano con piacere numerosamente rappresentate. Jane Addams diresse le trattative in modo esemplare.

La risoluzione che il congresso elaborò in otto giorni di febbrile attività – le richieste per l’incipiente pace – conteneva una sfilza di istanze, successivamente riapparso nei famosi 14 punti di Wilson. Il congresso, inoltre, elesse una delegazione che doveva interloquire con ciascuno dei governi in guerra allo scopo di por fine in tempi brevi allo spargimento di sangue. Ebbero questo incarico

l'americana Jane Addams, il medico olandese Dr. Aletta Jacobs e l'ungherese Rosita Schwimmer.

Se la memoria non mi tradisce, furono accolte ovunque benevolmente. Ogni governo assicurò di essere da parte propria già pronto alla pace. Se solo il malvagio vicino...Jane Addams ebbe poi anche dei preziosi colloqui con Wilson. Ma nonostante tutti gli sforzi, la guerra – come tutti ben sappiamo – sarebbe durata ancora tre anni e mezzo.

Per me, personalmente, a quell'epoca è stato un inestimabile rinvigorismento spirituale incontrare un così grande numero di compagni ideologici ed, in generale, sapere che c'erano. Furono allacciati rapporti con persone dei più svariati paesi che si sarebbero mantenuti per molti anni e la consapevolezza di saperli presenti in tutti i paesi fu di assoluta consolazione e incoraggiamento.

Durante il mio soggiorno all'Aja presi parte anche al raduno di un altro gruppo pacifista. Il sottosegretario di stato olandese Dresselhuys aveva costituito un comitato internazionale contro la guerra. Ne era segretario generale il Dott. van Beek en Donk che qualche anno più tardi avrebbe organizzato in Svizzera un convegno di studi per una pace duratura. L'Inghilterra era rappresentata da Lowes Dickinson, la Germania dal professore Schücking, il famoso studioso di diritto internazionale, e dal Prof. Guidde. Il primo incontro si era già tenuto all'inizio di aprile, prima del nostro grande congresso per la pace. I partecipanti a questa conferenza avevano riportato in Germania la notizia secondo cui, in base alle informazioni in loro possesso, sarebbe stato possibile raggiungere una pace soddisfacente in cambio della restituzione del Belgio. Ovviamente, al Ministero degli Affari Esteri tedesco non si era prestato fede a simili promesse. Così, con nostro sommo dispiacere, questa remota possibilità di una repentina pace non si era concretizzata. Da un punto vista psicologico è comprensibile: una volta che si mette in moto questo mostruoso apparato della moderna macchina bellica, è assai difficile arrestarlo di nuovo.

In quella primavera del 1915 anche alcuni rappresentanti del partito socialista si radunarono in Svizzera. Un incontro si tenne a Zimmerwald, il successivo a Kienthal. Vi presero parte, fra gli altri, Klara Zetkin, Erich Ledebour e Lenin.

Poiché mi trovavo così vicino al territorio occupato del Belgio e, ovviamente, anche in Olanda avevo sentito parlare così tanto dei profughi belgi, una grossa parte dei quali aveva trovato riparo in Olanda, si fece strada in me il vivo desiderio di recarmi personalmente in Belgio. Ottenni il permesso dalle autorità militari tedesche; potei visitare Bruxelles e persino la martoriata Leuven. Come è consuetudine generale in tempo di guerra, dovetti sottoporre al vaglio della censura qualsiasi resoconto sulle mie impressioni prima di pubblicarlo.

Intrapresi il viaggio dall'Olanda ad Anversa in compagnia di un'altra partecipante al congresso: la professoressa Selenka, la moglie di un esploratore, con il quale aveva fatto diversi viaggi e che da quasi due decenni era impegnata nella lotta per la pace. Fu, ad esempio, anche tra i promotori della riunione di protesta a Monaco nell'inverno del 1901 contro i maltrattamenti alle donne e bambini boeri nei campi di concentramento inglesi in cui il Prof. Lipps e il Prof. Quidde intervennero allo Schauspielhaus di fronte ad un migliaio di persone.

22.000 tra donne e bambini sono morti in quei lager e noi invocavamo un trattamento più umano e maggiore igiene.

Sul municipio di Anversa sventolava la bandiera tedesca. Avvertivo tuttavia troppo chiaramente quanto amara dovesse esserne la vista per i belgi. Così non riuscivo a rallegrarmene. A Bruxelles, dove ci trattenemmo per diversi giorni, incontrammo fra gli altri alcuni ufficiali tedeschi. Parlammo a lungo con un capitano, un medico tedesco che aveva assistito alla catastrofe di Leuven. Suo assistente era il cantante lirico Gottfried Benn che pure avemmo occasione di conoscere. Alle nostre insistenti domande, l'ufficiale di stato maggiore spiegò come si era giunti al terribile incendio: il timore di essere aggrediti e accerchiati dai Belgi li aveva spinti a cercare protezione e difesa in una tale misura. Da tutto ciò che raccontava si comprese che la paura di un'aggressione come origine dei propri attacchi è un motivo che ricorre costantemente in guerra. La convinzione di doversi difendere spinge ad aggredire per anticipare l'attacco nemico. Si tratta come sempre di eliminare la reciproca paura e timore per impedire questa folle distruzione della vita e dei valori umani. Ma quanti centinaia di migliaia di anni dovranno trascorrere ancora prima di raggiungere questo obiettivo?

In virtù dei suoi numerosi contatti internazionali ci incontrammo spesso anche con un artista belga, ora completamente devastato spiritualmente. Era un pittore, professore all'accademia di Edimburgo. Sua moglie, una tedesca della vecchia famiglia di artisti Hildebrand. Lui era belga ed esercitava la propria professione in Scozia. Aveva creduto, come molti di noi, di potersi considerare già europeo. Ora, cercava di prestar aiuto presso la Croce Rossa. Frequentammo lui ed un'altra belga, anch'essa impegnata negli aiuti e sufficientemente accorta da non riferire le proprie preoccupazioni sulla situazione militare in patria a tutti i cittadini del paese il cui esercito ne occupava il territorio. Costei ebbe modo di raccontare che a breve l'Italia sarebbe entrata in guerra a fianco dell'Intesa, cosa che effettivamente ebbe luogo qualche settimana dopo.

In Olanda, mi era stato affidato un compito speciale da parte della locale organizzazione di soccorso ai profughi. L'ex console olandese in Belgio, che ora si perorava molto per i profughi in Olanda, aveva cercato di farmi interessare alle sorti di una famiglia francese. L'uomo, un minatore francese, aveva disertato fuggendo in Olanda, ma la sua famiglia era rimasta a Bruxelles. Le autorità militari tedeschi le avevano negato l'espatrio. Dovevo cercare di raggiungerla. Un mattino la donna in questione si presentò di fronte al mio albergo con i suoi cinque bambini. Li misi su una vettura pubblica e mi recai al comando con questo mucchietto di miseria e povertà. Li ebbi un'udienza presso il comandante in capo Tepper-Laski. Era fratello del capitano di cavalleria v. Tepper-Laski, che viveva a Berlino e apparteneva alla lega "Nuova Patria". Si degnò di ricevermi nonostante la mia partecipazione al congresso internazionale per la pace all'Aja, ma tutti i miei sforzi per rendere possibile l'espatrio ed il ricongiungimento naufragarono di fronte a considerazioni di ordine militare. Alcune settimane dopo, venni a sapere che, nonostante tutti i pericoli, l'uomo aveva osato attraversare clandestinamente il confine ed era riuscito a portare in salvo illegalmente la famiglia in Olanda. Dalla bocca di questo uomo semplice e modesto, un minatore di Charleroi, udii per la prima volta proferire che "La guerre est dure, pour vous, pour nous, pour tout le

monde”³. Fui davvero contenta che fosse riuscito a ricongiungersi alla propria famiglia.

Dovetti recarmi in visita anche alla sede del governatorato generale. A quell’epoca il governatore del Belgio era il Barone von Bissing. Suo aiutante era a quel tempo il poeta e scrittore tedesco Walter Bloem. Questi era una mia conoscenza dei tempi della gioventù, cresciuto come me a Elberfeld, dove suo padre era avvocato e anche lui lo era diventato prima di riuscire a permettersi, una volta affermatosi come scrittore –, di abbandonare la professione. Nella casa paterna di Bloem avevo assistito alla prima rappresentazione teatrale della mia vita. Alcuni liceali delle ultime classi avevano portato in scena il Wallenstein di Schiller. Walter Bloem, dall’aspetto decisamente aitante, aveva impersonato Wallenstein. All’epoca ne ero rimasta alquanto impressionata. Ma non ero riuscita a seguire con lo stesso entusiasmo la sua carriera successiva. Quando, [nel 1904], si era trasferito con la propria famiglia a Berlino, aveva mostrato notevole interesse per il mio lavoro in difesa della maternità, ma sul tema della guerra le nostre strade si erano decisamente separate. Aveva fissato la propria dimora in un’immensa sala dell’edificio governativo. Avevamo appena ricevuto la notizia del siluramento del Lusitania ed ero molto triste. Dai processi per risarcimento danni che si tennero più tardi in America, è stato in maniera inconfutabile stabilito che il Lusitania aveva a bordo 54 casse di munizioni e che per questa ragione aveva violato l’allora concetto di neutralità. Walter Bloem mi accolse con un misto di sentimenti. Mi rimproverò che persone come me, dotate di una sensibilità umana così cosmopolita, erano a quel tempo delle piante rare, che in fondo non avevano alcun diritto ad esistere. Ebbi comunque la soddisfazione di fare anche un’altra visita: un certo tenente colonello Zahn, che proveniva anche lui dalla nostra stessa patria e che aveva frequentato la casa dei miei genitori. Fu per me interessante vedere come il semplice ufficiale che conosceva i dolori della guerra molto più da vicino dell’aiutante del governatore generale, non fosse così lontano dai miei punti di vista. Successivamente, anche Walter Bloem ebbe modo di vivere gli orrori del fronte, rimanendone, per quanto ne so, anche ferito.

Con la moglie del Prof. Selenka mi recai a Leuven dove la vista della sfilza di case distrutte lungo la via principale e gli splendidi edifici della biblioteca ci demoralizzarono oltre misura. Ed ecco, ci risiamo: persino un edificio nobile può essere sempre rimpiazzato, ricostruito. Il singolo uomo, la personalità individuale, una volta distrutta, mai e poi mai. Solo un disprezzo profondamente consapevole o inconsapevole per il valore della personalità umana può identificarsi con questo metodo, con l’impiego degli uomini come strumento di distruzione.

Non sarebbero state necessarie queste impressioni raccolte in Belgio a spingermi a cercare con tutta la forza e l’energia le origini di questo piacere distruttivo e a combattere per la loro eliminazione. Ma ciò che per me è rimasto perennemente incomprensibile in 25 anni di mirato lavoro, è l’indifferenza, l’insensibilità della maggioranza della gente di fronte a questi grandissimi e difficilissimi problemi.

³ “La guerra è dura per noi, per voi, per tutti”.

Essa accetta con un tale fatalismo questo destino di distruzione provocato dalla guerra, dall'impulso all'annientamento della vita altrui, come se non fosse possibile alcuna ribellione, nemmeno con il pensiero. Finché sarà così, non potrà cambiare nulla. Ma quand'è che avrà luogo la più grande e vasta di tutte le rivoluzioni, grazie alle quale il rispetto dell'inviolabilità della vita umana verrà finalmente raggiunto e diventerà legge fondamentale della società umana?

Selma Lagerlöf, *La nebbia* (1916)

a cura di

Bruna Bianchi



La scrittrice pacifista svedese Selma Lagerlöf (1858-1940), la prima donna ad essere insignita del premio Nobel per la letteratura nel 1909, scrisse questo racconto su invito degli organizzatori della Conferenza dei neutrali promossa da Henry Ford che si tenne a Stoccolma nel maggio 1916 e a cui lei stessa partecipò. Fu pubblicato sulla rivista “Demain” nell’ottobre dello stesso anno e nell’opuscolo a cura del gruppo svizzero della Conferenza dei neutrali (*Au seuil de la troisième année de guerre*, Berne 1916, pp. 69-79). Il messaggio pacifista del racconto *La nebbia* era rivolto ai paesi neutrali affinché abbandonassero l’atteggiamento di indifferenza nei confronti della guerra e trasformassero il loro isolamento quietista in pacifismo attivo impegnandosi nell’opera di mediazione. Durante il conflitto Selma Lagerlöf continuò a scrivere contro la guerra; nel 1918 apparve il romanzo pacifista *L’esiliato*, tradotto in italiano nel 1928. La traduzione dal francese è mia, la revisione sulla base del testo originale svedese è di Massimo Ciaravolo che ringrazio sentitamente.

Una mattina d'autunno dell'anno 1914, il primo della Grande guerra, una nebbia molto fitta avvolse la calma e tranquilla contrada che l'Uomo pacifico aveva scelto come dimora, lontano dai rumori del mondo. Eppure la nebbia non era così densa da impedirgli di vedere tutto il giardino, la casa e tutti gli annessi. Ma il suo sguardo non poteva andare più lontano. Non vedeva né campi, né colline, né boschi. Tutti i dintorni erano scomparsi. Avrebbe potuto immaginare di abitare su un isolotto solitario, molto lontano nell'oceano.

Un orizzonte tanto ristretto era, per lui, un fatto straordinario, così straordinario che i suoi occhi ne ebbero una impressione dolorosa. C'era qualcosa di deprimente nel non poter dirigere il suo sguardo liberamente in tutte le direzioni e quella mattina, durante la sua passeggiata abituale in giardino, si sentiva inquieto e agitato come di fronte a un pericolo imminente.

Involontariamente aggrottò le sopracciglia sforzandosi di penetrare con lo sguardo il muro di nebbia. Inutilmente. Dovette accontentarsi di soffermarsi sulle cose più vicine. Controvoglia, dapprima cercò di distrarsi osservando alcune foglie di sorbo rosse come il fuoco a cui l'umidità dava il fulgore del rame antico. Poi la sua attenzione fu attratta dalle ragnatele bagnate di rugiada che si stendevano su una aiuola di fragole piena di piante appassite. Si disse che quelle ragnatele erano come il velo delle bellezze dell'autunno e si domandò se non fosse da loro che una volta, nel passato, le donne che invecchiavano avevano imparato a nascondere la loro effimera bellezza sotto un velo ricamato di perle.

Questo pensiero lo divertì; il suo cattivo umore svanì e osservò le cose intorno a sé con un nuovo interesse. Un vecchio melo dai frutti tardivi i cui rami si piegavano sotto il loro peso gli si stagliava davanti. Si stupì di trovare l'albero così straordinariamente bello. Fino ad allora, ogni volta che passeggiava nel suo giardino, quell'albero l'aveva irritato per la sua bruttezza. Era basso e grosso. I rami si stendevano dal lato destro del tronco, storti e tozzi. Ora, al tempo della maturazione, quei rami carichi di frutti si inclinavano verso la terra in graziose curvature. Era la prova che erano tanto forti quanto flessibili. Compresse che quell'intrico informe era necessario a sostenerne il peso che ora gravava su di loro.

E improvvisamente si sentì completamente riconciliato con la nebbia. Gli sembrò che il restringimento del suo campo visivo avesse costretto la sua attenzione a fissarsi su piccole cose che fino a quel giorno aveva trascurato e dalle quali non aveva saputo trarre piacere. Per vedere bene, per comprendere ciò che si vede, pensò, è sempre necessario che lo sguardo si fissi su ciò che è vicino a noi.

Ebbe un'altra dimostrazione di questa verità lungo il nuovo sentiero che aveva cominciato a percorrere. Vi scoprì qualche prugna verde perfettamente matura, le ultime dell'annata, che erano sfuggite a tutti gli sguardi. Sembrava che la nebbia avesse acuito la sua vista e subito colse due piccoli frutti lucenti. Nello stesso tempo, e per la prima volta quel mattino, sentì un rumore che veniva dal mondo. Una voce forte e roca gridava nella nebbia:

“Signore Iddio, abbi pietà dei belligeranti e soccorrili! Sì, abbi pietà dei belligeranti!”.

Si fermò in ascolto. Le parole uscivano distintamente dalla nebbia, ma non vedeva nessuno.

“Signore Iddio, abbi pietà dei belligeranti e soccorrili! Oh sì, abbi pietà dei belligeranti, il loro destino è così triste! Il sangue scorre nelle trincee come l’acqua, Sì, Signore Iddio, abbi pietà di loro!”.

L’uomo pacifico, immerso in pensieri tranquilli e gradevoli, ebbe un moto di impazienza. Ancora questa guerra! Non era dunque possibile dimenticarla neppure per un istante! Quando si voleva fissare l’attenzione su qualcos’altro, la natura stessa sembrava parlare e riportare alla coscienza gli orrori che colpivano l’umanità. E di nuovo sentì gridare nella nebbia:

“Il sangue scorre nelle trincee come l’acqua. Nei campi i cadaveri giacciono a mucchi, come cumuli di paglia. Oh, sì, soccorri i belligeranti!”.

Evidentemente era ancora la donna priva di senno che, pregando e cantando, si aggirava senza sosta per il paese e che ora cercava di implorare Dio per i paesi in guerra. Senza dubbio seguiva la via che correva lungo il margine del bosco, lassù in alto, e che era invisibile a causa della nebbia.

Era commovente udirla e tuttavia l’uomo pacifico non poteva fare a meno di sorridere al pensiero che questa povera creatura voleva fermare la guerra con le sue preghiere.

“Soccorri i belligeranti, affinché abbiano pace, continuava la povera folle. Il sangue scorre nelle trincee come l’acqua!”.

L’uomo si fermò e attese che la voce di lei svanisse. Poi sospirò e continuò la sua passeggiata.

I tempi erano davvero così duri che ognuno poteva desiderare di correre per strade e sentieri e gridare l’angoscia che l’opprimeva.

Sospirò al pensiero di quella lotta a cui prendeva parte, per così dire, tutta l’umanità e che minacciava di distruzione il mondo intero. Se almeno si avesse a che fare con un diluvio o con l’eruzione di un vulcano! La sciagura non sarebbe meno grande; ma non ci sarebbe stata la sensazione umiliante che il cataclisma era stato causato dagli esseri umani. Non ci sarebbe stato bisogno di pensare che poiché le creature colte dalla follia della guerra erano esseri dotati di ragione, doveva essere possibile trovare una parola o un modo che ponesse fine alla furia universale. Non ci sarebbe stato bisogno di riflettere con angoscia e tormento, ogni giorno e ogni ora, sul modo di porre fine a una tale devastazione.

“Cosa posso fare? Si chiese. La mia parola non avrebbe un peso maggiore della povera folle che si aggirava laggiù! Eppure...”

Non poteva fare a meno di credere che si dovesse fare qualcosa, che non si poteva semplicemente restare immobile.

Nella sua passeggiata aveva raggiunto il limite del giardino. Quando si voltò per tornare, trovò davanti a sé un quadro gaio e affascinante.

Dal luogo in cui si trovava, il terreno saliva dolcemente fino alla casa. Così vide stagliarsi davanti a sé tutto il suo antico podere con i suoi edifici rossi e gli alberi vestiti dei colori variegati dell’autunno. In realtà, forse non era niente di diverso da ciò che vedeva tutti i giorni, ma il quadro si presentava diverso dal solito, perché la nebbia lo aveva isolato dal paesaggio.

E poiché la sua proprietà gli appariva libera da ciò che la circondava, notò per la prima volta che la casa rossa, lassù sulla collina, al di sopra del fogliame verde e giallo, si accordava a meraviglia con gli annessi più bassi, con la boscaglia frondosa e la corona dei giovani alberi da frutto che formavano una bordura ai piedi della collina. Quelle diverse parti si non si erano mai fuse in modo tanto armonioso come allora quando la nebbia le inquadrava riempiendo tutti i vuoti. Niente poteva essere eliminato, tutto doveva essere là, tutto era al suo posto. Così circondata dalla nebbia e dalla vegetazione, la sua casa gli apparve più bella che mai: splendeva di sicurezza e benessere. A vederla così l'uomo pacifico si sentì calmo e felice.

E improvvisamente gli venne un'idea singolare. Si immaginò di essere solo con il suo antico podere. Si figurò un'esistenza tranquilla mentre la nebbia li circondava con le sue muraglie e li nascondeva al mondo. Giorno dopo giorno la nebbia avrebbe fatto da guardia, così fitto e impenetrabile che anche i viaggiatori che fossero passati ai margini del bosco non avrebbero saputo cosa esisteva così vicino a loro.

Il postino con la sua sacca di cuoio nero non avrebbe potuto trovare il podere nella nebbia ingannatrice. Nessun ospite, nessuno straniero avrebbe scoperto l'entrata del vialetto che conduceva all'abitazione. Niente di ciò che provenisse dal mondo avrebbe trovato la via per la sua proprietà e niente che appartenesse alla sua proprietà avrebbe trovato la via per il mondo. L'inverno sarebbe seguito all'autunno e l'estate alla primavera in lenta successione; la neve sarebbe caduta e si sarebbe dissolta; la terra e gli alberi si sarebbero tinti di verde e la vegetazione sarebbe appassita e poi svanita; il freddo e il caldo si sarebbero alternati, ma la fitta nebbia sarebbe rimasta per sempre.

Lui e la sua casa vivevano come in un sogno. A un lavoro sarebbe seguito un altro lavoro, la mietitura sarebbe succeduta alla semina; avrebbero cotto il pane e fatto la birra in lenta successione; avrebbero munto le vacche e tosato i montoni, avrebbero filato e i tessuti di tela brillante sarebbero usciti come per incanto dal telaio. Sarebbero stati costretti a vivere del loro lavoro. Niente avrebbe potuto essere importato o esportato. Le preoccupazioni che li avrebbero tormentati, sarebbero state unicamente le loro preoccupazioni: avrebbero potuto fare affidamento solo su se stessi. Avrebbero vissuto come su un'isola nell'oceano a cui nessuna imbarcazione sapeva condurre.

Ciò che più di ogni altra cosa piaceva all'uomo pacifico era la prospettiva di schivare in questo modo gli orrori della grande guerra. Allargò le braccia e parlò alla nebbia: "Resta, nebbia, resta. Siamo alla vigilia di tempi terribili. Fa' che io ne sia salvaguardato. Proteggici con le tue mura bianche, proteggi me e il mio podere. Lasciami vivere sulla terra dei miei antenati senza che sia obbligato a conoscere quali violenze vengono commesse e quanto sangue viene versato. Fai che io e la mia gente possiamo andare tranquillamente al lavoro senza essere turbati dalle notizie su esseri umani che ci sono estranei.

Ogni tanto verranno da noi degli uccelli, ma noi non guarderemo se portano un messaggio sulle ali. Qualche volta al mattino sentiremo la povera pazza pregare ad alta voce, ma non ci preoccuperemo di ascoltare se prega ancora per i belligeranti.

Quando un giorno tutto sarà passato, quando gli uomini avranno smesso di litigare e di sterminarsi a vicenda, allora potrai dissiparti e sparire. E noi che non sa-

premo niente degli orrori che sono accaduti, torneremo con entusiasmo nel mondo e godremo ancora dell'eterna festa della vita. I nostri sensi non saranno stati contaminati da storie di violenza e di sangue. I nostri cuori non si sono affranti per i racconti di disgrazie cui non abbiamo il potere di rimediare. Torneremo nel mondo con la convinzione che gli uomini possiedono ancora dei sentimenti buoni e amano edificare la pace. Saremo come i pietosi dormienti che per sette anni furono salvati dal terrore dei loro tempi affinché potessero constatare che la pace e la felicità tornano sempre sulla terra e che questa terra non offre ai suoi figli solo la carestia e la miseria.

L'uomo pacifico stava ancora pronunciando queste parole quando udì due rumori molto diversi. Fischiano come un serpente, un colpo di vento attraversò la nebbia. Questo era uno dei rumori. L'altro era il debole eco della preghiera della povera vagabonda: "Abbi pietà dei belligeranti Signore Iddio, aiuta i belligeranti a trovare la pace, Signore Iddio!". Sentì queste parole in lontananza e gli sembrò fosse un avvertimento, ma non si interruppe.

"Lasciami passeggiare nel mio giardino, nebbia, e fammi scoprire delle nuove piccole bellezze. Insegnami a fissare lo sguardo su ciò che mi sta vicino. Lasciami agire a modo mio, lascia che mi occupi di cose che posso curare. Proteggimi dall'idea di voler vagare per il paese come un pazzo per tentare di aggiustare ciò che è oltre il mio potere".

Aveva appena pronunciato queste parole quando udì un nuovo fischio nella nebbia. Gli sembrò che fosse come un "E allora sia". Naturalmente non era che un'illusione e tuttavia, quasi nello stesso momento, si levò un vento fresco che squarciò la nebbia e ne disperse i brandelli in tutte le direzioni. Tutte le cose ripresero il loro aspetto abituale ed egli sorrise ai pensieri che la nebbia aveva risvegliato in lui e che mai avrebbero potuto realizzarsi. Ma è pericoloso esprimere desideri come i suoi. Le forze della natura provano a volte un piacere maligno nel rispondere alle nostre aspirazioni più stravaganti.

Da quel giorno l'uomo pacifico constatò che le notizie della guerra, benché divenissero di giorno in giorno più spaventose, non tormentavano più il suo cuore come prima. Tutto ciò che accadeva gli sembrava estraneo e lontano, come se non lo riguardasse. Eseguiva le sue faccende giornaliere senza essere turbato dall'angoscia per il mondo che si avvicinava alla fine.

L'uomo, che non capiva che ciò proveniva dal fatto che la nebbia aveva ascoltato la sua preghiera e si era adagiata sulla sua anima, si immaginava di essere diventato più saggio e più imparziale.

Si lodava per la sua intelligenza e preveggenza. Ogni desiderio di trovare un modo per fermare l'uragano che si era riversato sul mondo svanì nella nebbia che avvolgeva la sua ragione senza che se ne accorgesse. Ogni desiderio di agire si dissolse nell'acqua, ma i suoi sensi erano così ottusi che si considerava felice di possedere la saggezza di restare tranquillo e di non usare le proprie forze in uno sforzo senza speranza. Vedeva che altri uomini, che non avevano più diritto di lui, si facevano avanti e prendevano la parola; ma non poteva persuadersi che parlando avessero ottenuto qualcosa. Paragonava quella gente alla donna che aveva udito implorare Dio nella nebbia di un mattino d'autunno. Pensava che le loro anime fossero

confuse perché avevano intrapreso qualcosa che non avevano il diritto né la forza di portare a compimento.

Ma nel fondo del suo cuore, seguiva il loro agire con una inquietudine struggente. Nelle notti limpide, quando le stelle sono chiare, la nebbia non ha più alcun potere sull'anima dell'uomo pacifico. Allora pensava con disperazione all'ora in cui avrebbe dovuto lasciare questa terra e apparire davanti al suo giudice. Sapeva che in quell'ora la donna che passava gridando per la via sarebbe stata con lui, in piedi davanti al trono di Dio. E Dio gli avrebbe parlato in tono severo:

“Durante la tua vita ho fatto passare una tempesta sulla terra. Come è potuto entrare nel tuo cuore il pensiero di nasconderti di fronte alla bufera?” Allora l'uomo si sarebbe difeso dicendo:

“Ciò che avrei dovuto fare secondo il tuo desiderio era sovrumano. Sono rimasto zitto perché non vedevo una via di uscita da quella situazione. D'altra parte, calmare la tempesta, non era affar mio. Immischiandomi temevo di fare più male che bene”. Allora il giudice supremo avrebbe detto: “So di non averti dato abbastanza giudizio per calmare la tempesta. Ma ti avevo dato abbastanza forza per dar prova di pietà e praticare la carità”.

Allora l'uomo pacifico avrebbe indicato la donna in piedi davanti al trono di Dio, vicino a lui:

“Questa donna, avrebbe replicato, ha parlato e parlato senza sosta e a cosa è servito?”

“Certo, con le sue grida non poteva intenerire i cuori dei grandi della terra, avrebbe risposto colui che giudica il cielo e la terra. Ma le mie braccia si tendono verso di lei e le aprono il cammino della mia gloria”.

Allora l'uomo pacifico avrebbe compreso che per lui non ci sarebbe più stata salvezza, e nella sua disperazione, sarebbe caduto in ginocchio davanti al trono di Dio, sarebbe caduto e sprofondato, sempre più profondamente, fino agli spazi in cui tutto è freddo e tenebra e silenzio, dove tutto è pietra e nebbia.

La questione di genere nella richiesta di asilo

a cura di

Silvia Camilotti

Cosa succede ai corpi
quando la storia li investe?
Igiaba Scego

Questa edizione della rubrica “finestra sul presente” prende le mosse dalla consapevolezza che la discriminazione di genere ha un peso sempre più rilevante tra i motivi che inducono le persone a intraprendere viaggi al limite della sopravvivenza. La questione dei e delle rifugiati/e e richiedenti asilo resta per molti versi estremamente problematica, come il report presentato *Island of Despair*, a cura di Amnesty International, dimostra, citando un caso di estrema gravità perpetrato da un governo democraticamente eletto nei confronti di uomini, donne e bambini (queste ultime due categorie particolarmente esposte) richiedenti asilo in Australia e detenuti per anni in un limbo infernale quale l’isola di Nauru rappresenta per coloro che vi sono deportati.

La rubrica affronta la questione della discriminazione di genere nel saggio principale, per la penna della giurista Romina Amicolo, che evidenzia il gap tra normativa e prassi, a cui segue il contributo di Angela Adami che si focalizza sul potere (violento) che viene esercitato sui corpi dei migranti. Viene poi presentata una intervista a cura di Annaliza Zabonati a un giovane camerunese che ha ottenuto protezione in Italia in quanto omosessuale, che apre un’ulteriore finestra nel complesso mondo dei e delle rifugiate e richiedenti asilo, ossia la condizione delle persone LGBTI, spesso a rischio di invisibilità e di ulteriori discriminazioni in Italia.

Infine, una serie di proposte bibliografiche, di taglio letterario, che affrontano questi temi a partire da uno sguardo obliquo che, sebbene non ambisca alla scientificità, ha il merito di promuovere l’empatia e la comprensione nei confronti di situazioni che restano oggettivamente inintelligibili, per chi non le ha mai vissute.

Dedichiamo questa rubrica al giornalista Alessandro Leogrande, prematuramente scomparso nel novembre 2017, che ha dedicato le sue ricerche e inchieste a questo tema nodale del nostro presente.

Island of despair. Australia's "processing" of refugees on Nauru

Il report qui presentato si basa su ricerche sul campo e analisi della letteratura svolte tra luglio e ottobre 2016 da ricercatori per conto di Amnesty International¹. Si tratta di una realtà, quella dell'isola di Nauru, che è tenuta lontana dai riflettori: numerosi giornalisti si sono visti negare l'accesso e il governo australiano ha, nel 2015, promulgato il Border Force Act, che prevede la condanna fino a due anni per qualsiasi membro dello staff del Refugee Processing Centre (il luogo in cui risiede parte dei migranti) che parli pubblicamente delle condizioni al suo interno. Anche Amnesty International, nel 2014 e 2015, ha chiesto 6 volte l'accesso a Nauru, senza successo. Un ricercatore a cui non era stata richiesta l'affiliazione, fu pubblicamente definito "spy" and "secret agent" dal ministro degli affari interni Charmaine Scotty.

Nauru ha 10.000 abitanti e con 1.159 richiedenti asilo e rifugiati rappresenta il paese con la terza più alta proporzione di rifugiati pro capite al mondo. Nauru è diventato uno stato sempre più autoritario, con un potere esecutivo sempre crescente rispetto a quello legislativo e giudiziario. Dei 1.159 rifugiati e richiedenti asilo, 410 risiedono nel Refugee Processing Centre e 749 fuori. Il centro e i suoi servizi sono collocati nel cuore dell'isola, zona che le estrazioni di fosfato hanno reso inabitabile. La maggior parte dei richiedenti asilo e rifugiati originano dall'Iran, Afghanistan, Iraq, Myanmar, Pakistan, Sri Lanka, mentre altri sono apolidi.

I ricercatori di Amnesty International sono riusciti a raggiungere Nauru nel luglio 2016, dove sono state intervistate 58 persone tra rifugiati e richiedenti asilo provenienti da 9 paesi; è stata anche raccolta documentazione audio e video sulle condizioni nell'isola. Altre interviste hanno riguardato 13 lavoratori impiegati nel centro o ex lavoratori di compagnie e organizzazioni sotto contratto con il Dipartimento australiano per l'Immigrazione e il Border Protection di Nauru. I ricercatori hanno anche parlato con avvocati australiani e organizzazioni della società civile, rappresentanti delle compagnie che offrono assistenza sanitaria nonché esponenti delle Nazioni Unite. È stato anche intervistato un rifugiato ora in Canada, che aveva trascorso tre anni nell'isola, per un totale di circa 100 intervistati.

La domanda a cui questo report risponde è: che cosa porta le persone a un tale livello di disperazione? Un elemento sta nel fatto che queste persone vivono in una prigione a cielo aperto e devono affrontare una pesantissima incertezza circa il loro futuro. Quando i rifugiati e richiedenti asilo chiedono quanto a lungo devono rimanere sull'isola, le autorità danno risposte contraddittorie e estremamente vaghe, da uno a 10 anni, né la documentazione risulta chiarificatrice.

Non si tratta tecnicamente di detenuti, dato che i migranti si possono muovere nell'isola, tuttavia l'ambiente resta di carattere evidentemente detentivo: Nauru è a tutti gli effetti una prigione a cielo aperto, che i migranti non possono lasciare, anche dopo aver acquisito lo status di rifugiati.

¹Reperibile al link: <https://www.amnesty.org/en/documents/asa12/4934/2016/en/> (14/11/2017).

Sebbene vi siano stati alcuni abitanti di Nauru che hanno cercato di dare sostegno ai rifugiati e richiedenti asilo, il contesto dell'isola vede di fatto una generalizzata impunità degli attacchi contro queste persone, alimentata da dichiarazioni pubbliche contrarie alla loro permanenza sull'isola. I rifugiati e richiedenti asilo – continua il report – sono soggetti a umiliazioni quotidiane che mirano alla loro deumanizzazione e violazione della loro dignità. Sono infatti state documentate una serie di pratiche che non hanno altro scopo se non quello di piegare lo spirito di queste persone, senza considerare le minacce postate nei social media sia da cittadini che da persone che lavorano a stretto contatto con i rifugiati e i richiedenti asilo.

I numerosi casi di autolesionismo e tentativi di suicidio, conseguenze della crescente insanità mentale delle persone, sono definiti dal report un'epidemia e la principale risposta ai problemi mentali si traduce nella prescrizione di forti sedativi e antipsicotici. Amnesty International ha documentato inoltre numerosi casi di abusi fisici e verbali, anche nei confronti dei bambini a scuola, ad opera di studenti e insegnanti. I diritti dei bambini sono infatti pesantemente violati: sono stati documentati interrogatori condotti senza la presenza di alcuno e l'impossibilità di andare a scuola. A proposito di quest'ultimo punto, non che legalmente sia loro impedita la frequenza scolastica, ma da quando – a metà 2015 – la scuola di *Save the Children* è stata chiusa, non ci sono più dati sugli iscritti e il problema è andato crescendo: i bambini non amano andare a scuola in quanto sono spesso bullizzati e assaliti da studenti e insegnanti. Per donne e bambini anche il rischio di abusi e violenze sessuali è concreto e vi sono testimonianze anche a questo proposito; si tratta di un problema che riguarda peraltro anche le cittadine di Namur, dato che non esiste protezione legale per le vittime di violenza domestica e non ci sono politiche o procedure attuabili in questi casi. Tali abusi sono favoriti da una deliberata politica di segretezza, stabilita dal governo australiano, che dà il potere di perseguire e imprigionare tutti i professionisti che lavorano in quel contesto e che ne denunciano le condizioni. Gli stessi rifugiati erano impauriti all'idea di parlare con i ricercatori di Amnesty. Inoltre, per coloro tra i rifugiati che hanno denunciato alla polizia, non pare esserci stata alcuna presa in carico successivamente. La stessa polizia ha visto casi di cattiva condotta (dagli assalti fisici e furti, all'obbligo di firmare dichiarazioni false).

Sebbene l'Australia non eserciti potere e controlli effettivi, di fatto ha precise responsabilità, accanto al governo di Nauru, sul mancato rispetto dei diritti delle persone lì trasferite. Le forze istituzionali di Nauru non paiono svolgere effettivamente un ruolo centrale nella gestione dell' "offshore processing" nel loro territorio. Il fine (impedire nuovi arrivi) – sostiene perentoriamente il report – non giustifica i mezzi e l'argomentazione del governo, per cui tali pratiche sono deterrenti e evitano morti in mare, in quanto impediscono alle persone di imbarcarsi, è a dir poco equivoca. Le autorità australiane mirano a creare deterrenza attraverso due strade: "pushbacks" o "turnbacks" (che implica intercettare le barche e respingerle) e "offshore processing," (ossia portare le persone che raggiungono l'Australia via mare in luoghi di detenzione esterni al territorio). Il governo australiano sostiene che ogni cambiamento a questa politica di deterrenza si tradurrà in un "pull factor," mettendo a rischio la vita di richiedenti asilo. Questa argomentazione ha spostato

l'attenzione dei leader australiani dall'esplorare politiche di tutela dei diritti umani. Nel tentativo dunque di prevenire gli arrivi, il governo australiano ha organizzato un deliberato sistema di abusi che ha causato e sta causando danni irreparabili a migliaia di persone, compresa la morte. L'attuale status quo non è sostenibile, afferma il report. Il Comitato delle Nazioni Unite sui diritti del bambino ha sostenuto le prove scoperte da Amnesty in questo report a proposito della situazione: "The Government of Australia's 'processing' of refugees and asylum-seekers on Nauru is a deliberate and systematic regime of neglect and cruelty, and amounts to torture under international law". Il report si conclude con una serie di raccomandazioni rivolte a enti e istituzioni, nonché presenta nei dettagli una serie di casi di abusi, citati nel report e approfonditi nella sua appendice.

Australian Government

NO WAY
YOU WILL NOT MAKE AUSTRALIA HOME

The Australian Government has tough border protection measures to combat people smuggling.

- If you get on a boat without a visa, you will not end up in Australia.
- Any people smuggling boat attempting to enter Australian waters, or travel to New Zealand through Australian waters will be detected and intercepted.
- The rules apply to everyone: families, children, unaccompanied children, educated and skilled.
- No matter who you are or where you are from, you will not make Australia home.

**PEOPLE SMUGGLERS ARE DANGEROUS CRIMINALS.
THINK AGAIN BEFORE YOU WASTE YOUR MONEY. PEOPLE SMUGGLERS ARE LYING.**

www.australia.gov.au/novisa
Authorised by the Australian Government, Capital Hill, Canberra

Corpo migrante.

Pratiche di controllo e di resistenza lungo il paesaggio di confine europeo meridionale

di

Angela Adami*

Abstract: Observations of recent EU migration policy developments confront us with an increase in control and containment measures implemented along the Southern European border. Among them, those aiming to control migrants' bodies have gained widespread importance. This paper considers the body as a privileged framework to approach the analysis of migrants' subjectivity. It first investigates specific control and containment measures – such as fingerprinting procedures and forced transfer – which are enacted to constantly monitor migrants' bodies. It then considers those circumstances in which migrants have put in place forms of resistance to the ongoing attempt of body control. The paper presents the results of field research concerning the Italian Hotspot approach along with a diverse bibliography including geographical, gender and sociological references, aiming to demonstrate the effectiveness of a holistic approach to investigate the often-undervalued categories of body and embodiment within the field of International Relations.

Introduzione

I più recenti documenti di politica migratoria europea hanno aperto la strada ad una numerosa serie di misure dirette al controllo del corpo delle persone migranti che attraversano il confine europeo meridionale. L'orientamento della politica europea in merito alla gestione dei flussi migratori che interessano il Mediterraneo è stato – ed è tuttora – tra i temi dominanti delle tavole rotonde europee. Nel maggio 2015, le linee guida per la gestione della migrazione, corredate da specifiche applicazioni pratiche, sono state pubblicate all'interno dell'Agenda Europea sulla migrazione¹. Proprio da questo documento di politica migratoria sono scaturite una serie di misure che, a partire dagli ultimi mesi del 2015, caratterizzano il “paesaggio di confine” con prassi biopolitiche volte alla conoscenza fisica e alla dislocazione forzata del corpo e finalizzate a migliorare i dispositivi di controllo della migrazione.

* Angela Adami è laureata in Relazioni Internazionali presso l'Università Ca' Foscari di Venezia e in Lingue e Culture Straniere presso l'Università di Verona. Ha trascorso numerosi periodi di studio e formazione all'estero: a Glasgow dove ha studiato presso la Strathclyde University e a Bruxelles dove si è formata sulla politica migratoria dell'Unione Europea.

¹Commissione Europea, Agenda Europea sulla Migrazione, 13 maggio 2015.

In un contesto di confine che è strutturalmente caratterizzato da corpi controllati, ritengo sia utile assumere il corpo come prospettiva privilegiata di indagine della soggettività migrante. Una cornice di questo tipo ci permette di includere il corpo all'interno dell'ambito di studio delle Relazioni internazionali, analizzandolo sia dal punto di vista delle forme biopolitiche cui è soggetto, sia per quel che riguarda le forme di resistenza al potere che i migranti mettono in atto con il loro corpo. In quest'ottica, alla possibilità di concentrare il discorso su una soggettività generica, o sull'esperienza migrante intesa come voce soggettiva, si predilige il corpo. Questa scelta risponde a due esigenze distinte: da un lato, la materialità del corpo, rispetto ad altre forme di soggettività, esprime un'evidenza tangibile del controllo biologico cui i corpi migranti sono sottoposti. Dall'altro, la scelta del corpo risponde al tentativo di includere all'interno del discorso sulla soggettività tutti i migranti e le migranti, intesi come corpi portatori di istanze storiche, politiche ed economiche determinate. Ciò in assoluta controtendenza alla prassi, sempre più diffusa, di mancato riconoscimento della soggettività giuridica delle persone migranti. Il corpo rappresenta dunque il livello zero, che permette di includere ogni migrante nell'indagine della soggettività e, al tempo stesso, tutto ciò che resta, in mancanza di ogni riconoscimento del migrante come soggetto giuridico, economico e socio-politico.

Il corpo migrante è problematizzato dal punto di vista del suo legame con lo spazio – in particolare, lungo “il paesaggio di confine” – e con il potere. In altri termini, al centro di questa riflessione si collocano le prassi biopolitiche impresse sul corpo migrante lungo il paesaggio di confine europeo meridionale e, parallelamente, la resistenza corporea dei migranti di fronte a quelle dinamiche di controllo. Questi due poli saranno considerati separatamente per esigenze di chiarezza espositiva, sebbene siano due componenti di un'unica dinamica costituita dalle pratiche di controllo del corpo e dai tentativi di resistenza (o adeguamento) al dispositivo di potere. Per l'analisi di questa dinamica ci si basa innanzitutto su un'indagine qualitativa svolta sul campo, relativa alle prassi interne ai centri Hotspot italiani. I centri Hotspot sono luoghi adibiti all'identificazione e allo smistamento dei migranti, collocati in Sicilia e Puglia. Inoltre, alla ricerca bibliografica e sul campo si affiancherà l'analisi di resoconti di associazioni e organizzazioni di monitoraggio della migrazione.

Il confine

L'Agenda europea sulla migrazione pubblicata dalla Commissione europea nel maggio 2015 costituisce il primo atto programmatico – contenente azioni suddivise in misure a breve e a lungo termine – che l'Unione europea ha elaborato per la gestione dei flussi migratori degli ultimi anni. Misure come l'approccio Hotspot, la ricollocazione, l'insieme delle operazioni di ricerca e salvataggio e di pattugliamento del Mediterraneo sono state introdotte per la prima volta o rafforzate. È in questo modo che le dinamiche e le forme di potere lungo il confine europeo meridionale si sono moltiplicate e diffuse.

I dispositivi di potere messi in campo lungo il confine, tuttavia, non costituiscono di per sé una novità, al contrario, essi procedono di pari passo

all'istituzione stessa del confine, come dimostrano numerosi studi che approfondiscono il vincolo essenziale che lega confine e potere (Harvey, 2014; Mezzadra e Neilson, 2014; Brambilla, 2015). Questo articolo si sofferma su un tipo di potere latente e diretto a gestire i corpi dei migranti e, nello specifico, sulle forme di biopotere che, a partire dalla pubblicazione dell'Agenda europea sulla migrazione, hanno caratterizzato il confine europeo meridionale. Trovano centralità in questa analisi i dispositivi di potere che, con crescente regolarità, prendono di mira i corpi dei migranti e delle migranti che attraversano il confine; in altri termini, tutta una serie di pratiche che Foucault ha definito "esplosione [...] di tecniche diverse e numerose per ottenere la subordinazione dei corpi ed il controllo delle popolazioni" (Foucault 1978, p.124).

La riflessione critica che apre questo scritto riguarda il confine, vale a dire lo spazio geografico entro cui si giocano le tensioni tra corpo e potere indagate da questa ricerca. Una premessa fondamentale per lo studio del confine riguarda la difficoltà, o per dirla con Balibar, l'impossibilità (Balibar, 1997, trad. it. 2001, pp. 206-207) di circoscrivere e definire il confine. Balibar ritiene che l'ostacolo principale alla definizione di confine sia di ordine epistemologico: analizzando il nesso tra il confine e il concetto di "pensabile", egli scrive che "definire o identificare in generale non significa altro che tracciare un confine, assegnare dei confini" (Balibar 1997, trad. it. 2001, p.206). Specularmente, dunque, tracciare una linea di confine significa al tempo stesso dare una forma al mondo (Fornari 2011; Mezzadra e Neilson 2014).

Un secondo elemento fondamentale che caratterizza i confini contemporanei riguarda la loro diffusione: essi "si estendono e si sdoppiano" (Balibar 1997, p. 215) e non sono pertanto identificabili in maniera univoca con la linea di demarcazione territoriale dello stato nazione moderno. Al contrario, al confine tradizionalmente inteso se ne affiancano di nuovi che Mezzadra e Neilson definiscono "moltiplicati", "stratificati" ed "eterogenei". In altri termini, i confini tracciano linee di separazione inaspettate, che sfiorano o tagliano trasversalmente le realtà vissute da ciascuno. Queste linee caratterizzano – anche localmente – lo scenario della globalizzazione; un esempio in questo senso è tracciato da Marc Augé nella descrizione della struttura della città come "concepita nel suo rapporto con l'esterno, con ciò che sta fuori" (Augé 2007, p. 8); scrive Augé:

L'urbanizzazione (...) esprime la contraddizione di fondo del sistema globalizzato: quella di un sistema che afferma un ideale di libera circolazione dei beni, delle idee, delle informazioni e degli uomini - salvo poi sottomettere, come sappiamo bene, quello stesso ideale alla realtà dei rapporti di forza presenti nel mondo." (*Ibidem*)

A sua volta, David Harvey definisce il capitalismo come un progetto sostanzialmente geografico, fondato sullo sviluppo diseguale del paesaggio, del quale i confini sono un elemento strutturale utile a mantenere quella disparità (Harvey 2014, pp.165-166). In quest'ottica, migrare oltre un confine significa a tutti gli effetti attraversare con il corpo un punto strutturale del paesaggio capitalistico, uno spazio denso di significati e un baluardo di potere.

Il confine come metodo, espressione proposta da Mezzadra e Neilson (2014), definisce il confine come dispositivo in grado di agire sul mondo anche, ma non solo, attraverso la conoscenza. La linea di confine è descritta al contempo come

metodo del capitale e metodo epistemologico, direttamente coinvolto nella “fabbrica mundi” (Mezzadra e Neilson 2014, p.49). L’approccio epistemologico al confine già proposto da Balibar viene ripreso, sottolineando come ogni forma d’azione lungo il confine, ivi compresa la migrazione, non costituisca un agire politicamente neutrale. Al contrario, l’atto migratorio stesso pone le condizioni per uno scontro in pieno campo politico, rendendo effettivo un conflitto tra “differenti regimi e pratiche di conoscenza” (Ivi, p. 35) in cui è lo stesso metodo capitalistico di costruzione della realtà ad essere messo in crisi.

Il conflitto si lega a doppio filo con il concetto di confine; esplorando questo legame è utile la categoria teorica di *borderscape* che, proprio a partire dallo scontro di visioni del mondo e di volontà soggettive che caratterizzano il confine, lo descrive come spazio geograficamente e socialmente mutevole, una sorta di laboratorio collettivo a cielo aperto. Il concetto di *borderscape* è tradotto con l’espressione “paesaggio di confine”; in termini geografici, questa categoria non corrisponde alla mera linea di demarcazione territoriale ma si allarga fino a comprendere un territorio più vasto ed eterogeneo. Si tratta di una concezione di confine che esplicita il legame esistente tra territorialità e capitalismo (Brambilla 2015, pp. 393-402); in altri termini, si tratta di una prospettiva capace di illuminare le ragioni per le quali il capitalismo mantiene un paesaggio geografico diseguale, accumulando risorse in spazi determinati, controllando lo spostamento di persone nello spazio e, non ultimo, muovendo liberamente il capitale.

I paesaggi di confine, scrive Chiara Brambilla, si caratterizzano per “un complesso intreccio di condizioni di possibilità non immediatamente visibile e inscritto nella relazione in continuo divenire tra spazio, esperienza vissuta e potere” (Ivi, p. 398). I confini, in quest’ottica, sono porzioni di territorio che raccolgono istanze molteplici e conflittuali del presente e che, per questa ragione, inglobano una dimensione *in fieri* e costituiscono una condizione di possibilità (Turco 2014). Il paesaggio di confine è un luogo del presente dalle alte potenzialità trasformative, dove si mescolano e confliggono potere, territorio, discorsi e pratiche di dissenso².

Il corpo migrante

Delineare un quadro della complessa rete geografica dei confini contemporanei è una premessa fondamentale per procedere all’analisi del nesso tra corpo migrante e potere. Come anticipato, le forme di potere qui indagate corrispondono ai dispositivi biopolitici, a sistemi di controllo scarsamente evidenti e diretti alla gestione dei corpi dei migranti in transito al confine. Questa tipologia di potere si palesa sul confine europeo meridionale nella forma di prassi ordinarie – o, più precisamente, normalizzate – attive, quali il rilevamento foto-dattiloscopico e il trasferimento forzato dei migranti, e passive, come l’omissione di soccorso in mare e la mancata repertazione cadaverica. Tutte queste pratiche di carattere politico sono accomunate dalla forza con cui si imprimono sui corpi dei migranti e delle migranti.

² Per approfondire il concetto di *Borderscape* si rimanda a Dell’Agnese e Amilhat-Szary, 2015 e Suvendrini Perera (2007; 2009).

Per approfondire il rapporto tra corpo e potere sono fondamentali gli studi di Foucault sul biopotere e i concetti di corpo e di incarnazione teorizzati nell'ambito degli studi di genere e antropologici³. L'opera di Foucault e in particolare la teorizzazione del concetto di biopotere, offrono un contributo fondamentale per affrontare il rapporto che intercorre tra corpi e potere. Il biopotere è in grado di spiegare il crescente coinvolgimento della vita naturale all'interno degli ingranaggi e delle dinamiche di potere, esso assume la vita come obiettivo diretto delle sue dinamiche mentre racchiude la morte ai confini del discorso politico (Foucault 1978, cap. V).

Analizzando le tensioni tra corpo e potere, risulta altrettanto fondamentale l'apporto degli studi di genere e dell'antropologia⁴. Le pratiche di violenza contemporanea necessitano di un ripensamento del soggetto come *embodied*, vivente all'interno di un corpo che prende forma da influenze esterne. Definire i soggetti come "incarnati" significa abbandonare la visione cosiddetta naturale del corpo, per riconoscerne la dimensione politica. Compresa nel concetto di *embodiment* coesistono due dimensioni integrate: la prima descrive i corpi come prodotti del potere, plasmati dal potere. In merito, Elizabeth Grosz scrive: "It is not simply that the body is represented in a variety of ways according to historical, social, and cultural exigencies while it remains basically the same; these factors actively produce the body of a determinate type" (Grosz 1994, p. X). Linda Martin Alcoff in *Visible Identities. Race, Gender, and the Self* analizza il medesimo processo e descrive la conformazione del corpo al potere come una forma di "tacita conoscenza portata nel corpo" (Alcoff 2006, p. 108, trad. A.). D'altra parte, la seconda dimensione relativa al concetto di *embodiment* presenta un corpo che è a sua volta produttore di potere. In questo caso è il corpo che, una volta conformato, trasferisce nella società e rafforza il medesimo messaggio di potere da cui è stato plasmato in precedenza. Tuttavia, è proprio all'interno di questa seconda dimensione, quella di un corpo che esprime potere, che si insinuano tutte le possibilità di azione, ivi comprese le forme antagoniste e di resistenza.

Le pratiche di controllo del corpo migrante e le forme di resistenza escogitate per eluderle rientrano nell'ambito d'interesse delle Relazioni internazionali. Tuttavia queste ultime, come rileva Lauren Wilcox in *Bodies of Violence* (2014), risultano del tutto sprovviste di strumenti teorici adeguati all'indagine critica del corpo. Wilcox ha il merito di riprendere il concetto di biopotere elaborato da Foucault associandolo al concetto di *embodiment* e a diversi apporti femministi, tra i quali è fondamentale quello di Butler, per applicarli al campo di studio delle Relazioni Internazionali.

³ Per approfondire gli studi che trattano la categoria teorica del corpo si rimanda innanzitutto agli studi di genere, in particolare ai diversi scritti di Judith Butler sul concetto di *performativity* e di materialità del corpo, a *Visible Identities: Race, Gender and the Self* di Linda Martin Alcoff (2006). Si rimanda inoltre agli sviluppi del concetto di corpo e di incarnazione in ambito antropologico: gli studi di antropologia culturale di Thomas J. Csordas per il concetto di incarnazione (1994), gli studi di antropologia medica di Nancy Scheper-Hughes e Margaret Lock (1987) per il concetto di *mindful body*.

⁴ Il termine *embodiment* viene qui utilizzato in modo intercambiabile con la sua traduzione italiana di "incarnazione".

Il punto di partenza di *Bodies of Violence* è la centralità del corpo nelle pratiche di sicurezza nazionale ed internazionale; in merito, Wilcox scrive del “corpo sottoposto ad un dolore atroce, il corpo come arma, o il corpo che non deve essere preso come obiettivo ed è dunque colpito solo in modo accidentale o collaterale” (Wilcox 2015, p. 13, trad. A.). Sebbene il ruolo giocato dal corpo nella politica internazionale sia centrale, sostiene Wilcox, i teorici delle Relazioni internazionali tendono a preferire una separazione del mandante delle politiche internazionali – un soggetto razionale quasi incorporeo – dal destinatario della violenza internazionale, il cui corpo è riduttivamente rappresentato come esogeno, rilevante solo in quanto vivo o morto.

La proposta avanzata in *Bodies of Violence* è quella di porre al centro dei *Security Studies* la teorizzazione del corpo in quanto agente portatore di istanze storiche, politiche e sociali. Questo riposizionamento non è solamente uno sforzo umanizzante le Relazioni Internazionali ma è innanzitutto una condizione essenziale per comprendere i vincoli che legano i nostri corpi alle nostre comunità politiche. In merito Wilcox scrive:

Violence is more than a strategic action of rational actors (as in rationalist theories) or a destructive violation of community laws and norms (as in liberal and constructivist theories). Because IR conventionally theorizes bodies as outside politics and irrelevant to subjectivity, it cannot see how violence can be understood as a creative force for shaping the limits of how we understand ourselves as political subjects, as well as forming the boundaries of our bodies and political communities. (*Ivi*, p. 14)

È proprio a partire dall’analisi di un potere indissolubilmente legato ai corpi di chi lo produce e di chi lo subisce, che si propone di seguito l’approfondimento di una serie di casi che implicano direttamente i corpi dei migranti. Nello specifico, sono prese in considerazione alcune pratiche biopolitiche registrate lungo il confine europeo meridionale almeno a partire dal settembre 2015 e, quando presenti, le forme di resistenza messe in atto dai migranti. Per indagare le pratiche suddette, è stata svolta una ricerca sul campo tra giugno e ottobre 2016. I focus della ricerca sono stati, da un lato, i centri Hotspot e le procedure interne di identificazione e smistamento e, dall’altro, l’esperienza di vita dei migranti lungo la frontiera Como-Chiasso. L’indagine sul campo ha permesso di raccogliere venticinque testimonianze di migranti in merito al loro transito all’interno dei centri Hotspot e, in alcuni casi, in relazione alle condizioni della loro permanenza lungo la frontiera italo-svizzera. Ai dati raccolti attraverso la ricerca, si aggiungono le inchieste e i report di organizzazioni umanitarie e di gruppi di ricerca che si occupano di migrazione. Sono inoltre stati intervistati tre attivisti e operatori legali delle associazioni Borderline Sicilia, Campagna Welcome Taranto e Operazione Colomba, impegnate rispettivamente nel monitoraggio dei centri Hotspot siciliani e tarantino e nel corridoio umanitario Libano-Italia a favore dei rifugiati siriani.

Conoscenza e oblio del corpo

La prima delle pratiche biopolitiche analizzate riguarda l’abbandono dei migranti deceduti in mare e, nei casi in cui sono recuperati, la mancata repertazione cadaverica. Cattaneo e D’Amico, le autrici de *I diritti annegati* raccontano

l'esperienza di repertazione cadaverica disposta in seguito ai due naufragi di ottobre 2013 e aprile 2015⁵. Le autrici sottolineano innanzitutto la straordinarietà delle due disposizioni di recupero, spiegano infatti che “la maggioranza [dei migranti deceduti] non è mai stata recuperata, né identificata. E anche nel caso in cui i corpi vengano recuperati, essi spesso non sono identificati e sono, quindi, sepolti in tombe anonime” (Cattaneo e D’Amico 2015, p. 135). Questa pubblicazione mette a fuoco una serie di questioni significative, a partire dalla penuria di dati ufficiali relativi a migranti morti e dispersi, che non consente un’adeguata analisi demografica del fenomeno, sino alla situazione di stallo e incertezza che si è creata attorno alla repertazione cadaverica dei migranti morti per naufragio, causata dall’assenza di regole e procedure generalizzate⁶.

Le gravi lacune citate, protratte negli anni, paiono caratterizzare un orientamento politico consapevole e determinato a cancellare – relegando nell’abbandono e nell’oblio – i corpi e con essi le storie dei migranti. La mancata identificazione dei migranti deceduti, oltre ad essere in assoluta controtendenza con le prassi di riconoscimento cadaverico attuate in pressoché tutti i casi di incidenti e catastrofi a livello globale, lede gravemente i diritti fondamentali delle persone scomparse. L’abbandono in mare dei cadaveri e la mancata identificazione hanno conseguenze dirette sui migranti deceduti, sulle loro famiglie e sulla collettività, non garantendo rispettivamente il diritto all’identità personale, all’elaborazione del lutto familiare e alla storia individuale e collettiva. Peraltro, sebbene queste pratiche si caratterizzino come azioni passive, ovvero come veri e propri atti omissivi, esse si imprimono con forza e immediatezza sui corpi migranti, designandoli come corpi sacrificabili, la cui conoscenza e memoria non sono ritenute necessarie, utili né desiderabili.

La formula dell’oblio, la cancellazione della storia del migrante deceduto, di pari passo alla rimozione di una parte della memoria collettiva, diviene ancor più evidente – per contrasto – se confrontata con la pressione conoscitiva cui è sottoposto il corpo vivo del migrante al momento dello sbarco. In altri termini, la comparazione su cui ci si sofferma è la seguente: in che modo il potere – nelle sue forme biopolitiche – incide sul corpo migrante vivo e in che modo, viceversa, sul corpo deceduto? Se, come anticipato, il trattamento riservato ai migranti morti è la

⁵ Il Commissario Straordinario per le Persone Scomparse, l’Università degli Studi di Milano e il Dipartimento per le Libertà Civili e l’Immigrazione hanno siglato due protocolli, il 30 settembre 2014 e il 23 luglio 2015, per recuperare e favorire il riconoscimento rispettivamente di 368 e 750 cadaveri.

⁶ Il recupero dei cadaveri è stato disposto per i due più grandi naufragi per numero di vittime, in tutti gli altri casi le decisioni di recupero dipendono dai singoli Procuratori e spesso non sono state disposte. In merito, emblematico è il caso dei Procuratori di Catania ed Agrigento: di fronte al naufragio dell’aprile 2015, il Procuratore di Catania dichiarò che “il recupero di quei corpi non è utile alle indagini” e pertanto “non è possibile disporlo [...] perché le scelte della Procura sono strettamente procedimentali”; questa scelta fu probabilmente dovuta ai costi elevati dell’operazione (che in seguito è stata disposta grazie al secondo Protocollo citato in precedenza), la quale prevedeva il recupero del peschereccio non lontano dalla costa di Tripoli a 400 metri di profondità. Al contrario, il procuratore di Agrigento, in relazione al naufragio di Lampedusa dell’ottobre 2013, dichiarò necessaria la procedura di identificazione dei migranti, definendola un “atto dovuto perché i familiari delle vittime hanno il diritto di potersi costituire parte civile”.

dimenticanza, l'azione operata sui corpi vivi prevede una pressione conoscitiva immediata ed efficace.

Le prassi biopolitiche interne ai centri Hotspot e ai diversi porti di sbarco forniscono un esempio in questo senso; esse agiscono – questa volta attivamente – come dispositivi di controllo dei migranti e sono finalizzate a registrarne l'informazione corporea. Le procedure di rilievo foto-dattiloscopico trasformano il corpo migrante in una fonte di informazioni da raccogliere e centralizzare con immediatezza. In questo modo, il corpo è trasformato in oggetto di conoscenza: il processo di oggettificazione e la raccolta dei dati corporei sono resi possibili, spiega Wilcox, da “una varietà di tecnologie per individuare i corpi che potrebbero costituire una minaccia nella forma del terrorismo, o per gestire la popolazione immigrata o in regime di asilo. In questo contesto, la sicurezza è conoscenza – e nello specifico, conoscenza dei corpi” (2015, p. 112, trad. A.).

Le testimonianze raccolte attraverso la ricerca sul campo confermano questo orientamento: esse ci mostrano un corpo inerte che, spiega Wilcox, esiste per essere manipolato ed è mosso esclusivamente dalle motivazioni di chi agisce su di esso. Al momento del rilievo foto-dattiloscopico, i corpi sono meri contenitori di informazioni da raccogliere e centralizzare per la realizzazione di progetti politici, come il sistema Dublino, e per ragioni di sicurezza interna.

L'analisi di questa pratica, volta a rendere il corpo conoscibile per finalità politiche, ci permette di prendere le distanze da una visione politicamente neutrale delle misure prese nei confronti dei corpi. La procedura di rilievo foto-dattiloscopico, infatti, costituisce la ragione fondativa dei centri Hotspot, istituiti in conseguenza alle pressioni europee per l'applicazione del trattato di Dublino. L'identificazione e la presa in esame della richiesta di protezione internazionale da parte del primo Stato di approdo sono, a loro volta, alla base delle procedure di rilievo foto-dattiloscopico dei migranti, applicate lungo confine europeo meridionale.

La ricerca svolta sul campo non approfondisce la questione, ampiamente dibattuta, relativa all'iniqua ripartizione delle responsabilità a livello europeo, ma si focalizza sulle singole prassi biopolitiche in atto all'interno dei centri Hotspot e nei porti di sbarco⁷. Poiché questi ultimi sono spazi non accessibili al pubblico, le interviste sono state rivolte ai migranti successivamente alla loro uscita dei centri. In particolare, il questionario è stato sottoposto in forma orale (registrata) a richiedenti asilo residenti in centri di accoglienza straordinaria nel Veneto e a migranti (il cui status giuridico non è stato meglio specificato) che al momento del nostro incontro vivevano in un giardino di fronte alla stazione ferroviaria di Como

⁷ Centri Hotspot e porti di sbarco in cui è portata a termine la procedura di identificazione dei migranti sbarcati seguono le medesime procedure definite “approccio Hotspot” dall'Agenda europea sulla Migrazione. L'approccio Hotspot è stato infatti replicato in luoghi diversi dai quattro centri ufficiali (Taranto, Pozzallo, Lampedusa e Trapani), rendendone particolarmente arduo il monitoraggio. Attualmente, il rilievo foto-dattiloscopico dei migranti può avvenire in luoghi numerosi e diversi: sul molo del porto di sbarco, in centri adibiti a Hotspot informali o all'interno di uffici predisposti dalla polizia o dall'ufficio immigrazione delle prefetture competenti.

San Giovanni⁸. Il questionario è stato elaborato con domande aperte a schema flessibile, volte a ripercorrere l'esperienza vissuta dai migranti al momento dell'approdo e dell'identificazione.

Dalla ricerca sul campo emerge la centralità attribuita alla procedura di rilievo foto-dattiloscopico all'interno dei centri di identificazione e smistamento. Peraltro, spesso l'identificazione non è stata preceduta da un'adeguata informativa legale. Un migrante approdato a Catania, in relazione alla procedura di foto-segnalamento avvenuta sulla banchina, ha dichiarato che non gli è stato chiesto se volesse rilasciare le impronte digitali, non gli sono state spiegate le motivazioni della procedura in corso, mentre un mediatore culturale in tigrino si è limitato a comunicargli la normalità della procedura, in merito l'intervistato ha detto: "There are translators in my mother-tongue, Tigrino, who tell us that this fingerprinting is normal".

Un gruppo di quattro gambiani approdati a Porto Empedolce ha spiegato come la procedura di foto-segnalamento si sia svolta presso quello che i testimoni hanno identificato come un ufficio per l'identificazione non lontano dal porto. Dopo aver trascorso la notte su un autobus, dichiara uno di loro, sono stati scortati singolarmente all'interno dell'ufficio dove hanno rilasciato le impronte senza opporre resistenza: "I said yes, because I love Italy". Tuttavia sostiene di aver sentito il migrante che lo precedeva urlare di non volersi sottoporre al foto-segnalamento, perché intenzionato a stabilirsi in Germania. L'intervista in questo punto si è svolta come segue:

I: Did you witness any migrant who did not want to give the fingerprinting?

A: Yes, I see one of the guys, he doesn't want to give the fingerprinting, because he wants to go to Germany, and they forced him.

I: Did you see them forcing him?

A: No, I didn't because he was inside but I could hear him shouting "I'm not going to do it, I'm not going to do it" but at the end of the day he did it, because they forced him.

A questa testimonianza, si aggiunge quella di tre richiedenti asilo di origine ivoriana e burkinabé approdati a Messina all'inizio del 2016, i quali raccontano di aver ricevuto un numero identificativo e un foglio da compilare con i propri dati anagrafici presso il porto. In seguito, sono stati scortati presso il Palanebiolo, una tendopoli allestita nell'ottobre 2013 in un ex campo da baseball, temporaneamente adibito a centro chiuso dove rilevare le impronte digitali dei migranti.

I tre testimoni riportano la dinamica della procedura di identificazione: in particolare, raccontano di essere giunti all'interno del Palanebiolo indossando i vestiti del viaggio in mare e che, prima di ricevere vestiti di ricambio e un pasto, sono stati obbligati a rilasciare le impronte digitali. A tal proposito, dichiarano: "nel centro, prima di darci dei vestiti, eravamo obbligati a rilasciare le impronte seguiti dalla Polizia. Dopo aver rilasciato le impronte ci hanno detto che potevamo

⁸ Tutte le persone intervistate sono approdate in Italia tra settembre 2015 e agosto 2016, in totale il campione di intervistati conta ventuno uomini di età compresa tra i diciassette e i quarant'anni provenienti da Gambia, Costa d'Avorio, Eritrea, Nigeria, Sudan e Burkina Faso.

cambiare i vestiti e andare a visitare la città”⁹. Per comprendere appieno il significato di questa testimonianza, è necessario sottolineare la rilevanza dei vestiti nel contesto di sbarco degli intervistati: i migranti avevano intrapreso la traversata in pieno inverno, partiti dalle coste libiche alle tre di notte, dopo otto ore di navigazione, sono stati tratti in salvo alle undici di mattina, dove sono rimasti sul ponte della nave senza coperture per oltre ventiquattro ore, poiché la nave era impegnata in altre operazioni di salvataggio. Una volta sbarcati a Messina alle quattordici del giorno successivo, i migranti hanno atteso alcune ore al porto prima di essere trasferiti al Palanebiolo dove i vestiti, stando alle testimonianze registrate, sono stati usati come merce di scambio per ottenere agilmente le impronte digitali dei migranti.

I tre intervistati hanno rilasciato le impronte senza opporre resistenza, tuttavia riportano il caso di un loro compagno di viaggio maliano che, non volendo sottoporsi alla procedura di foto-segnalamento, è andato a dormire senza cambiarsi i vestiti. Il giorno seguente lo stesso migrante è stato picchiato all'interno della camerata in presenza degli altri migranti (tra cui i tre intervistati) perché si era rifiutato di rilasciare le proprie impronte digitali:

Quando siamo arrivati non ci hanno chiesto “volete rilasciare le impronte oppure no”, la Polizia ci seguiva e ci metteva in un luogo dove dovevamo rilasciare le impronte, dunque non avevamo il diritto di dire che non volevamo rilasciarle, era obbligatorio. Io avevo un amico, un giovane maliano, che si è rifiutato di dare le sue impronte ed è andato a dormire, dunque il giorno successivo sono venuti a prenderlo nella casa e hanno iniziato a picchiarlo perché non aveva rilasciato le sue impronte. Ciò si è svolto davanti a noi. Sono state due persone a fare questo, ma il centro stesso era controllato dalla Polizia, è come uno stadio vecchio¹⁰.

Il secondo gruppo di migranti è stato intervistato a Como nell'agosto 2016, quasi tutti gli intervistati dichiarano di essere transitati dal centro Hotspot di Taranto al momento dello sbarco. Tra loro, cinque sudanesi sostengono di non aver assistito a episodi di violenza né di avere avuto problemi in relazione al rilievo foto-dattiloscopico, sebbene la loro permanenza nel centro si sia protratta per due settimane. Un altro gruppo, composto da quattro migranti sudanesi, ha dichiarato di aver subito una “violenza indiretta”, in altri termini, è stato loro comunicato che per uscire dal centro Hotspot avrebbero dovuto obbligatoriamente rilasciare le impronte digitali¹¹.

⁹ Traduzione di Angela Adami, intervista svolta in lingua francese. Il testo originale, trascritto dalla registrazione dell'intervista: “Dans le centre, avant de nous donner des vêtements, on était obligés de prendre les empreintes suivis par la Police. Après avoir pris les empreintes on nous a dit qu'on pouvait changer de vêtements et aller visiter la ville”.

¹⁰ Traduzione di Angela Adami dalla lingua francese. Il testo originale: “Quand on est arrivé on nous a pas demandé “est-ce que vous voulez prendre les empreintes ou pas”, la Police nous suivait et nous mettait dans le lieu où l'on devait prendre les empreintes, donc on avait pas le droit de dire que tu ne prends pas les empreintes, c'est obligé que tu va les prendre. Moi j'avais un amie, un jeune malien, qui a refusé de donner ses empreintes et il est allé se coucher, donc le lendemain ils sont venu le prendre dans la maison et ils ont commencé à le frapper parce que il n'avait pas donné ses empreintes. C'est devant nous que ça c'est fait. C'est deux personnes qui sont venus, mais le centre même était contrôlé par la Police, c'est comme un ancien stade”.

¹¹ Alla domanda “Did you witness any act of violence against any migrant inside the Hotspot centre? From who?”. La risposta è stata “Not direct but indirect violence, they tell you: if you want to go, fingerprinting”.

L'ultimo migrante intervistato a Como, un ragazzo che viaggiava da solo, ha affermato di essere sbarcato in Abruzzo e di non essere, dunque, transitato da un centro Hotspot al momento dell'approdo in Italia. Racconta che circa una settimana prima del nostro incontro (avvenuto nel pomeriggio del 25 agosto) ha tentato di oltrepassare il confine svizzero ed è stato fermato, caricato su un autobus e trasferito da Como a Taranto all'interno del centro Hotspot. Dichiara che assieme a lui erano presenti circa 60-70 migranti che sono stati caricati forzatamente su due autobus. All'arrivo nel centro Hotspot, l'intervistato si è rifiutato di rilasciare le impronte digitali perché desiderava raggiungere la Germania. In seguito al suo rifiuto, afferma di essere stato picchiato e rinchiuso in una piccola stanza al buio per tre giorni (due notti), ricevendo un panino al giorno. Il terzo giorno ha rilasciato le impronte digitali, non potendo resistere oltre. Dichiara infine che, dopo essere uscito dal centro Hotspot, nell'arco di tempo di due giorni, in treno e con altri mezzi di fortuna, è riuscito a tornare a Como e sta nuovamente tentando di oltrepassare il confine.

Quest'ultima testimonianza condensa una serie di pratiche biopolitiche che la rendono particolarmente significativa: *in primis*, il trasferimento forzato da Como all'Hotspot di Taranto (pratica che si è ripetuta numerose volte, trasferendo migranti da Como, Milano e Ventimiglia), in secondo luogo, la procedura di identificazione forzata. Inoltre, questa intervista descrive una forma di resistenza passiva al dispositivo di potere e al tentativo di controllo del corpo: in pochi giorni e in totale autonomia il migrante intervistato è tornato al confine italo-svizzero, dimostrando determinazione nel portare a termine il proprio progetto migratorio, nonostante i tentativi di controllo del corpo cui è stato sottoposto.

La diversità di trattamento che le pratiche di biopotere riservano ai corpi vivi e ai corpi morti appare a questo punto evidente. La posizione di centralità attribuita alla procedura di identificazione all'interno dei centri Hotspot è confermata dalle testimonianze raccolte, che raccontano le pratiche attraverso cui il potere si salda ai corpi migranti, trasformandoli in oggetti di conoscenza. La procedura di decodifica e raccolta delle informazioni corporee, inoltre, è agevolata dall'asimmetria di potere cui sono vittima le persone al momento dello sbarco: i migranti versano in condizioni psicofisiche spesso allarmanti e non sempre hanno cognizione dei propri diritti, la situazione è spesso aggravata dalla mancanza di un'adeguata informativa legale. Le pratiche biopolitiche messe in atto dall'approccio Hotspot raccontano la determinazione nel portare a termine la procedura di identificazione ad ogni costo; questa intransigenza è dimostrata, ad esempio, dall'uso dei vestiti e del cibo come merce di scambio per ottenere il rilascio delle impronte e, più raramente, dall'uso diretto della forza con finalità di estorsione delle impronte digitali.

Omissione di soccorso in mare e trasferimenti forzati sul territorio nazionale

Le prassi indagate non sono le sole rilevanti da un punto di vista biopolitico. Altri casi di intervento diretto del potere sul corpo migrante sono qui trattati solo marginalmente. In particolare, si prendono in considerazione il trasferimento forzato dei migranti sul territorio nazionale e l'omissione di soccorso in mare, di cui esistono ormai numerose evidenze.

Le prassi biopolitiche analizzate finora si caratterizzano come prassi di tipo attivo o passivo. Nello specifico, le misure biopolitiche attive indagate si imprimono sui corpi vivi dei migranti all'interno del territorio nazionale, agendo per estrarre la conoscenza corporea e per manovrare o limitare la mobilità dei migranti sul territorio. Al contrario, le prassi biopolitiche passive, come i casi di abbandono dei deceduti in mare e di omissione di soccorso, si registrano all'interno di uno spazio geografico assai meno controllabile, il mar Mediterraneo.

I trasferimenti forzati da Como a Taranto, registrati da questa ricerca, sono stati disposti anche nei confronti di migranti che si trovavano nei pressi della frontiera francese a Ventimiglia e a Milano. La finalità dichiarata è di sottoporre ciascuno alla procedura di identificazione, sebbene molti dei migranti trasferiti fossero già stati identificati. Questa operazione, definita di "alleggerimento della frontiera" dall'ex Ministro dell'Interno Angelino Alfano, è stata confermata da Michele Matichecchia, capo dei Vigili Urbani e della Protezione civile di Taranto chiamato a dirigere il centro Hotspot della città, il quale ha dichiarato che, a partire dal mese di luglio 2015, l'Hotspot di Taranto ha contato transiti giornalieri di un numero variabile di quaranta, cinquanta migranti provenienti da Como, Ventimiglia e talvolta da Milano¹².

La prassi dei trasferimenti forzati è eloquente se la si considera dal punto di vista dei corpi dei migranti; ancora una volta, infatti, il potere dispone del corpo migrante come di un oggetto. In questo caso il potere agisce non solo e non tanto per estrarre conoscenza corporea, quanto piuttosto sulla mobilità dei migranti, per ridurla o dirigerla. L'identificazione potrebbe infatti essere verificata ed eventualmente portata a termine all'interno di ogni ufficio competente dislocato sul territorio, senza alcun bisogno di percorrere l'intera penisola. Inoltre, molto spesso i migranti non sono informati sulla destinazione e le ragioni del trasferimento né sulle fonti legislative che lo giustificano. In questo caso, è interessante notare come la pratica biopolitica agisca per disporre liberamente del corpo migrante: nel momento del trasferimento forzato i migranti non hanno diritto alla libera circolazione sul territorio, essi sono privati della libertà di circolazione e non sono liberi di disporre del proprio corpo. È fondamentale notare che la medesima privazione vige in Italia esclusivamente per i detenuti, la cui limitazione è tuttavia stabilita in sede giudiziale.

La seconda pratica analizzata è l'omissione di soccorso in mare, ad oggi segnalata sia dal report *Death by Rescue. The lethal effects of the EU's policies of non-assistance*¹³ elaborato da Forensic Oceanography in collaborazione con WatchTheMed, sia dall'Indagine negli abissi di Fabrizio Gatti pubblicata di recente da L'Espresso. Il report *Death by Rescue*, pubblicato il 18 aprile 2016, ha fatto uso di tecniche forensi e cartografiche per ricostruire le condizioni che hanno reso

¹² Andrea Quadroni, Michele Luppi, *Il "giro dell'oca" dei trasferimenti coatti dal Nord Italia a Taranto*, "Open Migration", 10 novembre 2016

<http://openmigration.org/analisi/il-giro-delloca-dei-trasferimenti-coatti-dal-nord-italia-a-taranto/>

¹³ Il report è stato prodotto da Forensic Oceanography, nell'ambito del progetto di ricerca "Precarious Trajectories" finanziato dal Economic and Social Research Council – ESRC – e con il supporto della piattaforma WatchTheMed. Charles Heller, Lorenzo Pezzani, *Death by Rescue – The lethal effects of the EU's policies of non-assistance* <https://deathbyrescue.org/>

possibili i naufragi del 12 e 18 aprile 2015, provocando la morte di oltre mille persone. All'inizio del 2015, l'operazione *Mare Nostrum*, istituita in seguito al naufragio del 3 ottobre 2014, è stata sostituita dall'operazione europea *Triton*, di portata ridotta a tal punto che in alcune trascrizioni di discussioni interne dei funzionari di Frontex si legge: "il ritiro dei mezzi navali dall'area, se non propriamente pianificato e annunciato, produrrà probabilmente un aumento delle morti" (*Death by Rescue* 2016)¹⁴. Queste dichiarazioni dimostrano come l'ex Agenzia Frontex (attualmente, Agenzia europea della guardia di frontiera e costiera) fosse pienamente a conoscenza degli effetti disastrosi e tragici che questa operazione avrebbe provocato. Le previsioni di Frontex si sono presto concretizzate a pochi mesi dopo la fine di *Mare Nostrum*, il 12 aprile 2015, quando quattrocento persone sono morte e poco meno di una settimana più tardi, il 18 aprile, un secondo naufragio ha causato la morte di oltre ottocento persone.

La prima questione affrontata nel rapporto riguarda la riduzione delle aree di Ricerca e Salvataggio dell'operazione *Triton*, più lontane dalle coste libiche e con un numero ridotto di imbarcazioni, rispetto a quelle di *Mare Nostrum*. Questa decisione europea ha consapevolmente trasferito l'onere di salvataggio alle navi mercantili, ingombranti e inadatte, creando le condizioni per un aumento delle morti in mare¹⁵. La situazione descritta si è verificata in entrambi i naufragi avvenuti in aprile 2015; nel rapporto, non a caso intitolato *Morte da salvataggio*, si legge: "la vera perdita di vite è avvenuta durante e in parte attraverso le operazioni di salvataggio stesse" (*Ivi*, trad. A.), operazioni svolte da due mercantili che avevano casualmente incontrato le imbarcazioni cariche di migranti sulla propria rotta. Pochi giorni prima della pubblicazione dell'Agenda europea sulla migrazione, il Presidente della Commissione Europea Juncker definiva un "serio errore" la conclusione dell'operazione *Mare Nostrum*, ammettendone i costi in termini di vite umane. Tuttavia, il rapporto *Death by Rescue* ritiene impropria la definizione di "errore", definendola piuttosto un "act of killing by omission", un atto di assassinio per omissione.

La pratica di omissione è stata confermata di recente anche nel caso del naufragio del 3 ottobre 2013, proprio il naufragio che ha aperto la strada all'operazione *Mare Nostrum*, come riporta l'Indagine negli abissi di Fabrizio Gatti, pubblicata il 17 settembre 2017 su "L'Espresso". Le forze armate maltesi hanno confermato che la Marina militare italiana non è intervenuta di fronte alla richiesta diretta di soccorso da parte dell'aereo ricognitore maltese che sorvolava l'imbarcazione in difficoltà, sebbene la richiesta fosse stata comunicata sul canale di emergenza, un canale cui è obbligatorio rispondere, in base alle norme civili e militari del soccorso in mare. In particolare, Gatti scrive:

¹⁴ Stefano Liberti, *Uno studio dimostra che con la fine di Mare Nostrum muoiono più migranti*, "Internazionale", 18 aprile 2016; <http://www.internazionale.it/opinione/stefano-liberti/2016/04/18/mare-nostrum-migranti-europa>

¹⁵ Tra il 1 gennaio e il 20 maggio 2015, le imbarcazioni mercantili sono diventate un attore primario del salvataggio in mare, raggiungendo la percentuale di salvataggio del 30% per il periodo indicato.

La nave *Libra*, il pattugliatore allora comandato dal tenente di vascello Catia Pellegrino, il volto simbolo della Marina militare, non ha risposto alle continue e disperate richieste di soccorso inviate via radio sul canale di emergenza dall'equipaggio di una aereo militare maltese. La mancata risposta, secondo un rapporto custodito dalle forze militari della Valletta, avrebbe impedito il salvataggio tempestivo di 480 profughi siriani in fuga da Aleppo e da altre città: dopo cinque ore di inutile attesa, per l'affondamento del loro barcone che la notte precedente era stato preso a mitragliate da una motovedetta libica, 268 persone sono annegate, tra le quali almeno sessanta bambini. Per tutte quelle cinque ore, la *Libra* era a meno di un'ora di navigazione.

L'omissione di soccorso, tra le prassi analizzate, produce le conseguenze più gravi: si imprime sul corpo migrante attraverso un agire passivo che, tuttavia, provoca la morte. La retorica dominante che consente la trasformazione dei corpi in oggetti di cui disporre liberamente è "la promozione della vita" per una certa parte di popolazione, quella che non costituisce l'umanità in eccesso, le vite di scarto, gli espulsi. La promozione della vita avviene attraverso l'uso sempre più frequente di pratiche di espulsione, oggettificazione, scarto e morte, come nel caso dell'omissione di soccorso. In questo senso, la promozione della vita mostra l'altra faccia, quella del sacrificio, del "respingere nella morte" (Foucault 1978, p. 122), che si realizza innanzitutto come una cornice morale in grado di strutturare le pratiche di violenza e, successivamente, di costruirne le narrazioni che la giustificano (Wilcox 2015).

Casi e forme di resistenza

La definizione di "bio-politica" proposta da Foucault tiene assieme, da un lato, la pressione conoscitiva e trasformativa del potere sulla vita, e dall'altro, il costante tentativo della vita di evadere ogni forma di dominio e di controllo; scrive Foucault:

[...] bisognerà parlare di "bio-politica" per designare quel che fa entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana; questo non significa che la vita sia stata integrata in modo esaustivo a delle tecniche che la dominano; essa fugge loro senza posa. (Foucault 1978, p. 126)

È proprio dei tentativi di fuga e delle forme di resistenza ai diversi dispositivi biopolitici descritti finora che quest'ultima sezione si occupa. La prima pratica biopolitica analizzata è relativa alle procedure di rilievo foto-dattiloscopico interne ai centri Hotspot e affini. Alcuni esempi di resistenza passiva alla procedura sono riportati all'interno di report relativi al divieto dell'uso della forza per rilevare le impronte digitali¹⁶. In particolare, si citano casi di resistenza passiva: alcuni migranti si sdraiano in posizione fetale e altri chiudono le mani a pugno per evitare il rilievo foto-dattiloscopico. In risposta alla resistenza dei migranti, denuncia Amnesty International "tra la fine del 2015 e l'inizio del 2016, la polizia italiana ha introdotto strategie più aggressive per costringere le persone a fornire le impronte

¹⁶ Erasmo Palazzotto, *Il sistema Hotspot e la negazione dello stato di diritto in Europa. Relazione di minoranza sull'approccio Hotspot nell'ambito del sistema di identificazione ed accoglienza*, 04 novembre 2016.

digitali, incluso l'uso di forza fisica e di detenzione prolungata, portando a gravi violazioni dei diritti umani" (Amnesty International 2016, p. 16).

La seconda prassi analizzata riguarda l'abbandono dei deceduti in mare e la mancata repertazione cadaverica di numerosi cadaveri recuperati. In questo caso, le forme di resistenza non sono corporee né messe in atto direttamente dai migranti. Tuttavia, si registra una crescita delle richieste da parte di familiari (raccolte da Organizzazioni non governative o da associazioni appositamente istituite) che chiedono informazioni relative ai parenti morti e dispersi in seguito a un naufragio. Questo risulta l'unico tentativo di resistere alla dimenticanza cui è condannata la storia individuale, familiare e collettiva dei migranti morti in mare.

Un esempio è il progetto *Mediterranean Missing* condotto dall'Università di York, la City University di Londra e l'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni, che ha analizzato l'impatto sulle famiglie di migranti dispersi e la cornice legale, politica e pratica relativa all'identificazione dei migranti morti in Italia e Grecia. Un secondo esempio in questo senso è l'associazione europea Boat4People che fornisce supporto informativo per le famiglie in cerca di informazioni sui parenti dispersi o morti in mare, oltre ad avere avanzato la richiesta formale di una banca dati del dna a livello europeo, per facilitare i familiari nella ricerca dei migranti deceduti¹⁷.

L'ultima forma di resistenza corporea che si prende in considerazione è registrata dalla ricerca sul campo come conseguenza dei trasferimenti forzati di migranti dai confini italiani settentrionali verso il centro Hotspot di Taranto, nell'ambito dell'operazione di "alleggerimento delle frontiere". Molti migranti momentaneamente privati della libertà di circolazione, non appena liberi tornano al punto di partenza, vale a dire ai luoghi del confine settentrionale dove sono stati fermati e prelevati. Si tratta di una forma di resistenza passiva, che i migranti mettono in atto contrastando di fatto ogni tentativo di controllo e limitazione della mobilità sul territorio nazionale ed europeo. Sono numerose le testimonianze di migranti che in pochi giorni tornano ai luoghi di partenza; Campagna Welcome Taranto, ad esempio, ha dichiarato che la maggior parte dei migranti provenienti da nord, ripartono immediatamente salendo sul primo treno disponibile (Luppi e Quadroni 2016); lo stesso confermano varie associazioni, come Caritas che gestisce assieme al parroco la Chiesa di Sant'Antonio a Ventimiglia¹⁸.

¹⁷ Per approfondimenti: *Mediterranean Missing, Migranti dispersi: la gestione delle salme in Sicilia*, Settembre 2016, University of York, City of London University e OIM. <http://www.mediterraneanmissing.eu/wp-content/uploads/2015/10/Mediterranean-Missing-Italy-short-report-IT.pdf>. L'azione "Dispersi in mare" dell'associazione Boats4People <http://boats4people.org/morts-et-disparus-en-mer-guide-d-information-pour-les-familles-et-leurs-soutiens/>. Le associazioni create sono molte altre, come La Terre pour Tous e Mères des disparus, due associazioni fondate da madri tunisine che collaborano con associazioni italiane come Libera e Carovana Migranti.

¹⁸ Per approfondimenti in merito ai trasferimenti forzati e al tragitto percorso a ritroso dai migranti: ASGI, *Le riammissioni di cittadini stranieri alla frontiera di Chiasso: profili di illegittimità*, Agosto 2016 https://www.asgi.it/wp-content/uploads/2016/08/Report-Riammissioni-Chiasso_ASGI_31.8.16_def.pdf

Nei casi di omissione di soccorso in mare non si registrano forme di resistenza messe in atto dai migranti. In questo caso, infatti, l'asimmetria di potere non solo è sproporzionata ma è messa a frutto in tutta la sua brutalità, fino a non lasciare possibilità di fuga.

Le pratiche biopolitiche e le forme di resistenza qui analizzate non rispondono a criteri di completezza analitica né quantitativa; tuttavia, esse mirano a delineare un quadro migratorio in cui i dispositivi di controllo del corpo e i tentativi di "fuga senza posa" da pressioni biopolitiche sono via via più numerosi e strutturati.

In questo contesto, una prima riflessione a chiusura riguarda la necessità improrogabile di analisi delle forme di resistenza messe in atto dai migranti, intese come forme politiche esterne al perimetro della cittadinanza e, dunque, della soggettività politica tradizionalmente intesa. Per concludere, riprendo una riflessione proposta in *Bodies of Violence* che invita a considerare, assieme ai singoli dispositivi di potere, il contesto sociale e politico nel quale i primi hanno spazio di diffusione: "prendere seriamente queste [pratiche biopolitiche]" scrive Lauren Wilcox "ci impone di prestare attenzione alle condizioni sociali e politiche nelle quali certi corpi sono trasformati in oggetti su cui è possibile intervenire per promuovere la vita in determinate popolazioni" (p. 26, trad. A.).

Bibliografia

Alcoff Linda M., *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*, Oxford University Press, New York, 2006.

ASGI, *Le riammissioni di cittadini stranieri alla frontiera di Chiasso: profili di illegittimità*, Agosto 2016.

Associazione Boats4People, azione "Dispersi in mare", <http://boats4people.org/>

Augé Marc, *Tra i confini. Città, luoghi, interazioni*, Paravia Bruno Mondadori, Milano, 2007, Atti del Convegno: Tra i confini: città, luoghi, integrazione, Milano, 2006.

Balibar Etienne, *La paura delle masse: politica e filosofia prima e dopo Marx*, trad. it. di Andrea Catone, Mimesis Edizioni, Milano 2001.

Bauman Zygmunt, *Vite di scarto*, trad. it. di Marina Astrologo, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Brambilla Chiara, *Dal confine come metodo del capitale al paesaggio di confine come metodo per un'opposizione geografica al capitalismo*, in "Bollettino della Società geografica italiana", Serie XIII, Volume VIII, 2015, pp. 393-402.

Cattaneo Cristina - D'Amico Marilisa, *I diritti annegati*, Franco Angeli, Milano 2016.

Csordas Thomas J. (a cura di), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Commissione europea, *Agenda europea sulla migrazione*, 13 maggio 2015.

Dell'Agnese Elena, *Geografia politica critica*, Guerini Scientifica, Milano 2005.

Forensic Oceanography, WatchTheMed, *Death by Rescue. The lethal effects of EU's policies of non-assistance*, 18 aprile 2016, <https://deathbyrescue.org/>

Fornari Emanuela, *Linee di confine. Filosofia e postcolonialismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

Foucault Michel, *La volontà di sapere*, trad. it. di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Feltrinelli, Milano 1978.

Idem, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2015.

Idem, *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, trad. it. Alcesti Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.

Gatti Fabrizio, *Indagine negli abissi*, in "L'Espresso", 17 settembre 2017.

Grosz Elizabeth A., *Volatile Bodies: toward a corporeal feminism*, Allen & Unwin, Crows Nest 1994.

Harvey David, *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, Profile Books, Londra 2014.

Liberti Stefano, *Uno studio dimostra che con la fine di Mare Nostrum muoiono più migranti*, "Internazionale", 18 aprile 2016.

Mezzadra Sandro, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, Verona 2002.

Mezzadra Sandro - Neilson Brett, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, il Mulino, Bologna 2014.

Quadroni Andrea - Luppi Michele, *Il "giro dell'oca" dei trasferimenti coatti dal Nord Italia a Taranto*, "Open Migration", 10 novembre 2016.

Sassen Saskia, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna 2015.

Scheper-Hughes Nancy - Lock Margaret, *The Mindful Body: A Prolegomen to Future Work in Medical Anthropology*, in "Medical Anthropology Quarterly" 1, 1987, 1, pp. 6-41.

Turco Angelo (a cura di), *Paesaggio, luogo, ambiente. La configuratività territoriale come bene comune*, Unicopli, Milano 2014.

University of York, City of London University e OIM, *Mediterranean Missing, Migranti dispersi: la gestione delle salme in Sicilia*, Settembre 2016.

Wilcox Lauren B., *Bodies of Violence. Theorizing embodied subjects in the International Relations*, Oxford University Press, New York 2015.

Tra garanzie e lacune.

La dimensione di genere nella gestione dei richiedenti asilo in Italia

di

*Romina Amicolo**

Abstract: The article sets out to underline the distance between the formal defence and the substantial protection of refugees who are victims of gender violence. On the one hand, it underlines the gaps and the deficiencies of the governing law; on the other, it brings the possible and concrete solutions into focus. The aim is to avoid that the most recent choices of normative politics cause a violation of fundamental rights of refugees, victims of gender violence: women, however, have the status of vulnerable people, in agreement with European and Italian Law.

L'aumento delle domande di protezione internazionale avanzate da donne

Secondo i dati Eurostat tra il dicembre 2015 e il novembre 2016 le donne richiedenti asilo in Europa sono il 32%: una percentuale in netto aumento rispetto all'anno 2015, quando le donne erano il 27%. Lo stesso trend crescente è presente in Italia, in cui nell'anno 2016 la percentuale di donne tra i richiedenti protezione internazionale è passata dall'11% del 2015 al 14,84%. In termini assoluti in Italia le domande di protezione internazionali avanzate da donne sono salite da 9.435 nel 2015 a 17.560 nel 2016: quasi un raddoppio (+86%)¹.

Come sottolineato dall'UNHCR, nel confronto tra gli sbarchi del 2015 e del 2016, il numero delle donne provenienti dalla Nigeria è quasi raddoppiato (+95,5%), passando da 5.633 a 11.009². Nigeriana è la nazionalità della gran parte delle donne richiedenti protezione internazionale in Italia. Più del 40% delle richieste d'asilo da parte di donne nell'anno 2016 in Italia (7.085) proviene dalla Nigeria, seguita dall'Eritrea (1.910, il 10,9%) e dall'Ucraina (1390, pari al 7,9%). L'Italia, del resto, è la meta principale dei richiedenti protezione internazionale, provenienti dalla Nigeria.

* Avvocata, Dottoressa di Ricerca in Arte e Tecnica della Giurisprudenza-Ermeneutica dei Diritti Umani, Centro di Ricerca Coordinato Escapes.

¹ Eurostat, *Asylum and first time asylum applicants by citizenship, age and sex Monthly data*, http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=migr_asyappctzm&lang=en

² UNHCR, *Global trends forced displacement in 2016*, <http://www.unhcr.org/statistics/unhcrstats/5943e8a34/global-trends-forced-displacement-2016.html>.

A fronte del netto aumento delle richieste di protezione internazionale avanzate da donne, nell'analisi del sistema di accoglienza dei richiedenti protezione internazionale, la considerazione della dimensione di genere è ormai ineludibile. Le motivazioni che sono alla base della necessità di una prospettiva di genere risiedono:

1. nella corretta analisi delle ragioni che spingono le donne alla migrazione forzata, nelle quali il fenomeno della violenza di genere riveste un ruolo specifico e peculiare;
2. nell'alta probabilità che le donne siano vittime di violenza durante il percorso migratorio.

Solo la considerazione della dimensione di genere consente di evidenziare la stretta connessione che sussiste tra le donne richiedenti la protezione internazionale e la tratta: non solo quando le donne sono *ab origine* vendute per lo sfruttamento sessuale nel paese di destinazione; ma anche quando, pur essendo altre le ragioni della partenza, diventano vittime di tratta durante il viaggio.

Storie di donne richiedenti protezione internazionale

Per scongiurare il rischio che il tema dell'accoglienza delle donne richiedenti protezione internazionale si riduca ad una asettica esposizione di dati e numeri, che prescinde dalla considerazione della dimensione umana ed esistenziale del fenomeno migratorio, si riportano qui di seguito le "storie" di donne richiedenti protezione internazionale accolte dall'Associazione A.C.J.S.I.F. Protezione della Giovane di Piacenza³:

Celine (Costa D'Avorio): [...] dal Niger ho camminato sette giorni a piedi nel deserto per sfuggire ai ribelli libici [...] ma arrivata in Libia sono stata arrestata e imprigionata. Nel carcere eravamo uomini e donne insieme, e ogni giorno eravamo violentate e picchiate in caso di rifiuto. Nessuno si curava delle donne sole [...]. Da questa violenza sessuale deriva la gravidanza che mi porto dentro. Non potevo più restare lì, troppo avevo subito e sofferto [...] dovevo allontanarmi da questo inferno il più presto possibile [...] era la prima volta che rimanevo incinta, cominciavo a stare male [...]. Sono riuscita a fuggire dalla prigione grazie a un uomo di buona volontà che ho incontrato e mi ha portato alla riva dove di notte ho preso la barca che mi ha portato in Italia [...]. Il mare era molto mosso [...] passavano delle navi ma erano lontane [...] mi attaccavo alla barca [...] il rischio di finire lì la nostra vita era grande [...] non mi restava che pregare [...] ho pensato o moriremo insieme o "vivremo insieme".

Sophie (Camerun): [...] In Libia il signore nigeriano mi teneva segregata in una casa insieme ad altre ragazze ed obbligata alla prostituzione, se rifiutavamo ci picchiava e ci minacciava di consegna alla polizia perché prive di documenti [...] non potevo passare la mia vita così [...]. Usando uno stratagemma sono riuscita a fuggire ma poco è durata la mia libertà perché quasi subito sono stata fermata ed arrestata dalla polizia libica. In carcere ero tenuta schiava dalla polizia che mi "vendeva" ogni giorno a persone sempre diverse e di qualsiasi provenienza e aspetto fisico a scopo di sfruttamento sessuale, in cambio di un pasto e un letto di notte, fino a che non mi sono sentita male e mi dissero che ero incinta. Per andare all'ospedale sono stata

³ Tali storie di violenze sono parte integrante della relazione presentata dalla Presidente dell'ACISJF Protezione della Giovane di Piacenza, Dott.ssa Giuseppina Schiavi, in occasione del Seminario "La violenza di genere: azioni e strategie di intervento", svoltosi a Napoli il 22 settembre 2017 presso il Complesso Monumentale San Lorenzo.

costretta a “vendermi” ad un collaboratore della polizia libica che, pur in stato di gravidanza, mi sfruttava per aver pagato la mia liberazione dalla prigione. Ma ero preoccupata per il bambino che cresceva, avevo paura per la sua salute, dovevo sapere se aveva qualche malattia, mi chiedevo a chi potesse somigliare [...] ma per lui ho trovato il coraggio di fuggire, di allontanarmi da questa schiavitù infinita [...] non potevo farlo nascere in questo Paese [...] con questi uomini [...] fu così che seguendo tante persone che andavano verso la spiaggia sono riuscita a salire su una barca.

Jennifer (Nigeria): [...] In Libia scoprii che il mio compagno mi aveva “venduta” ad un maliano che all’inizio sembrava gentile e mi aveva dato ospitalità, ma poi cominciò a maltrattarmi e picchiarmi se non volevo dormire con gli uomini che portava in casa. Ogni volta che gli dovevo consegnare i soldi ne mettevo via un po’ e così ho pagato per la mia liberazione un uomo disponibile ad aiutarmi. Ma una volta libera il pericolo per le ragazze non musulmane, di pelle nera e sole erano le bande di ribelli; mi sono rifugiata in un ghetto e lì ho scoperto di essere incinta [...] ma non sapevo chi fosse il padre [...] Ero disperata! Le condizioni igieniche e sanitarie del campo non erano buone per la mia gravidanza [...] non potevo restare lì! Avevo ancora un po’ di soldi ed ho pensato che dovevo tentare il viaggio a costo della mia vita.

La lettura delle tre storie di donne richiedenti protezione internazionale rafforza la consapevolezza che la migrazione femminile è un fenomeno diverso da quella maschile, sotto due differenti profili:

1. le cause delle migrazioni femminili sono spesso le violenze domestiche e i matrimoni forzati: la violenza di genere è la causa della migrazione forzata;
2. i rischi a cui le donne sono esposte durante il percorso migratorio: le donne migranti rischiano di divenire vittime di tratta, con una sorta di continuità tra le violenze di genere subite prima e dopo la partenza.

Di qui l’imprescindibilità di una prospettiva di genere al tema della protezione internazionale e, più in generale, della migrazione transnazionale.

Sebbene uno dei primi studiosi della migrazione internazionale, Ernst Georg Ravenstein, già alla fine del diciannovesimo secolo, scrivesse che “la donna è un migrante con un peso maggiore rispetto all’uomo”⁴, “la maggior parte delle ricerche del ventesimo secolo, fino ai primi anni Settanta, si è focalizzata quasi esclusivamente sugli uomini migranti, presumendo che le donne avessero un ruolo passivo”⁵, quali “membri ‘passivi’ della famiglia di chi viaggiava”⁶, per cui la motivazione della migrazione femminile era sempre ricondotta al ricongiungimento familiare e relegata alla “sfera privata”⁷.

Quando si è iniziato a parlare di rifugiati, si è sottolineato che le donne richiedenti protezione internazionale molto spesso intraprendono da sole il viaggio

⁴ Ernest George Ravenstein, *The Laws of Migration*, in “Journal of the Statistical Society in England”, vol. 48, 1885, 2, pp. 167-235.

⁵ Anna Sambo, *Donne migranti: il soggetto e il cambiamento sociale*, in “Equilibri”, Fascicolo 1, Aprile 2017, p. 89; Michele Nani, *Alla ricerca di «leggi delle migrazioni». Ernst Georg Ravenstein (1834-1913) e lo studio della mobilità fra statistica e cartografia*, in Grazia Biorci - Roberto Sinigaglia (a cura di), *Dialoghi sulle migrazioni. Letteratura, storia e lingua*, De Ferrari Comunicazione, Genova 2013.

⁶ *Ivi*, p. 90.

⁷ *Ibidem*.

verso il paese di destinazione⁸: accanto alle donne che si sono ricongiunte alla famiglia dopo che il marito o il genitore ha ottenuto lo status di rifugiato, ci sono, in percentuale sempre maggiore, “le migranti che sono arrivate in Europa da sole per sfuggire a regimi o a società che le discriminavano in quanto donne, spesso semplicemente perché ancora nubili e dunque non rispondenti al modello sociale e culturale dominante del Paese di origine”⁹.

Ne consegue che, mentre nel caso degli uomini la spinta a partire è la decisione assunta a livello di gruppo etnico o per appartenenza politica, nel caso delle donne richiedenti protezione internazionale, molto spesso si tratta di una scelta individuale, per sfuggire alle violenze domestiche e familiari. Nei casi, uno su tre, in cui a decidere di far partire la donna è la famiglia, non rare sono le donne vendute per lo sfruttamento sessuale. Alla luce di tale considerazione la decisione dei migranti maschi di partire è assunta in autonomia nell’82% dei casi, che per le donne si riduce al 59%. Ciò significa che il restante 41% delle donne partono in quanto già vittime di violenza e sfruttamento, con una chiara connotazione di genere, nella quale rientrano la tratta a fini di sfruttamento sessuale nei paesi di destinazione e i matrimoni forzati.

Anche quando la migrante non è *ab origine* vittima di tratta, e quindi la donna non emigra in quanto venduta per lo sfruttamento sessuale, può succedere che diventi vittima di violenza durante il viaggio, come documentato da Amnesty International: negli stupri di massa non c’è distinzione di nazionalità, nelle violenze i trafficanti non si fermano nemmeno di fronte alla giovane età delle loro vittime né si fanno scrupoli rispetto alle donne in attesa. In Libia “le persone vendono le altre persone, è normale, e tutti gli uomini sono armati”, è l’agghiacciante testimonianza resa da Maria, ventiseienne del Camerun, agli operatori di Medici Senza Frontiere. Ma Maria non è la sola a parlare in questo modo: chi trova il coraggio di parlare racconta di stupri di gruppo, di ragazze abusate da trafficanti ubriachi o imbottiti di hashish, di madri violentate davanti ai loro figli; lo stupro è usato come punizione se la ragazza non ha soldi per pagare il viaggio, o per costringere la sua famiglia a inviare una sorta di “riscatto”. Pur di evitare gravidanze indesiderate, che rischiano di diventare un ulteriore ostacolo al viaggio, le donne iniziano ad assumere massicce dosi di contraccettivi anche mesi prima di mettersi in cammino, con conseguenze gravi sulla salute, come riscontrato durante le visite mediche svolte all’arrivo nei centri di accoglienza”¹⁰.

Le donne migranti che si mettono in viaggio da sole, frequentemente, sono vittime di violenza, e vengono altresì “discriminate e messe ai margini nei Paesi di arrivo sia in quanto immigrate sia in quanto donne”¹¹. D’altra parte, acquistano, grazie alla stessa migrazione, “un rafforzamento del loro status”¹² di donne ed “una

⁸ *Migrazioni in corso*, dossier di *inGenere* <https://www.ingenero.it/dossier/migrazioni-corso>, 2015.

⁹ Anna Sambo, *Donne migranti*, cit., p. 91.

¹⁰ Amnesty International UK, *Libya: new testimonies reveal horrors inflicted on refugees and migrants by traffickers*, in <https://www.amnesty.org.uk/press-releases/libya-new-testimonies-reveal-horrors-inflicted-refugees-and-migrants-traffickers>

¹¹ Anna Sambo, *Donne migranti*, cit., p. 91.

¹² *Ivi*, p. 92.

posizione familiare che le affranca dalla tutela maschile a cui erano soggette nel Paese d'origine"¹³.

Studiare le migrazioni in una prospettiva di genere non significa semplicemente documentare la presenza di donne e calcolare la loro incidenza, in termini percentuali, rispetto agli uomini, nei flussi transnazionali, ma anche e soprattutto "esaminare come le relazioni di genere (che sono esercitate in modo dinamico), facilitino o limitino gli spostamenti e le migrazioni sia di donne sia di uomini"¹⁴.

Il fenomeno dell'aumento su scala globale delle donne che scelgono di muoversi verso altri Paesi, in maniera indipendente, migrando da sole, e più raramente accompagnate o raggiunte dai mariti, è definito "femigrazione (*femigration* nel termine inglese originale)"¹⁵, per sottolineare che:

1. "uno dei caratteri delle migrazioni del nuovo millennio consiste proprio nel ruolo sostanzialmente paritario dei generi nei flussi internazionali"¹⁶;
2. la tematica della "governance globale delle migrazioni a livello internazionale"¹⁷, affronta anche "la questione dell'uguaglianza dei diritti di donne e uomini nella migrazione"¹⁸, atteso che "le prospettive demografiche, i progressi in termini di scolarizzazione, l'avanzata dell'urbanizzazione e delle crisi ambientali, la diffusione dell'informazione e il cambiamento dei ruoli femminili sono tutti elementi che influenzano l'entità della migrazione delle donne rispetto a quella degli uomini"¹⁹.

Adottando la prospettiva di genere e utilizzando il concetto di "agency (agentività)"²⁰ – secondo cui le azioni umane e la struttura sociale sono reciprocamente costitutive – le migrazioni transnazionali sono l'opportunità "per la decostruzione di un concetto statico e naturale di genere e per la costruzione di nuove forme di relazione, che influenzano ogni soggetto"²¹. Le donne migranti mettono in discussione la nozione egemonica di genere e, realizzando un proprio progetto migratorio, assumono un ruolo importante "per la definizione sia della propria individualità sia di una cultura e di una struttura sociale nuove, che tengano conto di dinamiche individuali e relazionali in continuo mutamento"²².

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 100.

¹⁵ *Ivi*, p. 95.

¹⁶ Faith D. Nkomo, *Movement, Freedom and Ties that Bind: Women Migrant Workers and Remittances, International Conference on Sociability and Economics Development*, IPEDR, vol. 10, IACSIT Press, Singapore 2011, p. 96.

¹⁷ Anna Sambo, *Donne migranti*, cit., p. 100.

¹⁸ *Ivi*, p. 94.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Laura M. Ahearn, *Agentività/Agency*, [chrome-extension://oemmnadbldboiebfnladdacbfmadadm/http://www.ecaiss.it/biblioteca/pdf/duranti_culture_e_discorso/2_ahearn_agency.pdf](http://www.ecaiss.it/biblioteca/pdf/duranti_culture_e_discorso/2_ahearn_agency.pdf)

²¹ Anna Sambo, *Donne migranti*, cit., p. 100.

²² *Ibidem*.

L'approccio di genere nell'evoluzione normativa della protezione internazionale

L'approccio di genere ha assunto, sul piano normativo, un peso crescente nell'evoluzione della protezione internazionale, a partire dalla Convenzione di Ginevra relativa allo status di rifugiati del 1951 e del relativo protocollo addizionale del 1967. Se inizialmente la protezione internazionale consisteva in una sorta di surrogato della protezione consolare e diplomatica, oggi si è estesa notevolmente, sino ad assicurare ai rifugiati il godimento dei loro diritti umani fondamentali e la sicurezza. Rispetto alla definizione di rifugiato contenuta nella Convenzione del 1951, una nozione più estesa adottata dall'UNHCR ricomprende le persone che abbandonano il loro paese poiché la loro vita, la loro sicurezza o libertà, è minacciata da conflitti, violenze generalizzate o eventi che hanno seriamente compromesso l'ordine pubblico. Il genere in questo contesto può orientare il tipo di male inflitto: donne e ragazze sono spesso vittime di violenze e abusi a causa del loro genere.

Oltre alla Convenzione del 1951, la Comunità Internazionale si è dotata di altri strumenti, sia a carattere universale che regionale, volti a proteggere i rifugiati, nei quali ha assunto progressivamente maggior peso la dimensione di genere.

Il sistema europeo comune di asilo – che, previsto all'interno del Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea (TFUE) e, in particolare nel nuovo art. 78, come modificato dopo l'entrata in vigore del Trattato di Lisbona (1 dicembre 2009), si articola nelle Direttive Qualifiche (Direttiva 2011/95/UE), Accoglienza (Direttiva 2013/33/UE) e Procedure (Direttiva 2013/32/UE) e nei Regolamenti Dublino III (Regolamento UE n° 604 del 2013) e Eurodac (Regolamento UE n° 603 del 2013) – attribuisce rilevanza alla dimensione di genere, considerandola come uno degli aspetti che devono essere presi in considerazione quando si valutano le posizioni individuali dei richiedenti.

L'art. 78 del Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea prevede che l'Unione sviluppi una politica comune in materia di asilo, di protezione sussidiaria e di protezione temporanea, volta ad offrire uno status appropriato a qualsiasi cittadino di un paese terzo che necessita di protezione internazionale e a garantire il rispetto del principio di non respingimento. Detta politica deve essere conforme alla convenzione di Ginevra del 28 luglio 1951 e al protocollo del 31 gennaio 1967 relativi allo status dei rifugiati, e agli altri trattati pertinenti.

Secondo la medesima disposizione, il Parlamento Europeo e il Consiglio, deliberando secondo la procedura legislativa ordinaria, adottano le misure relative a un sistema europeo comune di asilo che includa, tra l'altro: uno status uniforme in materia di asilo a favore dei cittadini di paesi terzi, valido in tutta l'Unione; procedure comuni per l'ottenimento e la perdita dello status uniforme in materia di asilo o di protezione sussidiaria; criteri e meccanismi in materia di asilo o di protezione sussidiaria; norme concernenti le condizioni di accoglienza dei richiedenti asilo o protezione sussidiaria.

Il Sistema europeo comune di asilo, in particolare si compone: della direttiva "procedure" (2013/32/UE): procedure comuni ai fini del riconoscimento e della revoca dello status di protezione internazionale. Della direttiva "accoglienza"

(2013/33/UE): norme relative all'accoglienza dei richiedenti protezione internazionale. Del regolamento Dublino (604/2013) circa i criteri e i meccanismi di determinazione dello Stato membro competente per l'esame di una domanda di protezione internazionale. Del regolamento sul sistema Eurodac (603/2013: sistema di confronto delle impronte digitali per l'efficace applicazione del nuovo regolamento Dublino, e per le richieste di confronto con i dati Eurodac presentate dalle autorità di contrasto degli Stati membri e da Europol a fini di contrasto). Della direttiva qualifiche (2011/95/UE): norme sull'attribuzione, a cittadini di paesi terzi o apolidi, della qualifica di beneficiario di protezione internazionale, su uno status uniforme per i rifugiati o per le persone aventi titolo a beneficiare della protezione sussidiaria, nonché sul contenuto della protezione riconosciuta (rifusione) approvata il 13 dicembre 2011.

La Direttiva Qualifiche

Nella legislazione UE lo status di rifugiato può essere concesso alle donne a vario titolo. La dimensione di genere è infatti uno degli aspetti che devono essere presi in considerazione quando si valutano le posizioni individuali dei richiedenti. In particolare, l'art. 9 della Direttiva Qualifiche considera atti persecutori ai sensi della Convenzione di Ginevra (di conseguenza costituiscono titolo per la concessione dello status di rifugiato), tra l'altro la violenza fisica, psicologica e sessuale, nonché gli atti specificamente diretti contro un sesso. Inoltre l'art. 4 della medesima direttiva prevede che l'esame della domanda di protezione internazionale debba includere la valutazione, tra l'altro, della situazione individuale e delle circostanze personali del richiedente, in particolare l'estrazione, il sesso e l'età, al fine di valutare se, in base alle circostanze personali del richiedente, gli atti a cui è stato o potrebbe essere esposto si configurino come persecuzione o danno grave. Ai sensi dell'art. 10 della direttiva, la dimensione di genere (l'identità di genere come anche l'orientamento sessuale) può costituire caratteristica di appartenenza ad un gruppo sociale particolare esposto ad atti di persecuzione, tale da giustificare la concessione dello status di rifugiato. Basandosi su tali precetti normativi gli Stati membri dovrebbero assicurare che la violenza per motivi di genere, incluse la violenza domestica e la pratica delle mutilazioni genitali femminili (ad esempio l'infibulazione), siano presi in considerazione come atti persecutori²³.

Nel caso in cui una donna non presenti i requisiti per la concessione dello status di rifugiato ai sensi della Convenzione di Ginevra, ella può ottenere lo status di protezione sussidiaria ai sensi dell'art. 15 della Direttiva Qualifiche. Ai sensi della Direttiva Qualifiche, è persona avente titolo a beneficiare della protezione

²³ La conclusione che le MGF costituiscono atti di persecuzione per motivi di appartenenza ad un determinato gruppo sociale e, se accertato che tali atti siano specificamente riferibili alla persona della richiedente, costituiscono il presupposto per il riconoscimento dello status di rifugiato è stata sancita da due pronunce italiane: la sentenza della Corte di Appello di Catania del 27.11.2012 e l'ordinanza del Tribunale di Cagliari del 03.04.2013. Ugual orientamento giurisprudenziale è presente in Gran Bretagna (decisione della *House of Lords* del 18/19.10.2006, *Secretary of State for Home Department vs K. Fornahin*) e in Spagna (*Tribunal Supremo*, Sala de lo Contencioso administrativo, del 11.05.09).

sussidiaria il cittadino di un paese terzo o apolide che non possiede i requisiti per essere riconosciuto come rifugiato ma nei cui confronti sussistono fondati motivi per ritenere che, se ritornasse nel paese di origine, o, nel caso di apolide, se ritornasse nel paese nel quale aveva precedentemente la dimora abituale, correrebbe il rischio effettivo di subire un danno grave. La protezione sussidiaria è prevista ai sensi dell'art. 15 Direttiva Qualifiche.

Tale disposizione descrive il tipo di danno grave che il richiedente protezione deve dimostrare per ottenere la concessione di tale particolare status. Le fattispecie indicate sono: a) la condanna o l'esecuzione della pena di morte; b) la tortura o altra forma di trattamento inumano o degradante ai danni del richiedente nel suo paese di origine; c) la minaccia grave e individuale alla vita o alla persona di un civile derivante dalla violenza indiscriminata in situazioni di conflitto armato interno o internazionale. Si tratta di ipotesi che possono riguardare frequentemente donne e ragazze, come è il caso di sequestri e violenze sessuali perpetrati in Paesi in cui sussistono instabilità politica o guerre civili; è altresì il caso di donne e ragazze minacciate di violenza da parte dei propri gruppi familiari nei rispettivi Paesi di origine.

La Direttiva Accoglienza

La dimensione di genere rileva anche nella direttiva n. 2013/33/UE, che stabilisce gli standard minimi per l'accoglienza dei richiedenti asilo. In particolare l'articolo 11, nel regolare il trattenimento di persone vulnerabili e di richiedenti con esigenze di accoglienza particolari, prevede che alle richiedenti trattenute gli Stati membri garantiscano una sistemazione separata dai richiedenti uomini, salvo che si tratti di familiari e che tutti gli interessati vi acconsentano. Inoltre l'art. 18, circa le modalità relative alle condizioni materiali di accoglienza, dispone che nel caso in cui alle richiedenti asilo sia fornito l'alloggio in natura gli Stati membri debbano tener conto delle differenze di genere (fatta salva la tutela della vita familiare), e adottino le misure opportune per prevenire la violenza e la violenza di genere in particolare, compresa la violenza sessuale e le molestie, all'interno dei locali e dei centri di accoglienza.

Si segnala altresì che l'articolo 21 della direttiva prevede che nelle misure nazionali di attuazione gli Stati membri tengano conto della specifica situazione di persone vulnerabili quali i minori, i minori non accompagnati, i disabili, gli anziani, le donne in stato di gravidanza, i genitori singoli con figli minori, le vittime della tratta di esseri umani, le persone affette da gravi malattie o da disturbi mentali e le persone che hanno subito torture, stupri o altre forme gravi di violenza psicologica, fisica o sessuale, quali le vittime di mutilazioni genitali femminili. Infine l'art. 29 prevede che gli Stati membri adottino le misure adeguate per garantire che le autorità competenti e le organizzazioni che danno attuazione alla direttiva accoglienza abbiano ricevuto la necessaria formazione di base riguardo alle esigenze dei richiedenti di entrambi i sessi.

La Direttiva Procedure

La direttiva 2013/32, recante procedure comuni ai fini del riconoscimento e della revoca dello status di protezione internazionale, prevede varie disposizioni che tengono conto della prospettiva di genere.

In particolare secondo il considerando 29 delle premesse della direttiva, “taluni richiedenti possono necessitare di garanzie procedurali particolari, tra l’altro, per motivi di età, genere, orientamento sessuale, identità di genere, disabilità, grave malattia psichica o in conseguenza di torture, stupri o altre forme gravi di violenza psicologica, fisica o sessuale”; in tal senso gli Stati membri dovrebbero adoperarsi per individuare i richiedenti che necessitano di garanzie procedurali particolari, prima che sia presa una decisione di primo grado. Secondo il medesimo considerando, a tali richiedenti è opportuno fornire un sostegno adeguato, compreso tempo sufficiente, così da creare i presupposti necessari affinché accedano effettivamente alle procedure e presentino gli elementi richiesti per istituire la loro domanda di protezione internazionale.

Inoltre al considerando 32 si ritiene opportuno, nell’intento di garantire una sostanziale parità tra i richiedenti di entrambi i sessi, che le procedure di esame (delle domande di asilo) siano sensibili alle specificità di genere. In particolare, i colloqui personali dovrebbero essere organizzati in modo da consentire ai richiedenti di entrambi i sessi che abbiano subito persecuzioni per motivi di genere di parlare delle esperienze passate; è altresì opportuno tenere conto della complessità delle domande con implicazioni di genere nelle procedure basate sui concetti di paese terzo sicuro e di paese di origine sicuro o sulla nozione di domanda reiterata.

L’articolo 10 della direttiva procedure include tra i criteri per l’esame delle domande di asilo il fatto che il personale incaricato di esaminare le domande e decidere in merito abbia la possibilità di consultare esperti, laddove necessario, su aspetti particolari come quelli d’ordine medico, culturale, religioso, di genere o inerente i minori. L’articolo 11 offre invece la possibilità di concedere singolarmente lo status individuale di protezione alla donna/ragazza che sia vittima di persecuzione basata sul genere, anche laddove faccia parte di una famiglia che ha chiesto asilo nella sua interezza. Infine l’art. 15, nell’indicare i criteri con cui devono essere effettuati i colloqui individuali con i richiedenti asilo, prevede che gli Stati membri provvedano affinché la persona incaricata di condurre i colloqui abbia la competenza per tenere conto del contesto personale e generale in cui nasce la domanda, compresa l’origine culturale, il genere, l’orientamento sessuale, l’identità sessuale o la vulnerabilità del richiedente.

La Convenzione di Istanbul

Fondamentale per l’inserimento di una prospettiva di genere nel sistema di gestione dei richiedenti protezione internazionale è stata la Convenzione del Consiglio d’Europa sulla prevenzione e la lotta contro la violenza nei confronti

delle donne e la violenza domestica (Convenzione di Istanbul), ratificata dall'Italia con la legge 27 giugno 2013 n. 77, entrata in vigore, dopo dieci ratifiche, il 1° agosto 2014 e in data 13 giugno 2017 firmata dall'Unione Europea, con un atto che esprime la volontà di tutti i 28 Stati membri di aderire alla Convenzione e mostra il riconoscimento da parte dell'UE dell'importanza della Convenzione di Istanbul, rafforzando così il suo peso a livello internazionale.

La Convenzione di Istanbul all'art. 59 prevede che sia stabilito uno specifico titolo di soggiorno per le richiedenti protezione internazionale che siano vittime di violenza di genere. Tale previsione è stata recepita nell'ordinamento giuridico italiano, con l'introduzione dell'art. 18 bis T.U. Immigrazione e con la modifica dell'art. 18 T.U. Immigrazione. Permane, tuttavia, uno scarto tra le forme di garanzia previste a livello di diritto formale in una prospettiva di genere, e la loro effettiva attuazione. Sebbene l'art. 18 bis T.U. Immigrazione sia la norma di attuazione nell'ordinamento giuridico italiano dell'art. 59 della Convenzione di Istanbul, il suo contenuto è molto più restrittivo, al punto da renderla priva di applicazione nel diritto vivente. Se l'art. 59 della Convenzione di Istanbul stabilisce che gli stati adottano le misure per

garantire che le vittime, il cui status di residente dipende da quello del coniuge o del partner, conformemente al loro diritto interno, possano ottenere in caso di scioglimento del matrimonio o della relazione, in situazioni particolarmente difficili, un titolo autonomo di soggiorno, indipendentemente dalla durata del matrimonio o della relazione

l'art. 18 bis T.U. Immigrazione restringe le ipotesi di rilascio del permesso di soggiorno quale "vittima di violenza" alle sole ipotesi nelle quali,

nel corso di indagini o di procedimenti per i reati di lesioni, maltrattamenti, violenza sessuale, atti persecutori, mutilazioni genitali, sequestro di persona o comunque reati per i quali è previsto l'arresto obbligatorio in flagranza, commessi sul territorio nazionale nell'ambito di violenza domestica, siano accertate situazioni di violenza o abuso nei confronti di uno straniero e emerga un concreto e attuale pericolo per la sua incolumità come conseguenza della scelta di sottrarsi alla violenza o per effetto delle dichiarazioni rese.

Ostacolo alla concreta applicazione dell'art. 18 e 18 bis a tutela delle donne straniere è la circostanza che la concessione dell'autonomo titolo di soggiorno sia subordinata non già alla sola condizione di "vittima di violenza di genere", ma anche alla attualità del pericolo per i soli reati di violenza che si siano verificati sul territorio italiano. In altri termini, la concessione del permesso di soggiorno ai sensi dell'art. 18 e 18 bis T.U. Immigrazione è subordinata alla sussistenza della competenza territoriale dell'Autorità Giudiziaria Italiana per l'accertamento del reato. Si tratta di una previsione normativa, che non tiene conto delle dinamiche della violenza di genere, in cui la donna straniera che richiede il titolo di soggiorno come vittima di violenza ex art. 18 e 18 bis T.U. Immigrazione, in realtà fugge proprio dalla violenza, verificatasi nel paese di origine e/o durante in viaggio. È il caso di una giovane donna nigeriana, costretta a fuggire dal suo paese per le violenze domestiche del marito, i cui segni ancora rimangono sul suo corpo. Sebbene abbia proposto istanza ai sensi dell'art. 18 T.U. Immigrazione, per chiedere lo "speciale permesso di soggiorno per sottrarsi alla violenza di genere", essendo evidente che, in caso di ritorno in Nigeria, finirebbe vittima di femminicidio, per mano del marito, la Procura della Repubblica ha respinto la sua

richiesta. Nel corso dell'audizione dinanzi alla commissione territoriale competente a esaminare le richieste d'asilo erano chiaramente emersi i profili di violenza domestica, ma la Procura della Repubblica non ha concesso il permesso di soggiorno quale vittima di violenza ai sensi dell'art. 18 T.U. Immigrazione, in quanto i fatti di violenza a danno della giovane nigeriana non si erano verificati sul territorio della Repubblica Italiana e quindi mancava, oltre alla competenza del Giudice Italiano, l'attualità e concretezza del pericolo.

La tutela effettiva delle donne straniere vittime di violenza viene in questo modo frustrata, non solo con una disparità di trattamento con le donne italiane vittime della stessa violenza, ma anche con una grave violazione del divieto di respingimento delle vittime di violenza di genere, che pure la Convenzione di Istanbul ha sancito all'art. 61 e che costituisce un caposaldo della disciplina internazionale dei richiedenti asilo. Lo Stato Italiano, respingendo l'istanza di concessione del titolo di soggiorno in quanto vittima di violenza avanzata dalla donna nigeriana, di fatto viola la Convenzione di Istanbul e la espone al rischio concreto ed effettivo del respingimento, negando ogni rilevanza giuridica, ai fini della concessione del titolo di soggiorno e della protezione sociale, della sua reale condizione di donna vittima di violenza.

Le manchevolezze della tutela delle richiedenti protezione internazionale in una prospettiva di genere

Le difficoltà nel riconoscimento delle donne vittime di violenza, e ancor di più quelle coinvolte nella tratta, derivano, in primo luogo, dalla ritrosia delle ragazze a raccontare la loro storia, in parte per la vergogna delle violenze subite, in parte per effetto della cd. "fidelizzazione delle vittime all'organizzazione" che le sfrutta e che ha promesso loro un lavoro come badante o babysitter.

In secondo luogo frequenti sono i casi in cui la difficoltà di riconoscere le vittime di tratta è dovuta alla sottoposizione delle vittime ai riti voodoo, a base di ciocche di capelli, unghie e formule magiche, che legano le donne ai loro aguzzini:

La maggior parte, appena mette piede a terra, cambia subito atteggiamento: tengono gli occhi bassi, non rispondono più neanche a una domanda, sono terrorizzate, sanno che c'è chi le attende e che se non obbediranno agli ordini, i riti voodoo a cui sono sottoposte prima della partenza porteranno il male nelle loro famiglie

sintetizza un'ostetrica della Ong Msf in un'inchiesta di Repubblica su "La Tratta delle Nigeriane gestita in Italia"²⁴.

²⁴ Alessandra Ziniti, *La Tratta delle Nigeriane gestita in Italia*, http://inchieste.repubblica.it/it/repubblica/rep-ita/2016/06/27/news/la_tratta_delle_nigeriane_gestita_dall_italia-142510895/; Simona Taliani, *Coercion, fetishes and suffering in the daily lives of young Nigerian women in Italy*, in "Africa", 82, 4, 2012, p. 579; Federica Cabras, *Il racket della prostituzione nigeriana a Torino e Genova. Strutture, strategie e trasformazioni*, in "Polis", 2015, 3, pp. 365-390; Stefano Caneppele - Marina Mancuso, *Are Protection Policies for Human Trafficking Victims Effective? An Analysis of the Italian Case*, in "European Journal on Criminal Policy and Research", 19, 2013, 3, pp. 259-273; Isabel Crowhurst, *Caught in the victim/criminal paradigm: female migrant prostitution in contemporary Italy*, in "Modern Italy", 17, 2012, 4, pp.493-506.

Alla luce di tali considerazioni, per riconoscere le vittime di tratta tra le richiedenti protezione internazionale occorre basarsi, non solo e non tanto sui racconti delle vittime di tratta, ma anche e soprattutto sui segnali di cui parla l'Oim: abusi fisici, problemi psicologici, forme evidenti di controllo nei centri di accoglienza. Sul piano operativo, le prospettate difficoltà nel riconoscere le vittime di violenza richiedono la necessità di personale esperto, che sappia individuare le vittime di violenza di genere.

Un fattore indispensabile per l'individuazione delle richiedenti protezione internazionale, che siano vittime della violenza di genere, è il tempo, che determina lo scarto tra la dimensione sostanziale e formale delle forme di tutela e protezione in una prospettiva di genere. Il limite del sistema di accoglienza è che la questione di genere è presa in considerazione per la prima volta solo in sede di colloquio dinanzi alla Commissione Territoriale. Secondo il rapporto Greta (il gruppo di esperti del Consiglio d'Europa sulla lotta contro la tratta di esseri umani)²⁵, le commissioni territoriali competenti a esaminare le richieste d'asilo hanno ricevuto istruzioni su come identificare le vittime di tratta tra i richiedenti protezione internazionale: le interviste devono essere svolte in maniera *gender-sensitive*, cioè con l'intervistatore e l'interprete dello stesso sesso del richiedente, e devono essere usati i cd. indicatori della tratta, anche collaborando con le Ong, o l'Oim, per approfondire i colloqui. Gli indicatori della tratta sono le caratteristiche delle vittime che ricorrono come indizi tipici nei casi di tratta di esseri umani. Poiché raramente le vittime della tratta di esseri umani si fanno riconoscere come tali, per aiutare gli agenti di polizia, le autorità di perseguimento penale e i centri di consulenza statali e privati a identificare le vittime, è stata predisposta una *checklist* dei cd. indicatori della tratta, che comprendono sia constatazioni in occasione del primo incontro con la vittima (ad esempio la persona non è in possesso di documenti d'identità e di viaggio personali, li possiede solo in parte o le sono stati sottratti dal datore di lavoro o dal protettore; la sua libertà di movimento è limitata, non frequenta i colleghi di lavoro o ne è tenuta a distanza; eventualmente vi è la presenza invadente di un protettore), sia risultati di ulteriori accertamenti (in merito alla situazione della persona nel paese d'origine; alle modalità di ingresso nel paese di arrivo; alla presenza di violenza e minacce; alla situazione lavorativa; alla modalità di pagamento). L'esistenza di un singolo indicatore non significa necessariamente che vi sia tratta di esseri umani. La presenza di numerosi indicatori dovrebbe tuttavia suscitare sospetti e indurre a esaminare dettagliatamente il caso. Spesso ciò è difficile perché le vittime non sono disposte a rilasciare dichiarazioni e non vogliono rispondere a domande sugli avvenimenti che hanno suscitato traumi e paure.

Il principale limite del sistema di gestione delle donne richiedenti protezione internazionale è che queste potrebbero non arrivare a proporre la domanda di protezione internazionale, a causa della mancanza di qualsiasi approccio di genere nella procedura di pre-identificazione, che segue immediatamente lo sbarco, nel

²⁵ GRETA, Group of Experts on Action against Trafficking in Human Beings, *Report on Italy under Rule 7 of the Rules of Procedure for evaluating implementation of the Council of Europe Convention on Action against Trafficking in Human Beings*, 30 January 2017.

corso della quale si chiede al migrante perché sia arrivato in Italia in modo irregolare, con quattro opzioni (lavoro, famiglia, povertà, asilo). Questa procedura, però, si svolge con una tale fretta che è facile che le vittime di tratta, spesso nemmeno consapevoli della loro condizione, sbagliano risposta, indicando il motivo economico e finendo quindi direttamente nella lista delle espulsioni. Come è successo a settembre 2015, quando una ventina di ragazze nigeriane (ma erano 66 all'inizio) sono state rimpatriate nonostante avessero sui corpi i segni della violenza. Secondo il rapporto Greta, basato sull'osservazione dell'hotspot di Pozzallo, il ruolo degli agenti di polizia che lavorano negli hotspot si concentra sulla registrazione dei migranti, e il processo è troppo veloce per rilevare possibili vittime di tratta. Le vittime, inoltre, possono essere disposte a parlare solo dopo diverse settimane.

Negli hotspot italiani, l'Oim ha del personale addestrato a identificare possibili vittime di tratta. In questo modo, l'Oim ha segnalato 75 donne nigeriane vittime di tratta nel 2015, e 184 nei primi cinque mesi del 2016. Tuttavia, molte persone identificate dall'Oim non sono formalmente identificate come vittime di tratta perché il requisito per la concessione del permesso di soggiorno – e cioè il riferimento al “rischio concreto” e la “gravità e l'imminenza del pericolo” – non può essere provato. Questo le mette a rischio di essere trafficate e sfruttate ulteriormente, in Italia o nei loro paesi di origine, dopo il rimpatrio. Inoltre, segnala Greta, negli hotspot mancano spazi riservati in cui condurre interviste così delicate, e non è raro che entro pochi giorni dal loro ingresso negli hotspot, le donne scompaiano nel nulla, spesso preda della rete di sfruttamento della prostituzione.

Se invece sono rimpatriate, sono esposte alle stesse istituzioni da cui sono fuggite, agli stessi approfittatori che le hanno portate in Italia la prima volta, alle stesse violenze. Trattandosi di persone vulnerabili, avrebbero diritto, se non alla protezione, ad essere assistite nel ritorno in patria, partecipando a programmi di rimpatrio assistito organizzati per questi casi. Se questi obblighi previsti dalla Convenzione del Consiglio d'Europa sulla lotta contro la tratta non possono essere soddisfatti, conclude Greta, l'esecuzione dei trasferimenti forzati è in contrasto con l'obbligo del non respingimento.

Dal punto di vista normativo, la principale difficoltà nel caso di donne richiedenti protezione internazionale vittime di violenza di genere è provare il rischio concreto e la imminenza del pericolo, per ottenere un permesso di soggiorno conseguente all'accertamento di essere vittima di violenza di genere. È questo il passaggio che segna la distanza tra la tutela formale e la protezione sostanziale delle richiedenti protezione internazionale vittime di violenza di genere, dovendo far concludere per l'inadeguatezza della normativa a proteggere le vittime dalla violenza di genere.

L'inadeguatezza del sistema di gestione dei richiedenti asilo è ancora maggiore a seguito dell'adozione della scelta di politica normativa di bloccare la partenza dei migranti dalla Libia, confinandoli di fatto in una terra di nessuno dove sono esposti a ogni genere di abusi. L'accordo di recente siglato dal governo italiano ha fatto sorgere le proteste di organizzazioni umanitarie, che ripropongono l'alternativa di canali di ingresso in Italia legali e sicuri.

La necessità di una pronta identificazione del migrante arrivato in Italia non giustifica uno smistamento frettoloso delle persone. Rimandare in patria un migrante, senza conoscerne la storia e senza alcuna forma di assistenza, potrebbe esporlo nuovamente ai suoi aguzzini. Questa considerazione è ancora più valida per le persone vulnerabili, donne e minori, per le quali alla difficoltà del viaggio si aggiungono rischi maggiori.

Le discrepanze tra schema legislativo e reale situazione del sistema di accoglienza italiano

Il sistema di accoglienza italiano è caratterizzato da una debolezza strutturale, che deriva, non solo e non tanto dalla posizione geografica dell'Italia e dalla numerosità degli arrivi, quanto dalla mancanza di una legge organica sull'asilo, che ha creato una tensione continua tra "emergenza e ordinarietà"²⁶. L'accoglienza dei richiedenti protezione internazionale è stata, a partire dagli sbarchi degli anni Novanta, sempre affidata a misure straordinarie ed emergenziali, fino all'Emergenza Nord Africa del 2011. Se già a partire dal 2001 si è cercato di strutturare un "sistema di recezione nazionale caratterizzato da un coordinamento tra i diversi livelli ed attori (Pna – Programma Nazionale Asilo nel 2001 e poi Sprar istituito con l. n. 189/2002)"²⁷, è solo con il Piano nazionale per fronteggiare il flusso straordinario di cittadini extracomunitari, adulti, famiglie e minori stranieri non accompagnati, approvato dalla Conferenza Unificata in data 10 luglio 2014, che viene strutturato un sistema articolato di "interventi, che dal momento dello sbarco porta ad attività di soccorso e assistenza, di individuazione di hub regionali e interregionali per la prima accoglienza e di trasferimento nella rete Sprar per la seconda accoglienza"²⁸.

Il più recente referente normativo del sistema di accoglienza italiano è il d.lgs. 18 agosto 2015, n. 142, recante La nuova disciplina dell'accoglienza dei richiedenti asilo, la quale recepisce le direttive in materia di procedure e di accoglienza (Direttive Ue 2013/33 e 2013/32). In realtà il sistema unitario di accoglienza, come previsto dal d.lgs. 18 agosto 2015 n. 142, ha una capacità recettiva sottodimensionata, dovuta al carattere volontario dell'adesione degli Enti Locali alla Rete dello Sprar, ancora debole nell'offerta territoriale, a fronte di Questure e Commissioni Territoriali che sono intasate per le numerose domande di protezione internazionale, con un conseguente allungamento dei tempi di permanenza nelle strutture della cd. prima accoglienza, in attesa di conoscere gli esiti delle procedure di riconoscimento dello status di rifugiato.

Di qui la necessità, per offrire accoglienza a tutti i richiedenti protezione internazionale che arrivano sulle coste italiane, di affiancare al sistema Sprar, le preesistenti strutture realizzate per la gestione dell'emergenza che continuano ad avere un ruolo rilevante nel sistema complessivo di accoglienza. Nel giugno 2014

²⁶ Rita Bertozzi - Teresa Consoli, *Flussi migratori, nuove vulnerabilità e pratiche di accoglienza*, in "Autonomie locali e servizi sociali", 2017, 1, pp. 3-16.

²⁷ *Ivi*, p. 6.

²⁸ *Ibidem*.

il Ministero dell'Interno aveva disposto con la circolare n. 7418 la realizzazione di Centri di accoglienza straordinaria temporanea (Cas). In realtà le strutture previste dal Ministero dell'Interno sono molteplici, Cpsa, Cda, Cara, così come le discrepanze tra schema legislativo e reale situazione del sistema di accoglienza.

L'accoglienza dei richiedenti protezione internazionale si struttura in un meccanismo complesso, in cui accanto al sistema Sprar, rispondente al modello di accoglienza diffusa, normativamente scelto dal legislatore, persiste il circuito straordinario dei Centri di Accoglienza Straordinaria, che raccolgono "il 70% dei rifugiati e dei richiedenti asilo presenti sul territorio italiano"²⁹, a cui vanno aggiunti altri 10.000 migranti, tra richiedenti, diniegati e persone a cui è stata già riconosciuta una qualche forma di protezione internazionale, che sono completamente fuori da ogni sistema di accoglienza, in insediamenti informali. Nei confronti di questi "esclusi" vengono spesso messi in campo strumenti normativi e politici che ne aumentano la vulnerabilità e che esprimono la poca consapevolezza maturata nel dibattito pubblico sul tema della migrazione, della migrazione forzata e dei percorsi di accoglienza.

Con la finalità di correggere le storture del modello di accoglienza realmente esistente e colmare la distanza tra lo schema normativo delineato dal D.lgs. n. 142/2015 e la reale situazione dell'accoglienza italiana, il d.l. n. 13/2017, ancora una volta con una logica emergenziale e securitaria, ha introdotto un nuovo piano del Governo italiano per l'immigrazione, che prevede l'istituzione di sezioni specializzate in materia di immigrazione presso 14 Tribunali Ordinari; l'estensione della rete (da quattro a venti) dei Centri di identificazione ed espulsione (Cie), rinominati Centri di permanenza per il rimpatrio (Cpr); l'istituzione di un'autorità garante del rispetto dei diritti umani, e la riforma della legge sull'asilo, con l'abolizione del grado di appello per i richiedenti che hanno ricevuto un diniego dell'asilo in primo grado e l'introduzione dell'obbligo per i richiedenti asilo di svolgere un lavoro (socialmente utile) dal secondo mese di presentazione della domanda. Ancora una volta l'attesa di una riforma complessiva delle norme in tema di protezione internazionale e soprattutto della adozione della legge organica sul diritto d'asilo è stata tradita.

La mancanza di una legge organica sul diritto d'asilo in Italia è causa non solo di bassi standard di accoglienza dei migranti forzati, con riflessi negativi anche sull'integrazione, ma anche della scarsa chiarezza nella disciplina giuridica che norma l'istituzione e la gestione delle diverse tipologie dei centri di accoglienza, qualitativamente e quantitativamente inadeguati, ad eccezione di isolate e locali eccellenze, mal coordinati e soprattutto strutturati secondo una logica "emergenziale", nonostante il carattere costante e l'andamento ciclico degli sbarchi via mare³⁰. Solo attraverso l'ulteriore perfezionamento del Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati, strutturato non più attraverso decreti legislativi mal coordinati, ma mediante una legge organica, che disciplini il sistema di accoglienza e tenga realmente conto della reale situazione dell'accoglienza dei

²⁹ *Ivi*, p. 9.

³⁰ Maurizio Ambrosini, *Non passa lo straniero? Le politiche migratorie tra sovranità nazionale e diritti umani*, Cittadella Editrice, Assisi 2014.

richiedenti protezione internazionale, l'Italia supererà definitivamente l'incertezza dell'emergenza, per prendere definitivamente atto dell'essere Paese di accoglienza di migranti forzati in modo costante³¹.

La Casa della Giovane di Piacenza: un esempio del modello mediterraneo di accoglienza

Le ragioni della delineata discrepanza tra il modello teorico di accoglienza disegnato dal Decreto Legislativo n. 142/2015 e la reale configurazione attuale del sistema di accoglienza sono, non solo la mancanza di “un’effettiva distinzione tra strutture di prima e di seconda accoglienza”³², ma anche e soprattutto una situazione in cui ad

alcune strutture di maggiori dimensioni (che siano i nuovi hub o le vecchie strutture governative) si affiancano altre più piccole (tra cui un elevatissimo numero di Centri di accoglienza straordinaria) che non rispondono alla ripartizione tra prima e seconda accoglienza, in quanto le persone vi entrano anche prima di aver completato l'identificazione e ci restano anche dopo aver presentato domanda di protezione e spesso per tutto il tempo di attesa dell'esito definitivo³³.

Un esempio del sistema di accoglienza realmente esistente in Italia è offerto dalla Casa della Giovane di Piacenza, gestito da una Associazione, l'Acisjf di Piacenza, che offre un esempio positivo del ruolo che l'associazionismo è in grado di svolgere nell'accoglienza delle donne migranti vittime di violenza. Si riporta qui di seguito la citazione della Presidente dell'Acisjf di Piacenza, Giuseppina Schiavi:

Le ragazze provate dal viaggio per mare e per terra, dalla loro condizione gestazionale più o meno avanzata, preoccupate per la città e le persone sconosciute, sono state accolte dai nostri operatori e volontari e sistemate nella nostra struttura (funzionante come CAS); sono state inserite nella rete di accoglienza della nostra città ed hanno potuto usufruire dei servizi come: ambulatorio malattie infettive ASL, ambulatorio dermatologico ASL, cure dentistiche Caritas, radiologia ASL, Questura, Centro salute donna, Psicologo di supporto ASL, Consultorio pediatrico (per i piccoli), Centro per l'istruzione adulti per l'alfabetizzazione, Ufficio minori Comune, Commissione territoriale Prefettura Bologna per il ricon. Asilo, Tribunale Bologna per ricorsi, Comune per carta d'identità, Agenzia entrate per codice fiscale. L'impegno per la prima fase di accoglienza è stato rilevante per il nostro Staff. Le ragazze si portavano dietro un vissuto (violenza sessuale, fisica e morale, mutilazioni genitali, matrimoni forzati, percosse, lesioni, persecuzioni, sfruttamento, schiavitù) non facilmente dimenticabile e soprattutto la sensazione di essere solo “un oggetto”, di non poter decidere della loro vita, di non poter scegliere nulla. Alle visite mediche e ginecologiche, agli screening, al fotosegnalamento e identificazione chiedevano personale di sesso femminile, mostravano disagio quando dovevano rapportarsi con funzionari o medici di genere maschile e timore di trovarsi da sole con loro. Quindi la nostra presenza è risultata essenziale per rassicurarle. Anche per far nascere i piccoli, le ecografie e i controlli post-partum abbiamo dovuto organizzare servizi al “femminile”. La gravidanza era un susseguirsi di sintomi (mal di testa,

³¹ Romina Amicolo, *Il principio di effettività nel diritto delle migrazioni forzate dalle fondamenta costituzionali al diritto d'asilo europeo*, in “Immigrazione.it, Rivista professionale di scienze giuridiche e sociali”, 255, 1 gennaio 2016.

³² Carlo Colloca, *Il sistema italiano dell'accoglienza dei migranti fra aspetti normativi ed effetti socio-territoriali*, in “Autonomie locali e servizi sociali”, 2017, 1, p. 53.

³³ *Ibidem*.

mal di schiena, dolore al petto, dolore al ventre, difficoltà digestive, ecc.) che erano attribuibili allo stato ma spesso enfatizzati e psicosomatici o legati alla paura del parto, di malformazioni del bimbo, che spesso hanno richiesto l'accesso al Pronto soccorso per uscire dopo tre, quattro ore con semplice Tachipirina. Il rientro nella struttura ha comportato una costante presenza per aiutarle nella fase dell'allattamento, del cambio pannolino, dell'igiene e dell'abbigliamento del neonato. In particolare, anche nelle pluripare, si è notato la scarsa empatia relazionale madre-figlio, spesso erano diventate mamme molto giovani ed era stata la Tribù, le anziane del villaggio ad occuparsi dei piccoli, le giovani erano destinate ai lavori della comunità. Così, con il supporto della psicologa Asl, il Servizio minori del Comune e la pediatra di comunità si è lavorato sull'affettività, sul contatto fisico con il neonato, baci e carezze, ninne nanne, canzoni per evitare conseguenze sullo sviluppo. Una ragazza, pur portando a termine la gravidanza, ha lasciato la bimba in adozione perché non se la sentiva di accudire chi le ricordava la violenza; abbiamo organizzato un servizio di baby sitting, uno spazio giochi per lasciarle più libere, andare a scuola e alleggerire il peso della cura non considerando il figlio un impedimento per il loro futuro. Abbiamo constatato un miglioramento della relazione affettiva madre-figlio, i bimbi crescevano sereni e le ragazze hanno incominciato a fare nuove amicizie, ad acquistare autostima, consapevolezza del proprio "valore", della propria dignità, a considerare i figli "parte della loro vita". Le migranti hanno trovato: mamma adottiva, sorelle, amici [...]. I loro figli hanno trovato: nonne adottive, zie, cugine, baby sitter. Accompagnamento: all'uscita dalla struttura, una volta acquisito il permesso umanitario e lo status di rifugiato, c'è chi è andato in un progetto SPRAR (se c'era il posto), chi ha trovato ospitalità in una famiglia in cambio di collaborazione familiare, sempre con un nostro supporto e in collaborazione con il servizio minori del Comune.

È evidente come la Casa di Accoglienza della Giovane di Piacenza, fungendo da Centro di Accoglienza Straordinaria, abbia assolto ad un ruolo di accompagnamento e di sostegno delle donne richiedenti protezione internazionale, vittime di violenza, che si è spinto ben oltre il ruolo di struttura di prima accoglienza, a riprova di come il sistema delineato nell'art. 8 del D.Lgs. 142/2015, e basato sulla netta distinzione tra strutture di prima e seconda accoglienza, non risponde ad una realtà, caratterizzata dal ruolo centrale dell'associazionismo, capace di lavorare in sinergia con le Pubbliche Amministrazioni, assolvendo a compiti di "accoglienza, mediazione e accompagnamento, grazie al ruolo decisivo assolto dai volontari"³⁴.

Il "modello mediterraneo di gestione dei fenomeni migratori, legato tanto al modo in cui le migrazioni si sono manifestate quanto alle caratteristiche del welfare state e del modello statale dei paesi di approdo"³⁵ rimane il paradigma di analisi del sistema di accoglienza italiano realmente esistente, caratterizzato dalle molteplici declinazioni locali del welfare-mix, quale meccanismo di micro-regolazione "che si è andato radicando come dispositivo di gestione e governo locale delle politiche rivolte alla popolazione migrante"³⁶. Il giudizio sulle strutture di accoglienza straordinarie è in letteratura negativo, in contrapposizione al sistema

³⁴ Si rimanda all'intervento della Presidente Nazionale dell'Associazione Acisjif, Dott.ssa Patrizia Pastore, sul ruolo dell'associazionismo, in occasione del seminario svoltosi a Napoli il 22 settembre 2017, il cui testo integrale è visibile al seguente link <https://www.youtube.com/watch?v=HA2Hq6QMjdo>

³⁵ Eleonora Costantini, *L'impatto dei flussi migratori non programmati sui sistemi locali di assistenza sociale: relazioni tra Enti Locali e Terzo Settore*, in "Autonomie locali e servizi sociali", 2017, 1, p. 69.

³⁶ *Ivi*, p. 77.

Sprar, che, fondato sulla co-progettazione tra pubblico e privato, sarebbe stato in grado di realizzare quella collaborazione tra Amministrazione Pubblica e Terzo Settore, che difetterebbe nelle strutture straordinarie, che hanno perseguito la strada del profitto, con risultati che si assumono essere sempre deteriori. Di qui il giudizio negativo sul modello mediterraneo e l'opzione di un modello stato-centrico, come il sistema Sprar, che tuttavia, per il suo sottodimensionamento, necessita ancora delle strutture straordinarie.

In realtà sono presenti numerosi esempi di strutture cd. straordinarie di accoglienza dei richiedenti asilo, come quella qui riportata di Piacenza, che è in grado di assolvere anche ad un ruolo di supplenza degli Sprar, nelle numerose ipotesi di incapienza delle strutture di seconda accoglienza.

Si conclude che il superamento del gap tra il modello normativo del sistema Sprar e la realtà del sistema di accoglienza, composto da molteplici strutture, gestite da Associazioni di volontari, non va necessariamente nella direzione della eliminazione delle strutture straordinarie, ma, al contrario in una loro disciplina, che tenga conto delle potenzialità dell'associazionismo e del forte radicamento del sistema del welfare-mix. In tal modo, anche nel settore dell'accoglienza delle donne migranti, le associazioni potranno assolvere a quel ruolo di anelli di congiunzione tra Pubblica Amministrazione e società civile, che il codice del Terzo Settore riserva loro, con la consapevolezza che senza il consenso nelle realtà locali, che solo il volontarismo e la solidarietà associativa è in grado di creare, nessuna accoglienza e integrazione degli stranieri sarà possibile.

Bibliografia

Ahearn Laura M., *Agentività/Agency*, *Agentività/Agency*, chrome-extension://oemmdcbldboiebfnladdacbfmadadm/http://www.ec-aiss.it/biblioteca/pdf/duranti_culture_e_discorso/2_ahearn_agency.pdf

Ambrosini Maurizio, *Non passa lo straniero? Le politiche migratorie tra sovranità nazionale e diritti umani*, Cittadella Editrice, Assisi 2014.

Amicolo Romina, *Il principio di effettività nel diritto delle migrazioni forzate dalla fundamenta costituzionali al diritto d'asilo europeo*, in "Immigrazione.it. Rivista professionale di scienze giuridiche e sociali", 255, 1 gennaio 2016.

Amnesty International UK, *Libya: new testimonies reveal horrors inflicted on refugees and migrants by traffickers*, <https://www.amnesty.org.uk/press-releases/libya-new-testimonies-reveal-horrors-inflicted-refugees-and-migrants-traffickers>

Bertozzi Rita – Consoli Teresa, *Flussi migratori, nuove vulnerabilità e pratiche di accoglienza*, in "Autonomie locali e servizi sociali", 2017, 1, pp. 3-16.

Cabras Federica, *Il racket della prostituzione nigeriana a Torino e Genova. Strutture, strategie e trasformazioni*, in "Polis", 2015, 3, pp. 365-390.

Caneppele Stefano - Mancuso Marina, *Are Protection Policies for Human Trafficking Victims Effective? An Analysis of the Italian Case*, in "European Journal on Criminal Policy and Research", Vol. 19, 2013, 3, pp. 259-273.

Colloca Carlo, *Il sistema italiano dell'accoglienza dei migranti fra aspetti normativi ed effetti socio-territoriali*, in "Autonomie locali e servizi sociali", 1, 2017, pp. 39-62.

Costantini Elena, *L'impatto dei flussi migratori non programmati sui sistemi locali di assistenza sociale: relazioni tra Enti Locali e Terzo Settore*, in "Autonomie locali e servizi sociali", 2017, 1, pp. 63-80.

Crowhurst Isabel, *Caught in the victim/criminal paradigm: female migrant prostitution in contemporary Italy*, in "Modern Italy", vol. 17, 2012, 4, pp. 493-506.

GRETA (Group of Experts on Action against Trafficking in Human Beings), *Report on Italy under Rule 7 of the Rules of Procedure for evaluating implementation of the Council of Europe Convention on Action against Trafficking in Human Beings*, 30 gennaio 2017.

InGenere, *Migrazioni in corso*, <https://www.ingenere.it/dossier/migrazioni-corso>, 2015.

Nani Michele, *Alla ricerca di "leggi delle migrazioni". Ernst Georg Ravenstein (1834-1913) e lo studio della mobilità fra statistica e cartografia*, in *Dialoghi sulle migrazioni. Letteratura, storia e lingua*, a cura di Grazia Biorci e Roberto Sinigaglia, De Ferrari Comunicazione, Genova 2013, pp. 93-98.

Nkomo Faith D., *Movement, Freedom and Ties that Bind: Women Migrant Workers and Remittances*, *International Conference on Sociability and Economics Development*, in "International Proceedings of Economics Development and Research", vol. 10, IACSIT Press, Singapore 2011.

Ravenstein Ernest George, *The Laws of Migration*, in "Journal of the Statistical Society in England", vol. 48, 1885, 2, pp. 167-235.

Sambo Anna, *Donne migranti: il soggetto e il cambiamento sociale*, in "Equilibri", 1, 2017, pp. 87-101.

Taliani Simona, *Coercion, fetishes and suffering in the daily lives of young Nigerian women in Italy*, in "Africa", Vol.82, 2012, 4, pp.579-608.

Ziniti, Alessandra, *La Tratta delle Nigeriane gestita in Italia*, http://inchieste.repubblica.it/it/repubblica/repit/2016/06/27/news/la_tratta_delle_nigeriane_gestita_dall_italia-142510895/?refresh_ce

Rifugiati e richiedenti asilo lgbti: il Progetto Pink Refugees

di

Annalisa Zabonati

Rifugiati e richiedenti asilo lgbti

Nel corso degli ultimi anni si è assistito al crescente riconoscimento delle identità lgbti tra le persone migranti che giungono in Italia, sia esso luogo di passaggio che di approdo. Le loro esigenze sono molto specifiche e possono comunque contare sulle varie forme di protezione¹ e di gestione previste per le persone migranti. Molto spesso però la sola indicazione del proprio orientamento sessuale o della diversa identità di genere rispetto a quella attribuita alla nascita non sono considerate sufficienti dalle Commissioni che esaminano le richieste di asilo, costringendo le persone a fare ricorsi ai tribunali talora fino all'appello.

Per l'attuale struttura di accoglienza italiana è necessario tenere presenti i tempi di permanenza per le persone maggiorenni nei progetti di accoglienza, siano essi all'interno degli Sprar – Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati² o

¹ Le forme di protezione sono di diverso tipo. La *protezione internazionale* è richiesta dalla persona che, fuori dal proprio Paese d'origine, presenta in un altro Stato domanda per il riconoscimento di tale protezione. Il/La richiedente rimane tale, finché le autorità competenti (in Italia le Commissioni territoriali per il riconoscimento della protezione internazionale) non decidono in merito alla stessa domanda di protezione. La *protezione sussidiaria*, ulteriore forma di protezione internazionale, prevede che chi ne sia titolare – pur non possedendo i requisiti per il riconoscimento dello status di rifugiato – sia protetto/a in quanto, se ritornasse nel Paese di origine, andrebbe incontro al rischio di subire un danno grave. La *protezione umanitaria* è concessa nel caso in cui la Commissione territoriale, non accogliendo la domanda di protezione internazionale ritenga però possano sussistere gravi motivi di carattere umanitario, provvedendo così alla trasmissione degli atti della richiesta di protezione al questore competente per un eventuale rilascio di un permesso di soggiorno per protezione. Lo *status di rifugiato/a* è concesso qualora la persona tema a ragione di essere perseguitato/a per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza ad un determinato gruppo sociale o per le sue opinioni politiche, nel Paese d'origine e non può o non vuole ritornarvi a causa di queste discriminazioni.

² È costituito dalla rete degli enti locali che per la realizzazione di progetti di accoglienza integrata accedono al Fondo nazionale per le politiche e i servizi dell'asilo. A livello territoriale gli enti locali e le realtà del terzo settore, garantiscono interventi di "accoglienza integrata" che superano la sola distribuzione di vitto e alloggio, prevedendo in modo complementare anche misure di informazione, accompagnamento, assistenza e orientamento, attraverso la costruzione di percorsi individuali di inserimento socio-economico.

CAS – Centri di Accoglienza Straordinari³ che sono strutturati in progetti che hanno delle scadenze.

Ogni anno sono migliaia le persone richiedenti asilo lesbiche, gay, bisessuali, transessuali e intersessuali (LGBTI) che presentano domanda di protezione internazionale. Molte/i richiedenti asilo lgbti provengono da Paesi in cui il loro orientamento sessuale o la loro identità di genere sono criminalizzati, mediante leggi omotransfobiche che dichiarano illegali i rapporti omosessuali o che indicano l'omosessualità e la condizione transgender "contro natura", creando quindi delle pesanti discriminazioni sia nella vita sociale che all'interno delle istituzioni⁴.

Uno dei principali ostacoli che incontrano i migranti lgbti è la scarsa credibilità o la mancata accettazione delle loro esperienze al momento della valutazione della loro richiesta di protezione internazionale. Ciò avviene a causa dell'arbitrarietà delle decisioni in merito alla presentazione delle storie personali di coloro che provengono da Paesi con differenti codici comunicativi e valoriali. Molti sono i casi in cui tale valutazione si basa sull'accertamento psicologico/psichiatrico/medico della condizione lgbti, perché tale condizione in alcuni casi è considerata tutt'ora una "devianza" e necessita di una "diagnosi". Si tratta di giudizi che possono essere considerati illegittimi per l'inesistenza di patologia nella condizione lgbti e che possono provocare un danno alla privacy con conseguenti disagi e sofferenze per persone già peraltrosottoposte nei Paesi di origine a discriminazioni, repressioni, violenze, torture, incarcerazioni e condanne anche a morte.

Spesso i/le richiedenti rivelano la propria condizione lgbti successivamente al loro arrivo. Ciò è dovuto alle esperienze negative vissute in precedenza, oppure perché non sanno come denominare la loro situazione, o per il timore che la comunità d'appartenenza e i familiari possano scoprire lo stato lgbti. Può persino accadere che non pensino che essere lgbti sia importante ai fini della richiesta di asilo. Tali comportamenti e preoccupazioni possono talora pregiudicare la concessione della protezione internazionale. Il fenomeno quindi più diffuso per le persone lgbti richiedenti asilo è la loro invisibilità e la doppia discriminazione "quella dovuta alla loro condizione di migranti, e quella relativa alla loro identità sessuale"⁵.

L'Ilga – International Lesbian, Gay, Bisexual and Trans and Intersex Association – ha realizzato una mappa dei Paesi che discriminano e perseguitano l'omosessualità⁶. Oltre 70 sono gli stati che la criminalizzano; 13 quelli in cui è

³ In queste strutture emergenziali sono accolti soprattutto i richiedenti asilo. Tali Centri, che possono essere di piccole o grandi dimensioni, sono in teoria sistemazioni tipicamente temporanee e provvisorie dovuta a condizioni di emergenza. Questa situazione permette enormi facilitazioni per l'iter di aggiudicazione dell'appalto e dovrebbe garantire un sistema più snello nella gestione delle persone migranti e nel controllo interno. Gli enti che gestiscono i Cas sono diversi, dall'Amministrazione Comunale, agli imprenditori locali fino alle realtà del Terzo Settore.

⁴ Sabine Jansen, Thomas Spijkerboer, *Fleeing homophobia. In fuga dall'omofobia. Domande di protezione internazionale per orientamento sessuale e identità di genere in Europa*, COC Nederland, Vrije Universiteit, Amsterdam 2011.

⁵ Claudia Torrisi, *Il doppio stigma dei richiedenti asilo lgbti*, "Open Migration", 31 marzo 2017, <http://openmigration.org/analisi/il-doppio-stigma-dei-rifugiati-lgbti/> (ultimo accesso dicembre 2017).

⁶ La mappa: http://ilga.org/downloads/03_ILGA_WorldMap_ENGLISH_Overview_May2016.pdf (ultimo accesso dicembre 2017). Un'altra mappa in italiano si trova al seguente link

prevista la pena di morte tra cui Mauritania, Arabia Saudita e Yemen; in 14 essere gay può prevedere l'ergastolo; in altri può portare a condanne fino a 15 anni di carcere come in Angola, Kenya e Marocco; in 17 stati sono state emanate leggi che limitano fortemente l'espressione dell'orientamento sessuale come ad esempio in Russia. Il numero delle persone lgbti richiedenti asilo è ancora impreciso, proprio per la delicatezza del tema e la scarsità di informazioni e la specifica raccolta di dati. Questi ultimi sono per lo più desunti dalle attività e dalle associazioni territoriali che per ora non forniscono un quadro complessivo della situazione in Italia.

La provenienza di queste persone è diversificata, dall'Africa al Medio Oriente. Molto spesso coloro che fanno *coming out* sono per lo più richiedenti asilo maschi, mentre rimangono nell'ombra le lesbiche, le persone bisessuali, le persone trans e intersex, per ragioni legate sia alla difficile accettazione intraculturale sia per l'impercettibilità che molto spesso queste persone riscontrano in ogni Paese, occidentale compreso. La particolare delicatezza del tema dell'orientamento sessuale e dell'identità di genere dei/delle richiedenti asilo, ha reso l'appoggio difficile e solo da qualche tempo si stanno attivando competenze e conoscenze specifiche.

Infatti, solamente nel 2012 l'UNHCR – Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati –, ha pubblicato le *Linee guida in materia di protezione internazionale* dedicate ai diritti delle persone lgbt (*SOGI – Sexual Orientation and Gender Identity claims*)⁷, indicando le procedure adeguate per il riconoscimento dello status di rifugiato/a attraverso l'identificazione della condizione lgbt attraverso modalità rispettose, non invasive, né lesive della dignità. Inoltre, soltanto del 2014 alcune sentenze della Corte di Giustizia dell'Unione Europea hanno indicato le modalità con cui le autorità nazionali possono valutare la credibilità dell'orientamento omosessuale dei richiedenti asilo⁸.

Nel 2015 l'UNHCR ha pubblicato il rapporto globale *Protecting Persons With Diverse Sexual Orientations and Gender Identities*⁹, che illustra come le persone richiedenti asilo e rifugiate con orientamento omosessuale o identità di genere trans o persone intersex incontrino delle specifiche vulnerabilità; essi infatti, oltre alle gravi discriminazioni e violenze subite nei Paesi di provenienza ma in qualche caso anche nei Paesi ospitanti, sono vittime di abusi sessuali, devono soffrire l'assenza di protezione legale, l'esclusione dai servizi di base, l'incarcerazione arbitraria, l'ostracismo e l'esclusione familiare e sociale.

I fattori lesivi dell'integrità personale riscontrata nei Paesi di arrivo indicati in questo rapporto sono ad esempio appunto la violenza, i maltrattamenti e le discriminazioni intraetnici, familiari e socio-culturali; l'insensibilità e l'inadeguatezza

http://openmigration.org/wp-content/uploads/2017/03/IT_LGBT-CriminalisationWorldmap-708x1024.png (ultimo accesso dicembre 2017).

⁷Versione italiana https://www.unhcr.it/wp-content/uploads/2016/01/Linee_guida_SOGI_ITA2012.final_.pdf (ultimo accesso dicembre 2017).

⁸ <https://www.asgi.it/banca-dati/corte-di-justizia-dellunione-europea-sentenza-del-2-dicembre-cause-riunite-c-14813-c-14913-c-15013/> (ultimo accesso, dicembre 2017).

⁹ UNHCR, *Protecting Persons With Diverse Sexual Orientations and Gender Identities. A Global Report on UNHCR's Efforts to Protect Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Intersex Asylum-Seekers and Refugees*, Division of International Protection, 2015. <http://www.refworld.org/docid/566140454.html> (ultimo accesso dicembre 2017).

espresse durante il percorso di determinazione della richiesta di protezione internazionale; le discriminazioni e il mancato accesso nell'accoglienza, ai servizi sanitari, agli uffici pubblici; le violenze di genere e sessuali e l'imposizione di prestazioni sessuali per non subire ulteriori aggressioni.

L'UNHCR caldeggia la formazione specifica e l'utilizzo di procedure operative non discriminatorie da parte di coloro che operano nel campo dei trasferimenti forzati. Nelle linee guida *Working With Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender & Intersex Persons in Forced Displacement*¹⁰ viene illustrata la situazione di vulnerabilità di queste persone e i modi in cui poterle accogliere e sostenere nei luoghi di arrivo, attivando localmente associazioni ed enti che si occupano di tutela e diritti delle persone LGBTI, per meglio definire gli approcci e le interazioni nella varie fasi del percorso di riconoscimento della protezione.

Le vulnerabilità individuate in queste linee guida sono specificate ancora più in dettaglio seppur sempre in modo generale. Vi sono poi vulnerabilità specifiche da tenere in considerazione, quali ad esempio la condizione di donne lesbiche, a rischio di tripla persecuzione: di genere, per orientamento sessuale e per provenienza. Si tratta di donne che nei paesi di origine spesso sono soggette alla pratica dello stupro correttivo¹¹, rivolto contro coloro che non si conformano alle regole sociali relative alla sessualità eteronormata e ai ruoli binari di genere. Obiettivo di questa violenza è punire chi trasgredisce queste regole e rinforzare le norme sociali. Per quanto concerne gli uomini omosessuali, essi spesso tendono a vivere in modo più esplicito il loro orientamento, che li espone a rischi e pericoli per la loro incolumità proprio in quei Paesi in cui l'omosessualità è considerata un crimine. Per tali ragioni nei Paesi d'accoglienza possono essere riluttanti a esporsi, temendo abusi o richieste sessuali forzate.

Le persone bisessuali, poco o punto riconosciute in molti Paesi, altresì possono essere perseguitate per lo più per i comportamenti e le relazioni omosessuali. Essendo il loro orientamento sessuale flessibile, vengono spesso considerate non tanto per i loro comportamenti eterosessuali, ma stigmatizzate proprio per quelli omosessuali. Le persone transgender sono marginalizzate in molti Paesi, anche occidentali, e sperimentano spesso abusi, soprusi sessuali e discriminazioni da parte delle famiglie, delle comunità e delle istituzioni. Sovente la loro condizione viene interpretata come travestitismo o omosessualità, ingenerando ulteriori maltrattamenti e difficoltà di comprensione della loro reale situazione anche nei Paesi ospitanti. Le persone intersex, infine, sono discriminate per la non conformità alle aspettative di genere e qualora presentino anatomie genitali specifiche, sono considerate disabili

¹⁰ UNHCR, *Working With Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender & Intersex Persons in Forced Displacement*, Division of International Protection, Geneva 2011.

¹¹ Questo crimine d'odio è stato identificato per la prima volta in Sud Africa, ove spesso vi partecipano anche componenti della famiglia. Nel 2015 l'agenzia Onu per il Programma HIV/Aids ha suggerito nelle sue linee guida terminologiche (*Unaids Terminology Guidelines*, Onu, 2015 http://www.unaids.org/sites/default/files/media_asset/2015_terminology_guidelines_en.pdf consultato dicembre, 2017) di sostituire stupro correttivo con il termine stupro omolesbofobico, perché le persone stuprate in questo caso sono o sono percepite come omosessuali e/o lesbiche. Si tratta di una violenza che fonde misoginia e omolesbofobia.

e malate, con conseguenti interventi medici e chirurgici di “correzione”, che sono definibili come mutilazioni genitali intersex¹².

Date queste specificità, l’UNHCR propone programmi di inclusione delle persone rifugiate lgbt, dedicando attenzione e ascolto alle loro esigenze, evitando stigmatizzazioni e stereotipi, utilizzando le linee guida SOGI, come sopra indicato, basate sui *Principi di Yogyakarta sull’applicazione del diritto internazionale dei diritti umani in relazione all’orientamento sessuale e all’identità di genere*, del 2007, rivisti nel 2017¹³. Questi principi adottati nel novembre 2006 dalla Commissione internazionale di giuristi (International Service for Human Rights) e da 29 esperti/e internazionali di legislazione sui diritti umani, sono stati presentati nel marzo 2007 al Consiglio ONU per i Diritti Umani. Nel luglio 2009 sono stati affermati anche dal Consiglio d’Europa¹⁴. Lo stesso Consiglio d’Europa ha individuato le specifiche difficoltà dei/delle richiedenti asilo e rifugiati/e lgbt nei vari Paesi europei nel report redatto nel 2011¹⁵, accogliendo le indicazioni dell’UNHCR. In questo rapporto è stata riconosciuta la gravità delle minacce e delle violenze ai danni delle persone lgbt migranti e ha rilevato la scarsa o mancata applicazione dei diritti umani internazionali ed europei nei Paesi ospitanti. Per fronteggiare tale specifica e complessa situazione si sono attivate collaborazioni e iniziative da parte di associazioni lgbt, come peraltro suggeriti e richiesti dai documenti qui sopra presentati.

Il Progetto Pink Refugees di Verona, è una delle varie esperienze di attivismo sociale e di volontariato.

Il progetto Pink Refugees di Verona

Il progetto Pink Refugees nasce all’inizio di febbraio 2017 presso il Circolo Pink, associazione gay, lesbica, bisessuale, trans ed etero formatasi a Verona nel 1985. Il Circolo è attivo sia nell’ambito dei diritti civili e umani che dell’antifascismo e dell’antirazzismo, realizzando e promuovendo iniziative e campagne nel corso dei suoi oltre 30 anni di attività.

Il progetto Pink Refugees fornisce assistenza legale e soprattutto mette a disposizione uno spazio fisico e simbolico, dei saperi e delle esperienze di riferimento per tutti/e coloro che si occupano di accoglienza e che si trovano a

¹² Per approfondire il tema delle mutilazioni genitali intersex si veda <http://stop.genitalmutilation.org/> (ultimo accesso dicembre 2017).

¹³ *The Yogyakarta Principles plus 10, Additional Principles And State Obligations on the Application of International Human Rights Law in Relation to Sexual Orientation, Gender Identity, Gender Expression and Sex Characteristics to Complement the Yogyakarta Principles*, adopted on 10 novembre 2017, http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2017/11/A5_yogyakartaWEB-2.pdf (ultimo accesso dicembre 2017).

¹⁴ *Human Rights and Gender Identity*, CommDH/IssuePaper(2009)2 (<https://rm.coe.int/16806da753>, ultimo accesso dicembre 2017).

¹⁵ *Discrimination on grounds of sexual orientation and gender identity in Europe*, 2nd edition, Council of Europe Publishing, 2011 (https://www.coe.int/t/Commissioner/Source/LGBT/LGBTStudy2011_en.pdf, ultimo accesso dicembre 2017).

operare con migranti lgbt, ma in special modo è rivolto ai/alle richiedenti asilo lgbt. Esso intende rendere visibili queste persone nei contesti di richiesta di protezione internazionale per consentire la diffusione delle informazioni circa la loro nei Paesi di origine e nei Paesi di arrivo. A tale scopo, sono state realizzate e/o co-organizzate diverse iniziative nel 2017, come il Brescia Pride; la 18^a edizione della Festa dell'Associazionismo e del Volontariato di Conegliano Veneto (Tv); la tradizionale iniziativa estiva lgbt del Circolo Pink conosciuta come Le Corti Rosa; le iniziative antirazziste a Verona; la 1^a edizione italiana di The Drag Queen Africa. Il progetto collabora con diverse cooperative e strutture sia di Verona che di altre provincie venete con attività rivolte agli/alle operatori/operatrici che direttamente si occupano di accoglienza dei migranti maschi gay, bisessuali e cross-dresser.

Le richieste che sono emerse durante la prima fase sperimentale del progetto riguardavano l'assistenza e la consulenza legale; il supporto per la ricerca di abitazione e lavoro in fase di uscita dai progetti di prima accoglienza; le comunicazioni e le collaborazioni con le strutture di accoglienza per rendere evidenti le specifiche esigenze di sicurezza e inclusione; le informazioni sulla documentazione di soggiorno e le possibilità di inserimento nel contesto sociale italiano; le necessità di socializzazione e conoscenza di persone lgbt italiane e migranti. Attualmente il progetto si sta ulteriormente strutturando con ulteriori iniziative ad integrazione di quelle già svolte e una sempre maggiore definizione del gruppo di sostegno e autoaiuto.

La costituzione del gruppo dedicato specificamente ai richiedenti asilo gay, bisessuali e cross-dresser si è resa necessaria per soddisfare le continue richieste del CIR di Verona (Centro Italiano per i Rifugiati) e delle cooperative della città e della regione che si rivolgevano al circolo Pink per l'assistenza e l'accoglienza di questi migranti. Notizia circa l'attivazione del progetto è avvenuta e avviene tuttora mediante il passaparola tra migranti e attraverso la circolazione dei materiali di promozione che sono inviati alle varie agenzie e realtà del terzo settore.

I migranti/rifugiati/richiedenti asilo che partecipano al gruppo provengono principalmente dalla Nigeria, dal Camerun, dal Senegal e dal Mali, e sono ospitati presso le comunità di Verona, Vicenza, Venezia, Treviso, Milano e Alessandria. Il gruppo si riunisce ogni settimana per confrontarsi sui temi dell'orientamento e dell'identità di chi proviene da Paesi nei quali esprimere la propria individualità e l'orientamento omosessuale spesso comporta la detenzione o la pena capitale. Nel corso degli incontri i partecipanti condividono le loro storie e acquisiscono coscienza della propria soggettività in Italia. Il gruppo diventa anche l'occasione e il luogo di condivisione delle esperienze di isolamento e discriminazione che talora tali persone vivono nel nostro Paese a causa del proprio orientamento sessuale, sia nella loro stessa comunità di migranti sia nella società allargata. In tali incontri ci si confronta anche sulle difficoltà dovute alla loro invisibilità e al rischio di mancato riconoscimento delle discriminazioni vissute nei Paesi di provenienza. I partecipanti manifestano diverse esigenze anche in ordine alla tutela legale, ma per tutti emerge l'urgenza di uno spazio protetto dove potersi confrontare e dove poter raccontare la propria storia di migrazione omosessuale/bisessuale/cross-dresser. Spesso le loro vicende sono molto intime e difficili da esprimere e si contraddistinguono per la loro peculiare vulnerabilità. Per accedere al gruppo non

vi sono particolari vincoli e la partecipazione è libera, pur mantenendo il focus sull'appartenenza alla comunità lgbt.

I facilitatori del gruppo sono tre, tra cui Olamide Musa, con cui è stata realizzata la seguente intervista.

Intervista a Olamide Musa¹⁶

Olamide Musa è uno degli animatori del Gruppo Pink Refugees, assieme ad un altro rifugiato e a un operatore volontario del Circolo Pink.

A.Z.: Mi racconti la tua storia?

Olamide Musa: Vengo dal Camerun e sono arrivato in Italia 1 anno e 7 mesi fa. Non è stato facile arrivare in Italia. È stato molto molto difficile perché sono passato attraverso tanti Paesi e ho dovuto fermarmi molte volte prima di arrivare in Libia. In Libia, come tutti coloro che vi arrivano, ho subito molti maltrattamenti e violenze. Non è stato per niente facile. Ci sono molti neri provenienti da tutta l'Africa che aspettano per mesi di poter attraversare il mare.

AL: Quanto tempo sei rimasto in Libia?

Olamide Musa: In Libia sono rimasto 6 mesi, senza cibo né acqua per bere e lavarsi. Mi avevano preso tutti i soldi e i documenti e messo in un alloggio in cui venivano continuamente per farmi violenza. Tutti i giorni venivo maltrattato, nessuno mi aiutava e proteggeva. Ero partito da solo, senza amici o familiari. I molti neri, uomini e donne, che arrivano in Libia sono tutti sfruttati e maltrattati. Lavoravamo senza essere pagati e ci malmenavano ripetutamente. Ad un certo punto ho incontrato una persona che mi ha aiutato ad imbarcarmi per l'Italia. Mi ha bendato gli occhi e mi ha portato a piedi fino alla spiaggia. Mi hanno tolto la benda solo quando sono salito sulla barca, che era piena di gente. Eravamo in 198, adulti, donne incinta, bambini. Nei due giorni in barca ho continuato a pregare e mi sono messo nelle mani di Dio. Avevo molta paura e non sapevo cosa sarebbe successo. Dopo due giorni di navigazione, una nave tedesca ci ha salvati e siamo sbarcati a Lampedusa. Per il viaggio in mare io non ho pagato perché non avevo soldi, ma chi non paga di solito viene ucciso. Io ho rischiato molte volte di essere ucciso. Mi puntavano contro la pistola urlando, ma senza sparare e mi hanno ripetutamente violentato.

AL: Per quali ragioni sei partito dal tuo Paese?

Olamide Musa: Ho lasciato il mio Paese 3 anni fa perché sono gay. Non è facile essere gay in Camerun. Mi hanno picchiato molte volte e spesso messo in carcere per il mio orientamento sessuale. Ho avuto una vita difficile, fin da piccolo. Qui in Italia sono contento, mi trovo bene e posso fare tutto quello che nel mio Paese non potevo fare. Per arrivare in Libia ho impiegato un anno e mezzo passando per

¹⁶ L'intervista è stata raccolta alla fine di settembre 2017.

la Nigeria, il Niger, il Chad. Mi fermavo in ogni Paese per lavorare, e anche lì mi maltrattavano, mi hanno violentato più volte, la polizia mi fermava e mi portava in carcere. Una vita durissima, senza soldi, senza amici, senza familiari e senza aiuti.

AL: Come vivevi in Camerun?

Olamide Musa: Ora ho 23 anni e quando sono partito ne avevo circa 20. In Camerun vivevo nella città di Limbe. Soffrivo molto perché se sei gay non puoi camminare liberamente per strada, non puoi entrare nei bar, devi vivere rinchiuso dentro casa. Se esci e ti riconoscono ti insultano, ti picchiano, ti discriminano. Se ti scoprono omosessuale lo stato può mandarti nell'esercito forzatamente per 10 anni e ti spedisce a combattere. Io sono stato arruolato nell'esercito per 6 mesi, dopo che un gruppo di persone mi ha preso, spogliato e picchiato perché gay e quindi condannato per omosessualità. Per questo sono scappato. In Camerun non facevo parte di nessuna associazione lgbt perché sono proibite. Avevo un ragazzo che si chiama Romeo. Anche lui ora è qui in Italia a Perugia, e ogni tanto ci sentiamo ancora.

AL: Cosa puoi raccontare della tua famiglia?

Olamide Musa: Mia madre è morta 12 anni fa. Un'amica di mia madre mi ha cresciuto come un figlio ed è morta nell'incendio che hanno appiccato alla sua casa perché ospitava me che sono gay. Mia mamma mi voleva molto bene e mi diceva sempre di fare tutto quello che serviva per essere felice. Mi difendeva e proteggeva sempre. Quando camminava per la strada le altre persone la insultavano, dicendo: "Guarda la madre del gay". Ma a lei non importava e andava a testa alta. Era molto forte. Mi manca molto. I miei genitori si sono separati quando ero piccolo. Mio padre è ancora vivo, ha una nuova compagna e altri figli. Non abbiamo nessun contatto da molto tempo proprio perché sono gay. Io non voglio sentirlo, perché mi ha tormentato per lungo tempo, mi rifiutava e non voleva saperne di me. Mia madre era cattolica e ho seguito i precetti cattolici, papà invece è musulmano. Neanche la Chiesa in Camerun mi ha trattato bene, proprio perché sono gay.

AL: Arrivato in Italia, dove sei stato?

Olamide Musa: Prima sono arrivato a Lampedusa dove per una settimana sono stato in un campo che ospitava 200 persone. Ero completamente senza documenti, senza vestiti, senza soldi, senza niente. Da lì, prima mi hanno portato a Verona dove sono stato alloggiato per due mesi in un albergo a Sommacampagna. In seguito ci hanno trasferiti a Caselle in un appartamento e quindi a Venezia dove sono entrato nel progetto Sprar. A Lampedusa ho chiesto asilo come persona omosessuale.

AL: Quando ti hanno dato la protezione internazionale?

Olamide Musa: Ho avuto audizione alla Commissione per il riconoscimento della protezione internazionale di Verona quest'estate e mi hanno accordato la protezione per motivi umanitari perché sono omosessuale e non posso tornare nel mio Paese. Così ora ho tutti i documenti in regola. Sono ancora nel progetto di protezione per richiedenti asilo gestito dalla cooperativa "Villaggio Globale", ma tra qualche mese finirà. Attualmente sono ospitato presso un appartamento gestito dalla cooperativa stessa, dove vivo con altri ragazzi africani. In seguito dovrò trovare un lavoro e una casa e rendermi autonomo.

AL: Come vorresti che fosse ora la tua vita?

Olamide Musa: Ora voglio essere felice, avere un lavoro serio e stare bene. Ma trovare un lavoro non è facile, ho portato e inviato molti curricula, ma non c'è nessuna risposta. Quando sanno o ti vedono che sei africano non ti assumono. Sono pronto a fare qualsiasi lavoro, mi basta che sia un lavoro onesto. Per quanto riguarda le relazioni, non voglio innamorarmi perché ho tanti brutti ricordi del passato, anche se nel mio futuro immagino di avere una famiglia e un compagno per amarci e vivere felici.

AL: Come è la tua vita sociale?

Olamide Musa: Ho una cara amica nigeriana che assieme al suo compagno mi accetta e mi vuol bene. Frequento i ragazzi dell'appartamento in cui vivo e il gruppo del Circolo Pink. Ho fatto un corso di italiano e vorrei andare alla scuola media, perché in Camerun non sono mai andato a scuola. Ho imparato da solo a leggere e a scrivere, e conosco alcune lingue africane, l'inglese, il francese, l'italiano. L'Italia mi piace, ci vivo bene e voglio rimanerci. È il paese in cui volevo venire. Sono molto grato a tutte le persone italiane che mi hanno aiutato quando non avevo niente. Sono grato anche per i documenti che mi sono stati dati. Sono grato a chi mi accetta e mi sorride.

AL: Sei inserito nel Progetto Pink Refugees del Circolo Pink e sei uno dei coordinatori del gruppo settimanale. Cosa significa per te questa esperienza?

Olamide Musa: Il Circolo Pink è un riferimento, un luogo in cui ho potuto e posso esprimermi liberamente. Incontrare altri richiedenti asilo gay è un'esperienza importante che ci aiuta a capire meglio le nostre esigenze e quali richieste fare. Confrontarsi sulle nostre storie non è sempre facile. Abbiamo spesso storie di sofferenza, discriminazione, diffidenza che condividiamo insieme, ma non è immediato. Far conoscere questo gruppo ad altri ragazzi gay rifugiati, alle cooperative, alle Commissioni è utile perché possono avere informazioni che aiutino a comprendere chi siamo e come viviamo. Per me il Circolo Pink è stato ed è un luogo sicuro in cui ogni settimana vengo per stare con gli altri, per parlare, per conoscerci e per capire meglio come vivere in un Paese diverso dai nostri.

AL: grazie per il tuo tempo e la tua disponibilità.

Proposte bibliografiche

di

Silvia Camilotti

Per Alessandro Leogrande,
che ha dato voce e volto
a tante storie di migranti.
Che il varcare l'ultima frontiera ti sia lieve.

Il panorama letterario in lingua italiana legato alla questione dei rifugiati e richiedenti asilo è ampio, anche se in taluni casi rischia di riprodurre lo stereotipo che vede il migrante/rifugiato oggetto e non soggetto della narrazione. Tale rischio è in ogni caso comprensibile, vista la vulnerabilità dei soggetti di cui si sta parlando e l'oggettiva difficoltà nell'accedere al mercato editoriale a partire da condizioni così emarginanti. Di conseguenza, il criterio guida adottato nella presente selezione – che come sempre non ha l'ambizione dell'eshaustività – non vede solo l'autorialità del rifugiato/richiedente asilo, ma anche il suo protagonismo all'interno della narrazione: in altri termini, tali proposte aprono anche a testi non scritti da rifugiati o richiedenti asilo ma ad opere che li vedono protagonisti.

È questo il caso del reportage narrativo, un genere piuttosto recente che si basa su inchieste giornalistiche e dati scientifici, ma che vede l'autore coinvolto in prima persona, voce narrante empatica nei confronti delle vite che racconta. Un ottimo esempio è *La frontiera* di Alessandro Leogrande (Feltrinelli 2015) che, lungo 29 capitoli che coniugano rigore e umanità, racconta cosa c'è dietro i più tremendi naufragi avvenuti negli ultimi anni, a partire da quello del 3 ottobre 2013 che ha visto la morte di 366 persone, di cui 360 eritrei. Ciò diventa lo spunto per spiegare, in numerosi capitoli, sia attraverso interviste a eritrei da anni in Italia, ma anche mediante lo studio di documenti, il motivo della fuga dei giovani da quel paese, piagato da una dittatura efferata, negata dalle istituzioni e da un governo che intimidisce i suoi cittadini, inclusi quelli espatriati. Ciò diventa occasione anche per sottolineare i legami che ha il nostro paese con la sua ex colonia e toccare un altro tasto dolente della nostra contemporaneità italiana, ossia la rimozione coloniale. Tuttavia non troviamo solo le storie di eritrei, bensì di curdi, sudanesi, somali, egiziani, pakistani, tutti accomunati dalla ricerca di condizioni di vita dignitose. Leogrande apre anche capitoli sul sistema del salvataggio in mare, su come le politiche siano cambiate in pochi anni (da *Mare Nostrum* a *Triton*) e sulle conseguenze che si sono verificate, sulla pelle dei più deboli. Vi sono inoltre pagine, a dimostrazione dello sguardo ampio dell'autore, incentrate sulle crescenti forme di neonazismo, in particolare nel caso greco, nel capitolo dal significativo titolo *Sangue e onore* che

testimonia del climax di atti intimidatori e violenti a danno dei migranti in Grecia per mano di Alba dorata. E poi ancora la rotta balcanica, oggi chiusa, ma che ha visto passare migliaia di persone e che Leogrande racconta attraverso l'esperienza di un minore non accompagnato che ce l'ha fatta ad attraversarla. Un libro duro, *La frontiera*, ma non reso tale da particolari scelte stilistiche o linguistiche, semplicemente duro perché dura è la realtà che fotografa, in cui lo scrittore entra a piene mani, senza l'ambizione di capirla a fondo. Infatti, solo il vivere il viaggio, l'attraversamento della frontiera, può far capire cosa significa davvero.

Un altro testo che vede una autrice nota per aver già lavorato su questi temi, con una particolare predilezione per i giovani lettori, è Erminia Dell'Oro, che nel 2016 ha pubblicato *Il mare davanti* (Piemme) che ritorna sul tema dell'Eritrea, a partire dalla storia di uno di quei giovani che ha tentato, come migliaia di suoi concittadini, la via della fuga per evitare una leva militare che in quel paese dura anni. È interessante come emerge da questo testo che il legame coloniale sia totalmente rimosso, da parte italiana, al punto che il protagonista si stupisce che in Italia del suo paese si sappia così poco (a differenza dell'Eritrea dove il legame italiano e le tracce dello stesso sono ancora presenti nella memoria collettiva). Anche questo romanzo si apre su quell'evento shock, anche se non il solo, che è stato il naufragio del 3 ottobre 2013. Un ulteriore elemento in comune con il testo di Leogrande sta nella manifesta consapevolezza di chi si accinge a partire circa l'incertezza dell'esito, che potrebbe includere anche la morte ma che non frena le persone dal tentare il gran salto, come quello dei molti a Patrasso che provano letteralmente a saltare sui camion – come documenta Leogrande – con la consapevolezza di poter finire schiacciati.

Da segnalare poi una raccolta di racconti, in traduzione italiana, che offre uno sguardo differente dai precedenti testi citati, ma che, nella diversità, dimostra ancora una volta come la condizione di chi fugge da contesti di pericolo appaia comunque la medesima. È questo il caso de *I rifugiati* di Viet Thanh Nguyen (Neri Pozza 2017, per la traduzione di Luca Briasco). Una scrittura asciutta, limpida, limata di ogni orpello che sposta l'attenzione all'Asia, in particolare sul Vietnam da cui sono partiti in migliaia in direzione statunitense a causa della guerra e delle epurazioni. Colpisce come nel primo racconto, *Donne dagli occhi neri*, vi siano riferimenti a un viaggio per mare che potrebbe, senza alcuna forzatura, essere raccontato ancora oggi. E poi in molti passaggi del volume, a partire ancora dal primo racconto, vi sono riflessioni sul senso di appartenenza, sulla identità di persone che, sebbene cresciute in un territorio altro rispetto a quello dei padri, vivono ancora una condizione di sospensione: “La mia adolescenza americana era piena di racconti terribili come quello, ognuno dei quali dimostrava chiaramente ciò che mia madre affermava di continuo: che questa non era casa nostra. In un paese dove i beni di proprietà sono l'unica cosa che contasse, non avevamo niente che ci appartenesse, a parte le storie” (p. 15). Ciò che colpisce di questo testo è infatti la sensazione di sentirsi “fuori posto” che molti dei personaggi vivono, anche a distanza di moltissimi anni dal viaggio migratorio. Ciò appare evidente nel racconto *Se mi volessi*, dove il passato riaffiora nell'anziano professore protagonista, che colpito da una malattia senile perde la memoria del presente facendo tornare in superficie tracce di quel passato. Altrettanto interessante la prospettiva presente ne *Gli americani*, in cui una gio-

vane figlia di un ex militare americano e una donna giapponese si trasferisce in Vietnam dove i genitori vanno a trovarla, con grande disapprovazione del padre che non tollera che la figlia possa sentirsi a casa in un luogo come quello. Alla richiesta dei genitori di volerla a casa, si sentono rispondere: “Ma io sono già a casa, mamma. Vi sembrerà strano, e non so come spiegarvelo, ma sento che è qui che devo stare. Sono vietnamita nell’anima” (p.141). E dunque l’identità rappresenta uno dei grandi temi sviscerati con grande eleganza e tatto da questo scrittore, a partire da dettagli minimi, stralci di dialoghi, oggetti di uso quotidiano. Le storie risultano effettivamente ciò che a molti dei protagonisti resta, dopo tutto.

Vi sono poi altri romanzi che raccontano, accanto o per voce di un autore o giornalista italiano, storie di vita e, dunque, di viaggi. In tali casi la ricerca formale cede il passo alla volontà di far emergere la volontà testimoniale di chi ce l’ha fatta non solo ad arrivare, ma anche a raccontare quello che per molti (come emergeva da alcune pagine di Leogrande) risulta per sempre inenarrabile: potremmo dunque citare *Stanotte guardiamo le stelle* di Alì Ehsani e Francesco Casolo (Feltrinelli 2016) che apre una finestra sull’Afghanistan a partire dal viaggio di quel ragazzino che oggi, oramai uomo, può raccontarlo, Alì appunto, ma anche *Dall’inferno si ritorna* di Christiana Ruggeri (Giunti, 2015) che riapre la drammatica vicenda ruan-dese (senza risparmiare nulla al lettore, in tal senso), a partire dalla storia di quella che ai tempi del conflitto era una bambina, Bibi. Si tratta di opere che si caratterizzano per il forte valore testimoniale, talvolta con qualche rischio di retorica, ma che perlomeno riaccendono i riflettori su angoli di mondo usciti oramai dall’alveo della cronaca ma che lasciano ferite profonde in chi le ha vissute.

Bibliografia

- Dell’Oro Erminia, *Il mare davanti*, Piemme, 2016.
Ehsani Alì, *Stanotte guardiamo le stelle*, Feltrinelli 2016.
Leogrande Alessandro, *La frontiera*, Feltrinelli, 2015.
Nguyen Viet Thanh, *I rifugiati*, Neri Pozza 2017.
Ruggeri Christiana, *Dall’inferno si ritorna*, Giunti, 2015.

Rada Iveković, *Les citoyens manquants*, Al Dante, Marsiglia 2015, pp. 304.

Chi sono le cittadine e i cittadini “mancati” di Rada Iveković? Sono gli europei che non diventeranno mai europei, tutte quelle migranti e quei migranti che si dirigono verso l’Europa e muoiono alle frontiere, ma anche coloro che, vivendo in Europa, sono relegate e relegati ai margini della società, nelle periferie, nei non-luoghi, segregate/i spesso in quartieri ove l’integrazione risulta difficile se non impossibile. Il volume *Les citoyens manquants* della filosofa e femminista di Zagabria fa riflettere sulle nostre realtà europee, sulla sordità e la cecità che caratterizza la nostra società, che non sente e non vede – o, meglio, non vuole sentire e non vuole vedere – ciò che accade ai suoi confini, dove per confini intendiamo sia i margini geografici dell’Europa, sia i margini delle nostre città.

L’analisi di Rada Iveković inizia dalle periferie francesi, luogo dove si sono prodotte e continuano a prodursi violenze, causate da una molteplicità di cause, incluso la politica della città, i trasporti accidentati, la segregazione urbana, l’architettura povera e a utilizzo delle masse povere, la separazione educativa, il razzismo, la concentrazione della miseria, per abbracciare poi l’Europa e il mondo.

L’autrice accompagna il lettore in un viaggio che è storico, filosofico, semantico e politico, intessuto di questioni di genere e di lotta alla discriminazione. Di grande spessore è il capitolo sulla “frattura sociale e la politica dei sessi”, nel quale la filosofa descrive il corpo delle donne come una questione simbolica, “un luogo di negoziazione” del territorio nazionale, del potere, “e ciò tanto per lo Stato quanto per i movimenti identitari” (p. 63). L’autrice si riferisce al feuilleton sul velo islamico, ma il punto è più generale, come osserva l’autrice: “la violenza fisica generalizzata, il femminicidio, le morti di Ciudad Juarez o altrove, gli stupri” (p. 63).

Rada Iveković dimostra come la società francese – le società europee potremmo dire in generale – è attraversata da una frattura secondo il sesso e il genere. Le culture d’origine sono spesso menzionate, attaccate e biasimate per dei comportamenti discriminatori che si producono negli Stati di accoglienza delle donne migranti. Rada Iveković tuttavia sprona ad una lettura più attenta dei fenomeni. Il significato del velo indossato nel paese d’origine non corrisponde al significato del velo, ad esempio, indossato dalle ragazze islamiche in Francia. Il contesto francese è completamente distaccato da quello della sua origine, “origine inventata d’altronde, come inventate sono tutte le origini”. Ivekovic si sofferma a lungo sulla struttura patriarcale della società francese, sul patriarcato “omnipresente sul piano sociale”, benché pubblicamente condannato (p. 66). In questi passaggi si avverte tutta la forza del pensiero della Ivekovic. Lo Stato “maschile” nella concezione femminista ha così risposto alle rivolte nelle *banlieues* focalizzandosi solo sui giovani (uomini) senza aprire una negoziazione quanto alla parità di genere. Il pensiero della Ivekovic continua nell’altro capitolo cardine del libro, “i movimenti delle donne, e altri”, là dove l’autrice sottolinea come le fratture tra i sessi e i generi non appartengono a questa o quella comunità, ma attraversano tutta la popolazione francese (p. 76). Un passaggio ci pare significativo:

Proibire il velo alle ragazze, o imporlo: le due azioni, e soprattutto le due insieme quando fanno sistema – ed è questo il caso – significa che le interessate non sarebbero in grado di prendere delle decisioni autonome su ciò che le riguarda [...] Entrambe segnalano, benché in modo diverso, la subordinazione delle ragazze, ed eludono gli altri aspetti della questione ponendo la società (che si presume laica) contro la comunità (che si presume religiosa).

E aggiunge:

È illusorio pretendere di abolire una discriminazione (quella subita, si dice solo nelle periferie, dalle ragazze che chiedono di essere protette dai loro uomini da parte dello Stato, e infine, grazie a quest'ultimo, riconosciute come civilizzate) attraverso l'introduzione di un'altra discriminazione (l'esclusione delle ragazze con il velo dall'insegnamento) (p. 77).

La comparazione che fornisce l'autrice nel capitolo "La cohésion nationale par le signifiant vide du sexe" tra esperienza indiana, dell'ex Jugoslava e francese, società attraversate da fratture più o meno violente, è forte e, solo all'inizio, spaesante: quale è il legame, *mutatis mutandis*, tra la partizione dell'India nel 1947, il conflitto nell'ex Jugoslavia degli anni Novanta, il dibattito sul velo in Francia e la violenza nelle *banlieues* dei nostri giorni? Il comune denominatore è ciò che la filosofa definisce "la territorializzazione della nazione attraverso e nel corpo delle donne" (p. 88). In altri termini, le comunità rappresentate dai loro uomini definiscono i limiti della nazione (religiosa o laica), sia legiferando sulle donne (in tempo di pace, come in Francia), sia inscrivendo le frontiere tra le nazioni direttamente (in tempo di guerra) sui corpi delle donne, ad esempio mediante gli stupri. Sono le donne le figure "estrane/straniere" di Rada Iveković, mai pienamente cittadine (p. 91).

L'autrice prosegue nel dibattito tracciando le criticità della decolonizzazione, delle vicende algerine che tanto hanno segnato la Francia, della Spagna caratterizzata dal femminismo di Stato dell'epoca Zapatero, alla ricerca di esempi, di fratture, di riforme, per approdare ad un nuovo progetto di società delineato in uno dei capitoli conclusivi. È qui che la filosofa è più dura nei confronti della Francia. "Le roi" o, meglio, la repubblica, è nudo/a. L'autrice suggerisce un progetto di società che consiste in una decolonizzazione della stessa Francia, "depurata" dei valori colonialisti e razzisti (p. 205), foriera di un nuovo patto sociale capace di fondare una nuova solidarietà sociale ed economica. Dalla Francia all'Europa il passo è breve. Anche quest'ultima deve "decolonizzarsi del proprio passato coloniale". Deve arrivare ad integrare nella sua storia, secondo la filosofa, cinque avvenimenti fondamentali: la storia coloniale, la creazione di Israele mediante nuova colonizzazione e il conflitto con la Palestina che ne risulta, la fine della guerra fredda e della divisione dell'Europa, la necessità di integrare le donne, infine il rovesciamento dei luoghi a causa dei nuovi rapporti sud-sud e alle migrazioni di massa (p. 208).

Il libro si chiude con un capitolo sulle migrazioni, una "catastrofe umanitaria", frutto – ci dice la filosofa – della chiusura dell'Europa. Per rispondere a queste emergenze, anche il concetto di cittadinanza, così come è stato concepito giuridicamente, legato alla nazione, è restrittivo. La cittadinanza europea è per vocazione transnazionale e Rada Iveković suggerisce che lo dovrebbe essere anche nei confronti dei migranti, "i nostri cittadini e le nostre cittadine mancati/e". Il limite è ancora lo Stato, che scoraggia una cittadinanza femminile, così come quella dei gruppi più sfavoriti.

Il futuro, per l'autrice, è nella costruzione congiunta da parte di cittadini e immigrati di condivisione e di un progetto di bene comune. Rada Iveković parla di "migrazione verso la metamorfosi", la migrazione in quanto metamorfosi (p. 235). Significa costruire il sé e la propria identità, è desiderio di rinascita, di divenire un(') altro / altra.

Con grande sensibilità, la filosofa chiude la sua opera con una riflessione, intitolata "nazione e sessi, ancora". Un ancora che suona come una necessità di scuotere le coscienze. Le sue parole risuonano decise e fanno rivivere e collegare tra loro episodi di violenza contro le donne. "La caccia alle donne", che richiama un retaggio antico, è aperta. Aperta tra le mura domestiche, aperta in Messico a Ciudad Juarez, aperta nell'Africa soggiogata da Boko Haram, nella Siria alla mercé dell'Isis, aperta là dove il crimine organizzato è padrone, aperta anche nelle società europee dove fioriscono forze conservatrici contro la parità di genere. Le donne come valore di scambio. Sono loro, dopo tutto, nelle periferie come nelle rotte migranti, nelle case come nelle strade delle nostre apparentemente ricche città, le "cittoyennes manquantes" di Rada Iveković.

Sara De Vido

Marija Gimbutas: oltre l'archeologia. Un nuovo approccio allo studio della preistoria e la scoperta di una civiltà europea alternativa a cura di Maria Grazia Pelaia¹

Fondatrice di una nuova disciplina, l'archeomitologia, e scopritrice di un'antica civiltà caratterizzata da un paradigma alternativo al nostro, probabilmente la sua opera va oggi letta oltre la categoria di interdisciplinarietà.

Gimbutas ha presentato una nuova tesi originale in campo archeologico riguardante l'età neolitica europea (7000-3500 a.C.): la civiltà patriarcale, cioè gerarchica, belligerante e androcentrica, non è l'unica ad essersi diffusa sul nostro pianeta a partire dall'Età del Bronzo. In tempi molto più antichi, nel Neolitico europeo, un'altra civiltà pacifica ed egualitaria, organizzata intorno al sacro identificato con la Natura e con il femminile, matricentrica e matrilocale, si è insediata nell'intero continente europeo parallelamente all'espansione dell'agricoltura (da sud-est a partire dall'Anatolia attraversando i Balcani, e poi lungo il Mediterraneo e fino alle estreme propaggini occidentali, fino alla penisola iberica e alle isole britanniche).

Gimbutas definisce questo modello matriarcale, in quanto alternativo al successivo modello patriarcale in cui tuttora viviamo, ma a scanso di equivoci (cioè il pregiudizio diffuso che nel matriarcato il dominio maschile viene sostituito da quello femminile) ha preferito coniare il termine *matristico*, per sottolineare la centralità del principio materno in una società egualitaria senza gerarchie di genere, o di altro tipo. Come sinonimo propone anche il termine coniato da Riane Eisler, *gilanico* (neologismo in cui si uniscono *gyne* e *andros*, i suffissi che esprimono il femminile e il maschile nel greco antico uniti dalla *l* di *link* o del greco *lyein*, fondere, o *lyo*, liberare) (Gimbutas 2013, cap. 9 – *Struttura sociale*, p. 118).²

¹ Mariagrazia Pelaia ha curato e tradotto: Marija Gimbutas, *Le dee e gli dei dell'Antica Europa* [1974, 1982], Stampa Alternativa, Viterbo 2016; Marija Gimbutas, *La civiltà della Dea. Il mondo dell'antica Europa* [1991], Stampa Alternativa, Viterbo 2012 (vol. 1) e 2013 (vol. 2). Inoltre ha tradotto l'articolo di Ernestine Elster, consuntivo delle opere e dell'eredità intellettuale di Marija Gimbutas: *Le nuove scoperte dell'archeologia neolitica*, in "Prometeo", n. 121, 2013. Altri suoi scritti sul tema: *Marija Gimbutas. L'antica Europa della Dea*, "Leggendaria", n. 115, gennaio 2016, pp. 51-54; *TerrAntica*, rubrica *Itinerari*, «Prometeo», n° 133, 2016; *La fatica di essere geni e donne: intervista a Zivile Gimbutas* – presentata al convegno "Marija Gimbutas-Vent'anni di studi sulla Dea" (Roma 9-10 maggio 2014); *La parola creativa e la Dea dell'antica Europa di Marija Gimbutas*, saggio pubblicato online in "Simplegadi" (Università di Udine), <http://all.uniud.it/simplegadi/?p=842>, 2013; *La civiltà Cucuteni-Trypillia. Una grande civiltà dell'antica Europa in esposizione a Roma*, rubrica *Opere e giorni*, "Prometeo", n. 105, 2009.

² Nata in Lituania nel 1921, dopo l'occupazione sovietica si trasferisce in Germania e poi nel 1949 come rifugiata negli Stati Uniti dove, alla Harvard University, si specializza nell'archeologia dell'Europa orientale, mettendo a disposizione dei colleghi testi e materiali altrimenti illeggibili. Nel 1963 le viene offerta la cattedra di Archeologia europea all'Università di California, che occupa fino al 1989. Dirige campagne di scavo nei Balcani e in Italia meridionale in siti dell'età neolitica. I suoi ultimi tre libri sono quelli che hanno suscitato maggiori reazioni in ambito accademico e culturale a livello mondiale: *The Goddesses and Gods of Old Europe* (1974, 1982; tr. it.: *Le dee e gli dei dell'Antica Europa*, Stampa Alternativa, Viterbo 2016), *The Language of the Goddess* (1989; tr. it.: *Il linguaggio della Dea*, Longanesi, Milano) e *The Civilization of the Goddess* (1991; tr. it.: *La civiltà*

Queste tesi culturalmente dirompenti sono state rimosse oppure ritenute superate dal mondo accademico nonostante siano basate su un lavoro di ricerca più che trentennale in importanti istituzioni universitarie americane (Harvard, UCLA), dove ha raggiunto posizioni autorevoli nella disciplina dell'archeologia europea (età del Bronzo, calcolitico, Neolitico dell'Europa orientale), precedute dagli anni della formazione europea (gli studi universitari di archeologia ed etnologia in Lituania e il dottorato in archeologia in Germania), in cui si è specializzata sulle origini dei culti funerari lituani e baltici³. Il mondo accademico, e in particolare gli indoeuropeisti, hanno ritenuta valida una parte della sua tesi, quella riguardante le invasioni Kurgan dalle steppe russe meridionali identificati come protoindoeuropei (vedi Elster 2013).

Secondo Elster, Gimbutas “[...] è l'archeologa che ha definito il programma di ricerche in Occidente sulla questione dell'origine e degli spostamenti dei parlanti del protoindoeuropeo. Ha sintetizzato l'abbondante database dei suoi scavi grazie a una prodigiosa conoscenza dell'archeologia neolitica e calcolitica dell'Europa orientale, dei Balcani e della Grecia, e ha definito la regione 'antica Europa', dotata di una religione, un'economia e un'organizzazione sociale che si sono conservate intatte per oltre tre millenni. Ha presentato un'analisi del sistema di credenze e dell'organizzazione dell'antica Europa matrifocale, pacifica e impostata intorno a un pantheon di divinità femminili e maschili che presiedono alla fertilità e alla rigenerazione. Questo è più che proporre un programma di ricerca: costringe la disciplina a considerare seriamente una categoria di manufatti che fino ad allora erano stati ritenuti parte di un 'culto' e quindi non interpretabili finché la cultura popolare ha iniziato a celebrare le scoperte di Gimbutas. Gli archeologi alla fine hanno reagito a questo, sulle prime in modo infastidito (Fagan, Talalay, Conkey e Tringham), ma più recentemente (e nel momento in cui scrivo [2007, ndt] sono trascorsi più di dieci anni dalla morte di Marija Gimbutas) con importanti opere di estremo interesse (Hutton) che propongono approcci diversi allo studio (Chapman, Le-

della Dea - voll. 1 e 2, Stampa Alternativa, Viterbo 2012 e 2013). Con le sue intense ricerche sul significato sociale e simbolico delle antiche culture neolitiche ha ampliato in senso interdisciplinare il consueto approccio accademico fondando una nuova disciplina: l'archeomitologia. Muore a Los Angeles nel 1994. Una biografia scientifica e un bilancio del suo contributo all'archeologia e agli studi indoeuropei si trovano in Elster 2007. Il contributo si trova anche in italiano, in un adattamento abbreviato (Elster 2013). L'edizione originale contiene una bibliografia più estesa dei contenuti critici dedicati alla studiosa. La bibliografia completa delle sue opere si trova in Marler 1997, pp. 609-625. In italiano di recente è uscita una monografia (una tesi pubblicata con il contributo dell'Università degli studi di Milano che compendia diffusamente le opere già disponibili in italiano e fornisce un breve sunto anche di opere in inglese non tradotte; solo un cenno alle opere giovanili in lituano, praticamente inaccessibili data la rarità della lingua), corredata da “Abbreviazioni bibliografiche” (oltre ad autore e titolo viene segnalata solo la città di edizione, mancano i nomi delle case editrici e spesso anche quelli di curatori e traduttori): Anna Riboldi, *Al cuore dell'Europa. Una rilettura dell'opera di M. Gimbutas*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2016. Un manuale molto volenteroso qualificabile come segnale di riapertura dell'accademia archeologica italiana nei confronti della studiosa.

³ Alcune sparse note e considerazioni sull'opera e la sua ricezione si trovano in Gimbutas 2012, nella mia *Nota all'edizione italiana*, pp. 275-9. Vedi in particolare il cenno all'indagine di Charlene Spretak, che ha una propria teoria sulla cancellazione sistematica dei suoi contributi e sulla perdita di autorevolezza presso le attuali generazioni di archeologi.

sure) e interpretazione dei ruoli del complesso di statuette dell'antica Europa" (Elster 2013, p. 57).

È incredibile che tutto questo sia opera di una donna esule europea, di una patriota lituana che ha abbandonato il suo paese invaso dai sovietici (dopo una breve parentesi di libertà seguita all'occupazione polacca) e per sua stessa ammissione ha lavorato nel più completo isolamento attorniata da un generale disinteresse, fino a che verso la fine dei suoi giorni e ormai malata è arrivata l'acclamazione del movimento femminista. Il mondo accademico ha reagito male a questo avvicinamento, identificando in Gimbutas una sua teorica e sostenitrice, cosa che mai è stata (in un'intervista a Marler che le pone esplicitamente la questione risponde di sentirsi esclusivamente una scienziata e una ricercatrice, sottolineando la sua condizione solitaria (Marler 1997, p. 20).

Un nuovo approccio interdisciplinare: l'archeomitologia

Le tesi rivoluzionarie di Gimbutas si accompagnano a importanti innovazioni procedurali. Accanto alle più nuove metodologie scientifiche di ricerca sul campo per la raccolta dei dati e del materiale da analizzare (è stata fra le prime archeologhe a impiegare la datazione al radiocarbonio con correzione dendrocronologica e ha dato forte rilevanza al contesto di ritrovamento dei reperti), Gimbutas ha applicato nel suo lavoro archeologico un nuovo approccio interpretativo che si avvale anche dei saperi umanistici, fra cui gli studi religiosi, mitologici ed etno-antropologici sul folklore europeo.

Scrive in *La civiltà della Dea*: "L'approccio interdisciplinare, che è il modo in cui ho scelto di lavorare, ha aperto un nuovo campo della conoscenza che definisco Archeomitologia. Una grande quantità di informazione si può trovare non soltanto nelle religioni e nelle mitologie dell'antica Grecia e dell'antica Roma, ma anche nelle mitologie e nel folklore basco, irlandese antico, gallese, gallico, norreno, tedesco, lituano, lettone e slavo (nelle varie tradizioni). È notevole che sotto gli strati sedimentati delle influenze cristiane e indoeuropee siano ancora abbondantemente preservati molti elementi dello strato dell'antica Europa" (Gimbutas 2013, p. 138).

Nella *Prefazione* all'opera l'interdisciplinarietà viene esplicitamente menzionata in riferimento allo studio della transizione dall'ecopacifismo dell'Antica Europa alla belligeranza indoeuropea, secondo la sua ipotesi portata da popolazioni nomadi in successive fasi di invasione. "Come confermato da ricerche interdisciplinari (in cui convergono dati archeologici, linguistica, mitologia e primi documenti storici) questa transizione coincide con l'indoeuropeizzazione del continente europeo" (Gimbutas 2012, p. 7). La transizione fra due civiltà completamente diverse, con valori opposti.

L'argomento ripropone la sua urgenza quando l'archeologia viene in contatto con un tema tabù, cioè quello della spiritualità, che in assenza di fonti scritte viene considerato intrattabile dal canone accademico prevalente. Secondo la Gimbutas "[...] vita secolare e sacra in quell'epoca erano una sola cosa inscindibile. Ignorando gli aspetti religiosi perdiamo di vista la totalità di questa cultura. Gli archeologi non potranno restare per sempre scienziati legati al dato quantitativo, trascurando l'approccio multidisciplinare. La collaborazione di varie discipline – archeologia,

mitologia, linguistica e storiografia – offre la possibilità di calarsi sia nella realtà spirituale che in quella materiale delle culture preistoriche. Infatti struttura sociale e religiosa in età neolitica si intrecciano, essendo un riflesso dell'altra" (Gimbutas 2012, p. 10).

Questa nuova metodologia non a caso riscopre una cultura che è interdisciplinare (o forse addirittura transdisciplinare come vedremo più avanti) fin nella stessa concezione del divino: una Grande Dea del *continuum* identificata con la Natura e i cicli cosmici che al tempo stesso dà e toglie la vita, cioè un incessante processo di vita-morte-rinascita in cui si onora sia la Dea datrice di vita (nascita e rigenerazione) che quella portatrice di morte. Il processo è uno solo anche se le sue energie creative e distruttrici si muovono tra terra e cielo, mediate dalle acque (che possono essere inferiori e superiori).

Gimbutas è consapevole di aprire un nuovo indirizzo di ricerca, come le richiede lo stesso materiale che si presenta alla sua interpretazione, per il quale le categorie e i limiti imposti dagli studi tradizionali si rivelano insufficienti. "Nella riflessione archeologica standard manca un approccio interdisciplinare, mentre invece l'impollinazione reciproca fra discipline diverse ha la potenzialità di illuminare ulteriormente ed espandere la nostra comprensione del passato" (Gimbutas 2013, p. 138).

Non a caso nell'Antica Europa abbiamo anche una Dea Ape. Nel volume *Le Dee e gli Dei dell'Antica Europa* (Gimbutas 2016) possiamo leggere un esempio di questo percorso interdisciplinare per ricostruire la sua simbologia. Si parte dall'antica credenza che le api siano nate da un toro, attestata da fonti più tarde dell'antichità (Antigono di Cariste, 250 a.C.; Ovidio, *Fasti*; Virgilio, *IV Georgica*; Porfirio) che testimoniano l'associazione fra l'ape che nasce dalla carcassa del toro e l'identificazione di Artemide con l'ape; inoltre anche il toro appartiene alla luna. Quindi ne emerge l'idea di una "continua rigenerazione" e di "vita nella morte". Il motivo della Dea Ape è particolarmente presente nell'arte cretese, che secondo Marija Gimbutas è l'ultima testimonianza culturale dell'Antica Europa, di ciò che resta dopo la grande invasione protoindoeuropea (o Kurgan, secondo la sua terminologia). Dunque si uniscono in questa ricostruzione diverse discipline: la storia del folklore, la mitologia, i testi classici, gli studi specialistici della cultura cretese e anche la linguistica. Insieme a queste, anche la capacità immaginativa e deduttiva della studiosa contribuisce con le giuste domande da porsi, per esempio: "Perché l'ape è stata scelta come simbolo di rigenerazione?" (*ivi*, p. 189). Forse perché ha corna simili a quelle taurine, a forma di crescente lunare... Colpiscono per il loro stile di vita collettivistico a guida femminile, le loro abitudini di ronzare e sciamare della nuova generazione e produrre un alimento reputato degno degli dei... E con questa consapevolezza Gimbutas rivede le attribuzioni di reperti molto più antichi.

Inoltre come osserva giustamente Marler l'approccio interdisciplinare garantisce un meccanismo correttivo: "se un'interpretazione basata su una o più discipline non sta in piedi in base alle scoperte di un'altra, l'interpretazione iniziale va rivista" (in Marler 2003, mia traduzione).

Joan Marler e l'Institute of Archaeomythology

Joan Marler è la più solerte testimone e instancabile prosecutrice della ricerca di Marija Gimbutas, fondatrice e direttrice dell'Institute of Archaeomythology. Comincia la sua collaborazione come curatrice dell'ultimo libro della studiosa, *La civiltà della Dea* (2012, 2013), e poi dopo la sua morte prende in consegna l'archivio diventando rappresentante della sua eredità culturale⁴.

From the Realm of the Ancestors. An Anthology in Honor of Marija Gimbutas (Marler 1997) è l'ampia raccolta di saggi da lei curata e dedicata alla memoria della studiosa. Un imponente volume di oltre 700 pagine, un vero e proprio "omaggio interdisciplinare" che include memorie, studi e contributi di vario genere (anche poetici). A questo saggio si aggiunge una ricca messe articoli e interventi a conferenze e convegni. Joan Marler in questi anni oltre a offrire una testimonianza e a custodire un archivio si è impegnata con una attiva prosecuzione della metodologia innovativa interdisciplinare archeomitologica, mediante la fondazione dell'Institute of Archaeomythology, la pubblicazione di un sito (<www.archaeomythology.org>) e di una rivista online ("The Journal of Archaeomythology"), l'insegnamento della materia presso il California Institute of Integral Studies.

L'istituto "promuove soprattutto l'aspetto interdisciplinare che rappresenta la novità del metodo archeologico di Marija Gimbutas e attualmente le ricerche focalizzate nell'area accademica balcanica puntano soprattutto verso il riconoscimento dell'esistenza di una scrittura neolitica europea, precedente quella sumero-babilonese finora reputata la più antica, così come ipotizzato da Gimbutas che ha iniziato a raccoglierne le lettere-simbolo, seguita da Shan M.M. Winn, che ha completato l'inventario dei segni base (*Pre-Writing in Southeastern Europe*, 1973)" (dalla mia *Nota all'edizione italiana*, in Gimbutas 2012, p. 276).

L'istituto ha promosso l'organizzazione di importanti convegni internazionali di cui conservano memoria magnifici cataloghi: *Prehistoric Roots of Romanian and Southeast European Traditions* vol. 1 a cura di Adrian Porucic (2010), *Signs of Civilization: Neolithic Symbol System of South East Europe*, a cura di Joan Marler e Miriam Robbins Dexter, *The Danube Script. Neo-Eneolithic Writing in Southeastern Europe*, a cura di Joan Marler. E altri ancora.

Marler e Haarman hanno pubblicato alcuni interventi congiunti sull'*Old European script* ipotizzato da Gimbutas, nell'ambito dell'attività dell'Archaeomythology Institute. Essi sostengono che solo studi interdisciplinari potranno accreditare l'ipotesi della nascita della scrittura in età neolitica, qualche migliaio di anni prima delle tavolette cuneiformi sumere e babilonesi e dei papiri egizi.

Ancora nella mia *Nota all'edizione italiana* in Gimbutas 2012 leggiamo: "[...] Marler insieme a Harald Harmann, linguista specializzato nelle ricerche sull'Old

⁴ Documenti e opere della Gimbutas si trovano presso gli Opus Archives, nel Pacifica Graduate Institute a Santa Barbara, California. La biblioteca personale della studiosa è custodita all'Opus insieme a quella di Joseph Campbell, The Campbell and Gimbutas Library <http://www.opusarchives.org/marija-gimbutas-collection/>

European Script, propone l'interdisciplinarietà come metodo di convalida delle nuove scoperte e ipotesi formulate da Marija Gimbutas che modificano la nostra visione delle radici della civiltà. Anche questa ricerca è impantanata nel pregiudizio degli studiosi dell'antichità accecati dal paradigma dell'inizio babilonese-egizio della civiltà, che non vedono questa possibilità nemmeno davanti all'evidenza della datazione al radiocarbonio (il celebre caso delle tavolette di Tartaria). Gli studiosi che intendono modificare il paradigma puntano quindi sull'interdisciplinarietà, e cioè sostanzialmente un cambiamento di punto di vista. [...] 'Non ci si può aspettare un progresso nella scienza, e nella storia della scrittura in particolare, se si aderisce alla descrizione di quanto è già noto e accettato dall'establishment accademico. Il consenso non è una chiave che apre prospettive rivoluzionarie nel mondo scientifico. Il progresso è determinato da un'esplorazione di nuovi orizzonti che provoca discussioni su temi controversi, e non un'onda di silenzio che avvolge le questioni sul tappeto non ancora risolte' ” (p. 277).

Si dovrebbe rivedere il concetto di interdisciplinarietà, che secondo i più avanzati studi di autori come Basarab Nicolescu (come vedremo più avanti) non riesce a portare a un cambiamento di paradigma, ma solo ad approfondire meglio un tema restando entro i confini della disciplina che se ne avvale.

A mio avviso l'Institute of Archaeomythology dovrebbe aprire un dibattito su questo tema, il contributo interdisciplinare degli archeologi balcanici e delle studiose americane che hanno riscoperto la spiritualità della Dea, per quanto volenterosi, aperti e pronti a cambiare punto di vista non è forse sufficiente. Da diversi anni infatti l'istituto sembra in pausa riflessiva, l'ultimo convegno si è svolto nel 2011 (l'ultimo convegno si è tenuto a Sibiu/Hermannstadt in Romania presso il Brukenthal National Museum a fine ottobre 2017: *The image of Divinity in Neolithic and Eneolithic. Ways of Communication*) e la rivista è ferma con le pubblicazioni allo stesso anno, ma dovrebbe riprendere presto con un nuovo numero monografico.

Archeologia e mito, una questione complessa

Come osserva giustamente Marler (2001, p. 109), la formazione della civiltà occidentale riposa sulla complessa vicenda dell'Antica Europa, la "base culturale indigena" scoperta da Gimbutas, ancora totalmente nuova o del tutto sconosciuta per gli studiosi della storia della civiltà europea. I saperi da mettere in campo sono davvero tanti. Di primaria importanza sarebbe l'elaborazione di una chiara metodologia di fondo per tentare un'impresa così vasta e determinante per il futuro della nostra civiltà. Di tale complessità Gimbutas era consapevole e auspicava la verifica e l'ampliamento delle sue ricerche in una più vasta comunità di studiosi.

Martino Doni in *Ta arkhāia, tempora ignota. Per un'epistemologia dell'archeologia*, saggio introduttivo alla traduzione italiana di *Le Dee viventi* (Gimbutas 2005), parla di irruzione del mito tramite lo studio dell'antichità e quindi di tempi ignoti, compiuta da voce femminile in cui si fanno naturalmente strada la verità e il senso, superando l'"argomentazione sistematica paranoide" degli uomini bisognosi di potere e affermazione. Per Doni Europa Antica è sinonimo di *Ta arkhāia*, l'antichità. La verità che a fatica magmaticamente emerge è l'ambivalenza

di tutto ciò che ha luogo nella natura, l'impossibilità per gli uomini di controllarla e sottometterla.

L'archeologia "smette i panni della pratica compilatoria e si fa promotrice di una 'profezia scientifica', analoga a quella evocata da Benjamin lettore di Bachofen" (cit., p. 17; vedi anche Bachofen 1988; 2016, pp. XX-XXI⁵) e si passa a un'impostazione eco-logica della ricerca, in cui il materiale non prescinde da emozioni e contesto, per cui ricercatrice e narratrice si fondono in un'unica *persona* (che come vedremo più avanti è il risultato dell'applicazione di un approccio transdisciplinare) e questa impostazione non va confusa con l'ecologia come sinonimo di tutela ambientale ma come nuova costruzione dell'*oikos*. "Ecologia è dunque transdisciplinarietà e libertà nei confronti di vincoli troppo spesso dogmatici, riproposizione del valore della domanda di contro all'insignificanza della comunicazione standardizzata" (cit., p. 18). Che siano "gli *arkhaia* stessi a parlare, le pietre, le statuette, i simboli" [...] "affinché si possa pensare un'origine o tante origini, una storia o tante storie" (ibidem).

Ecco quindi un autore che cita il termine fin qui solo accennato: transdisciplinarietà, superamento del dogma, ampliamento delle dimensioni nel campo dell'indagine, e molto altro ancora.

Una questione così delicata e complessa per forza di cose finora è stata messa da parte in attesa di chi saprà affrontarla accettando delle modifiche sostanziali all'organizzazione del sapere umano che passa attraverso un cambiamento interiore oltre che esteriore.

Archeologia, questione indoeuropea, ipotesi dell'antica scrittura europea: ampliare i punti di vista

Harrod, Elster e altri ancora (per restare fra i suoi colleghi, ma poi potremmo fare anche i nomi di Campbell e Montagu) sostengono che il valore della ricerca di Gimbutas non è superato, anzi non è stata ancora passata al vaglio⁶. Il campo archeologico accademico evidentemente non si è ancora aperto alla metodologia inter- o transdisciplinare, o perlomeno lo fa in modo discontinuo. Infatti come nota Haarmann l'interdisciplinarietà in ambito archeologico è ben accetta con le materie di tipo scientifico, con quelle cosiddette umanistiche (e in queste rientrano mitologia e studi religiosi) ci sono invece ancora delle ritrosie. Archeogenetica e paleobotanica pur arrivate dopo l'archeomitologia di Marija Gimbutas sono ormai in uso corrente nella prassi archeologica (dal *Prelude* in Haarmann e Marler, 2008, mia traduzione).

⁵ Furio Jesi nell'*Introduzione* si sofferma sull'ammirazione di Benjamin per Bachofen, di cui cerca di proporre una lettura progressista suo malgrado: volgendosi al passato con la sua lettura del simbolo che si rivela perlopiù un simbolo funerario e individuando nel terreno della tomba il fondamento del capitalismo, Benjamin ne ricava una critica alla società borghese del presente.

⁶ Campbell ha espressamente dichiarato che avrebbe scritto diversamente il suo *Maschere di Dio* se avesse conosciuto le ricerche di Gimbutas, tuttavia viene utilizzato dalla ricerca accademica in questo limitato impianto.

In altri campi della conoscenza le teorie di Gimbutas risultano acquisite, negli studi indoeuropei, per esempio. Eisler ne ha ricavato un fertile spunto per rileggere l'intera storia dell'umanità applicando le categorie di dominanza e partnership, due paradigmi alternativi che si avvicendano nella storia umana terrestre. Anche gli studi sociologici di Eisler sono interdisciplinari (e probabilmente anche transdisciplinari), si fondano su Gimbutas e sulla teoria del caos. In questo momento ci troviamo secondo la studiosa in un momento estremamente caotico, in cui si può verificare quel cambiamento anche lieve ma determinante che porta al cambio di paradigma. Probabilmente la teoria dell'Antica Europa si candida all'impresa: "Quanto rivelano i ritrovamenti archeologici si adatta in modo straordinario alle nuove idee della scienza sul mutamento imprevedibile, ovvero, come stati da lungo tempo consolidati di equilibrio o semiequilibrio dei sistemi, possano con relativa rapidità mutarsi in uno stato lontano dall'equilibrio o caotico. Ancor più notevole è come questo mutamento radicale della nostra evoluzione corrisponda per certi versi al modello evolutivo non-lineare degli 'equilibrio punteggiati' proposto da Eldredge e Gould, con l'apparizione di 'isolati periferici' in 'punti di biforcazione' critici" (Eisler 1996, p. 104).

Ad ogni modo lo studio dell'ipotesi indoeuropea nella sua interazione con la cultura Kurgan è un altro campo di indagine interdisciplinare che necessita conoscenze profonde di linguistica per poter essere affrontato dagli indoeuropeisti. Come si legge nel paragrafo dedicato a questa problematica da Gimbutas nel saggio *La caduta e la trasformazione dell'Europa antica*: "Scavare nella preistoria usando la linguistica comportava necessariamente una coordinazione della linguistica con le testimonianze fisiche della preistoria, fornite dall'archeologia. Non solo, ma anche la coordinazione con gli studi comparati delle mitologie e dell'archeologia indoeuropee rappresenta un altro tassello indispensabile" (Gimbutas 2010, p. 168). Dumézil è il primo a "indicare come la mitologia rifletta una struttura ideologica" (*ibidem*), e gli studi comparati fra i popoli che si ipotizzano appartenere alla famiglia indoeuropea, cioè India, Roma, Irlanda e Scandinavia evidenziano una "forma specifica di religione e struttura sociale" (*ibidem*). Una società patriarcale e gerarchizzata (sovrani, guerrieri e produttori) che ben si concilia con la "distinta Cultura Kurgan nella Russia meridionale e la sua successiva espansione (con l'aiuto del cavallo) attorno al 4500 a.C." (*ibidem*). "La Cultura kurgan fornisce il nesso tra i dati linguistici, mitologici e archeologici" (*ibidem*).

D'altra parte gli "scavi nella parola" (*ivi*, p. 171) ci consentono oltre che di confermare l'ipotesi Kurgan di Gimbutas (cioè i protoindoeuropei) e anche di riflesso quella dell'Antica Europa (cioè i preindoeuropei, gli autoctoni europei). Infatti "quando lo stesso termine è noto solo nelle lingue indoeuropee meridionali e non in quelle settentrionali od orientali (per es. del gruppo indoiranico), la certezza dell'origine indoeuropea è dubbia" (*ibidem*). Secondo l'ipotesi dell'Antica Europa indoeuropea in questo caso abbiamo una riemersione del substrato. Eliminando dalle nostre lingue europee moderne i termini di origine indoeuropea arriviamo al "retaggio dello strato antico europeo" (*ibidem*). Ecco come la collaborazione fra archeologia e linguistica sostiene una terza disciplina, cioè gli studi indoeuropei, nella ricostruzione del nostro passato.

Francisco Villar, un indoeuropeista che include ampiamente la Gimbutas nella bibliografia del suo saggio, scrive a proposito della collaborazione fra archeologia e linguistica alla base di questo ramo di studi: “L’archeologia fornisce la cronologia, ma è incapace di stabilire l’identità di un popolo. La linguistica stabilisce l’identità, ma ignora la cronologia” (Villar 1997, p. 36). Si dovrebbe arrivare a una sintesi, a un’archeologia linguistica, ma nella migliore delle ipotesi le due discipline collaborano in andamento parallelo.

Un’intervista pubblicata in un contesto non accademico (quando ormai Gimbutas ha acquisito una popolarità che di solito non viene tributata agli esponenti di questa disciplina) ci presenta in modo più chiaro la questione. Rebecca chiede a Marija: “Le sacre scritture della cultura della Dea Madre che tu hai tradotto si sono mai trasformate in vere frasi?” (Brown-McClenNovak 1997, p. 181). Ecco la sua risposta: “[...] Gli studiosi stanno affrontando questo problema e io spero che prima o poi sarà decifrato. Il fatto è che la lingua pre-indoeuropea viene studiata molto poco. [...] Vengono studiati i substrati delle lingue della Grecia e dell’Italia” (Knossos, mela, maiale sono esempi di nomi preindoeuropei, così come diversi semi, alberi, piante, animali). “[...] i linguisti, poco per volta, una parola per volta, scoprono quali sono le parole non indoeuropee [...] Questo è un campo di ricerca che deve essere ulteriormente sviluppato in futuro e io penso di avere una certa influenza in questo campo. La ricerca interdisciplinare è estremamente importante” (*ibidem*). Ed eccoci all’archeomitolgia: “quando non ignori le altre discipline, cominci a vedere molte più cose. È una tale rivelazione... [...]” (*ibidem*). Per alcuni archeologi questa non è scienza. E qui Gimbutas si lascia un po’ andare, ammette che potrebbe anche non trattarsi di scienza, non ha alcuna importanza come si chiami (e viene segnata a questo punto dall’intervistatrice una bella risata).

Notiamo che accanto all’archeologa si intravede la narratrice e anche la traduttrice (una curiosa associazione, ma non poi così tanto: nei primi di anni di gavetta a Harvard la Gimbutas viene spremuta proprio per le sue conoscenze linguistiche: in tibetano la parola per chi esercita il mestiere della traduzione è *tertön*, che vuol dire ‘scopritore di tesori’). “La Gimbutas da ‘scopritrice di tesori’ simbolici è diventata scopritrice di tesori anche reali e forse la sua esperienza di traduttrice le ha suggerito il giusto atteggiamento dialogico per trattare lo strano materiale estratto dai suoi scavi” (Pelaia 2013, p. 154) e secondo sua figlia Zivile per le sue indubbie capacità immaginative avrebbe potuto fare la scrittrice (da una comunicazione personale durante la preparazione di un’intervista su sua madre presentata al convegno commemorativo italiano, Pelaia 2015).

Contributi extraeuropei: un saggio archeomitolgico di archeologia giapponese

È vero che il metodo interdisciplinare di Gimbutas ha avuto una certa influenza, seppure in contesti inaspettati. Esso viene applicato per esempio nello studio di Chung Hae Amana Oh (2011). Troviamo un intero paragrafo dedicato al *Gimbutas’ Approach*. È interessante che in questo testo di archeologia giapponese si prenda a riferimento una fonte occidentale rifiutata a priori e/o ritenuta superata nel suo contesto di origine. Probabilmente questo è indice della maggiore vicinanza di questa

cultura all'approccio olistico, così come si segnala per esempio nelle discipline scientifiche che studiano l'intelligenza animale (Narby, 2010). Secondo questo autore c'è nella cultura giapponese un diverso modo di sentirsi parte della natura che noi non abbiamo o non abbiamo più, che agevola la ricerca sull'intelligenza delle forme di vita vegetali e animali. A noi semplicemente sfugge per pregiudizio culturale, nonostante la "montagna di dati per dimostrare la parentela dell'uomo con le altre specie viventi" (Narby 2010, p. 124) che si è raccolta in Occidente negli ultimi anni, del resto come osserva Narby gli "approcci veramente interdisciplinari sono rari nelle scienze" (p. 106, ma forse come vedremo più avanti intendeva transdisciplinari). I giapponesi non tracciano linee nette fra uomini animali e uomini e Dio come è stile occidentale, quindi per loro è difficile non ammettere l'esistenza di una mente animale.

Ciò che interessa l'archeologo giapponese è un approccio che cerca "la grammatica e la sintassi di una sorta di metalinguaggio che ha trasmessa un'intera costellazione di significati, e rivelano la fondamentale visione del mondo della cultura europea arcaica (preindoeuropea)" (Gimbutas 1990, p. XV, io riporto la versione italiana). L'autore giapponese sintetizza cinque procedimenti tipici della studiosa. Primo, importanza del contesto e dell'associazione, in particolare in connessione con la natura; i simboli non sono mai astratti in senso stretto ma hanno sempre un significato che evidenzia la connessione col mondo naturale. Secondo: importanza della comprensione dei simboli esaminando la loro coerenza interna ("un sistema complesso in cui ogni unità è strettamente connessa con le altre, in quelle che appaiono essere categorie specifiche. Nessun simbolo può essere trattato isolatamente; comprenderne le varie parti porta a comprendere il tutto, e questo, a sua volta, conduce a una maggiore identificazione delle parti": p. XV). Terzo: "*il metodo di Marija Gimbutas è interdisciplinare*" (Chung Hae Amana Oh, 2011, corsivo mio, p. 16), non si può tralasciare nessun aspetto e ciò porta infine all'archeomitologia, di cui l'autore fornisce la classica definizione, sottolineando però che questo termine è solo in apparenza originale, dato che in Giappone molti studiosi hanno usato miti e folklore per analizzare il significato della cultura materiale, a cui si fa riferimento nella parte precedente del libro. Quarto: Gimbutas ha un atteggiamento critico nei confronti delle interpretazioni che non sono supportate da studi approfonditi del background, includendo tutte le fasi del Neolitico nel succedersi delle varie culture. Quinto: continuità con le epoche successive e con quelle precedenti fino al Paleolitico.

L'archeologo giapponese espone con molta onestà intellettuale anche i punti deboli di questo approccio, segnalando il rischio di generalizzare troppo il contesto storico-culturale. Per esempio il cambiamento sociale che interessa tutta l'Europa orientale per circa tre millenni è ricostruito con informazioni raccolte in contesti temporali e spaziali specifici, dunque risente di un'arbitrarietà interpretativa di fondo (cita Tringham e Conkey, 1998).

Mancano anche una chiara descrizione della provenienza contestuale degli oggetti culturali, un approfondimento etnostorico e fonti informative sulle particolari associazioni mitologiche (questo viene segnalato anche da Ernestine Elster, v. sopra), nonché una storia evolutiva che tenga conto delle variazioni nel tempo e nello spazio e dei contesti di ritrovamento. Le interpretazioni difettano in analisi conte-

stuale. Questa debolezza probabilmente scaturisce dall'obiettivo che Gimbutas si è posta: presentare un modello che si opponga alla prospettiva patriarcale e androcentrica della nostra cultura. L'ipotesi di una cultura della Grande Dea europea e l'interpretazione della sua scrittura designata per scopo religioso sarà meglio dimostrabile con una serie di studi mirati riguardanti aree e periodi specifici e delimitati. Dunque le osservazioni critiche dell'archeologo giapponese hanno una finalità costruttiva, diversa dalla chiusura pregiudiziale dei suoi colleghi occidentali che ritengono superato il lavoro interpretativo di Gimbutas, in effetti compiuto su un materiale troppo vasto per le forze e le capacità di un solo individuo. Il suo è un "*pioneering work*", che ha necessità di verifica e assestamento, e lei stessa era consapevole della parzialità del suo lavoro di decifrazione. L'archeologo giapponese segnala gli studi di altri ricercatori ispirati da lei: per esempio Antanaitis e Carter, che rintraccia una cultura matrastica dal periodo Jomon in tutta la storia giapponese.

Ispirazione gimbutasiana di altre opere interdisciplinari

Molti altri ovviamente si sono ispirati a Marija Gimbutas, fra cui una collega americana, Elizabeth Wayland Barber⁷. Questa studiosa ha scoperto grazie alle analisi linguistiche e a un lavoro pratico di riproduzione moderna delle trame antiche che la tessitura è nata molto prima di quanto si pensasse, proprio in età neolitica insieme all'agricoltura. È una professoressa di linguistica e di archeologia a cui la madre ha insegnato a tessere e che ha mutuato l'approccio archeomitologico di Gimbutas come traspare nelle sue ricerche in cui archeologia e storia del folklore si alleano, per esempio quando formula l'ipotesi che i riti connessi alla danza provenissero dagli agricoltori neolitici (Wayland Barber 2013).

La sua ispirazione esce dal campo strettamente archeologico e si diffonde anche negli studi di religione e mitologia.

Mircea Eliade è stato influenzato nella formulazione delle sue tesi sullo sciamanesimo, in un recente saggio leggiamo: "L'elaborazione eliadiana ulteriore del concetto di sciamanesimo e delle sue origini preistoriche posteriore agli anni Sessanta del secolo scorso deve molto alle tesi matriarcali e archeologiche di Marija Gimbutas" (Ambasciano 2014, p. 240). Più avanti l'autore riporta l'opinione del pensiero di Gimbutas come *wishful thinking* e riporta varie stroncature, come quella di Eugen Ciurtin che considera una debolezza il riferimento folklorico e cioè gli usi di società senza scrittura registrati nell'Ottocento e quindi sotto l'influsso del Romanticismo. Cioè quello che è il punto di forza della metodologia gimbutasiana secondo altri punti di vista...

Altri studiosi di religione si avvalgono della collaborazione di Gimbutas in opere di notevole respiro come quelle di Julien Ries (*L'uomo indoeuropeo e il sacro*, 1991, in dieci volumi; *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, eccetera) con

⁷ Gimbutas cita il suo saggio: *Archaeolinguistics and the Borrowing of Old European Technology* ("Journal of Indo-European Studies", 17, 1989, pp. 239-250) in uno degli articoli inseriti nella raccolta *Kurgan* (Gimbutas 2010, p. 171).

testi riguardanti il pantheon dell'Europa arcaica e baltica. Curioso il saggio pubblicato in un'opera a quattro voci: *La religione della dea nell'Europa preistorica*⁸.

Anche in Italia le ricerche di Gimbutas hanno echi interdisciplinari⁹.

Il linguista Alinei e il poeta-filologo Benozzo contrappongono all'ipotesi Kurgan da loro definita invasionista un'origine molto più antica degli indoeuropei, in età paleolitica con provenienza africana (ipotesi continuista) (Alinei e Benozzo 2006). Ma Gimbutas non aveva parlato di invasione unica stile *Blitzkrieg* e piuttosto descrive il cambiamento segnalato dalle stratigrafie e dai reperti con vari possibili scenari, che non si escludono a vicenda (le popolazioni native in certi casi scompaiono, ci sono testimonianze di massacro collettivo, ma in certi casi restano e vengono assimilate, vedi Gimbutas 2010), consapevole dell'ascendenza paleolitica e africana del simbolismo neolitico legato alla Dea.

Segnalo anche un caso interdisciplinare che mi riguarda direttamente: scrivendo una postfazione¹⁰ su una raccolta di racconti fantafferriari dello scrittore polacco Stefan Grabiński che ho tradotto dal polacco, ho trovato utile fare riferimento alla Dea neolitica di Gimbutas nell'analizzare i misteriosi tratti di alcuni personaggi di *femme fatale*, al tempo stesso divine e diaboliche, con evidenti caratteristiche lunari e altre più sfumate note doppio-vampiresche (Grabiński 2015). Mi pareva di aver formulato una analogia ardita, ma successivamente ho scoperto un saggio in cui le vampire cinematografiche e letterarie sono esplicitamente considerate versioni moderne della Dea neolitica e si cita come fonte principale di riferimento i testi di Gimbutas (Conti e Pezzini 2005).

“Per comprendere cosa le continue epifanie di vampire del postmoderno richiamino nel profondo, cosa s'agiti e frem/a nel loro tessuto simbolico e in sedimenti piuttosto imbarazzanti del nostro immaginario, dobbiamo affrontare almeno fuggacemente un retroterra lontano – un complesso arcaicissimo di miti alle radici psicologiche non meno che storiche dei drammi rituali su grande schermo [...] Appunto da quel passato lontanissimo, protostorico e preistorico, sorgono le dee. [...] Marija Gimbutas, la pioniera dell'archeomitologia che in un immenso studio ha distillato un glossario fondamentale e individuato credibili coordinate del culto della Dea Madre dell'Europa neolitica (7000-3500 a.C.), evidenzia alcuni ambiti principali della sua azione” (Conti e Pezzini 2005, pp. 10-11).

E in questo testo nessuno si immaginerebbe che si possa leggere una dotta trattazione sull'origine e i caratteri delle antiche Dee, fra cui le capostipiti Dea Uccello

⁸ Fiorenzo Facchini et al., *La religiosità nella preistoria*, Jaca Book, Milano 1991. Della competenza di Gimbutas si avvalsero persino in Vaticano per il convegno *La Cristianizzazione della Lituania* nel 1989. Il titolo del suo intervento è: *The Pre-Cristian Religion of Lithuania*.

⁹ Si potrebbero ancora citare tantissimi casi di incontri fra Gimbutas e altre discipline, ma non vi è qui lo spazio per una trattazione completa. Ad esempio: Clarissa Pinkola Estes con i suoi studi sulla creatività femminile dal punto di vista psicologico.

¹⁰ “In questo racconto [La talpa di galleria] Grabinski [...] mostra la fonte a cui attingono i suoi strani treni fantasma, i suoi binari morti e il suo bizzarro corteo umano fantastico-ferroviario: le viscere della Terra, il contatto con la pietra e con l'acqua, e cioè gli elementi sacri del culto ctonio della dea neolitica, che in qualche modo si conserva ancora in zone sotterranee e dimenticate del nostro pianeta e della psiche umana” (Maria Grazia Pelaia, *Il demone del moto e la talpa di galleria: il ritorno della magia organicista attraverso l'universo meccanico ferroviario* in Grabiński 2015, p. 253). Più avanti si nomina esplicitamente Gimbutas (p. 258).

e Dea Serpente, che ritroviamo nelle numerose dee classiche (Atena e la civetta, la Gorgone e il serpente, eccetera), in cui si evidenzia la dimensione terrena, sensuale e sessuale della dea neolitica (Afrodite e le sue sorelle).

“Ma al di là di ogni idillio su una perduta Età dell’Oro, la Regina cosmogonica presiede anche realtà spiacevoli, mostra un volto pauroso” (Conti e Pezzini 2005, p. 12). Abbiamo qui la Dea in quanto signora della Morte, con il suo corteo di avvoltoi, civette e serpenti e le sue frequentazioni sepolcrali. Si resta meravigliati dalla sagacia associativa di Conti e Pezzini, che dietro alle vampire e altri mostruosi esseri femminili come le arpie e le erinni, e più tardi le streghe, scorgono i tratti di una dea una volta dotata di ben altri poteri. Colpisce che nell’analisi di un fenomeno artistico popolare come il cinema dell’orrore con connotati femminili e lesbici (di cui la vampira Carmilla è l’icona di riferimento del libro), sempre più di moda, e non in un raffinato saggio specialistico sul femminile sacro, si scopra il collegamento con un mondo finora rimasto oscuro e scarsamente frequentato dalla cultura alta, l’ambito in cui Gimbutas ha operato, senza riscuotere il consenso dei colleghi archeologi. Non sempre agli studiosi è chiaro che sia un’archeologa, seppure con approccio multidisciplinare: in molti la qualificano almeno come paleontologa ma più spesso ancora come antropologa (forse perché è una figura culturale che si identifica con l’interdisciplinarietà, nel suo costante esame dell’Altro rappresentato da una cultura diversa ed esotica). Conti e Pezzini si soffermano ovviamente sulla demonizzazione della Dea, dalla Gorgone a Lilith a Lamia... la mostruosità è un tratto estrapolato da una figura più complessa e dotata di una lingua simbolica più profonda anche se elusiva e sfuggente.

La Gorgone è un punto di raccordo che ci riporta al mio saggio, una sua riproduzione è appesa alla parete del salottino in cui il personaggio e io narrante del tenebroso racconto grabinskiano (*L’amante di Szamota* in Grabiński 2015) attende una donna-enigma di cui è follemente innamorato. Questa Gorgone è una controfigura della donna che strada facendo si trasformerà in statua, per giunta priva di testa e di arti... proprio come alcune statuette della Dea neolitica...

Al culmine estatico-estetico segue un brusco risveglio: la donna è un mostro! Il protagonista fugge via, perdendo quasi il senno...

A mio parere Grabiński propone un femminile alternativo, che all’epoca in cui scriveva era davvero inimmaginabile. Quale? Un modello di tipo matriarcale neolitico, leggibile in filigrana nella simbologia lunare di accompagnamento. Il mostro infatti è una Dea della totalità terrestre e celeste. “Miriam Dexter ha riletto il mito della Gorgone, dell’aspetto mostruoso del sacro femminile come versione decaduta della potente dea neolitica il cui culto secondo la ricostruzione di Marija Gimbutas era diffuso in tutto il territorio europeo fra 7000 e 3500 a.C., identificato con la ciclicità della natura” (si veda Dexter 2013, allieva e collaboratrice di Gimbutas, prosegue le sue ricerche nell’ambito degli studi indoeuropei e delle tracce della Dea neolitica nelle successive tradizioni spirituali europee). Una natura che non si fa cogliere nelle categorie a noi familiari di bene o male, con relativa polarizzazione dualistica e conflittualità latente in ogni cosa, da cui discende un senso di separazione costante dall’altro diverso da noi. La visione a cui allude questa strana Dea stenografica è troppo distante dalla nostra, è una visione-fusione con il Tutto. Una possibile chiave di lettura la troviamo nel paragrafo seguente.

Interdisciplinarietà, transdisciplinarietà o altro ancora? Tentativo di risposta aperta

Come abbiamo osservato in questa panoramica sia Gimbutas che i suoi collaboratori e proscrittori utilizzano perlopiù il termine “interdisciplinare” come punto caratterizzante della sua nuova metodologia di ricerca, l’archeomitologia. Raramente incontriamo il termine “multidisciplinare” o “transdisciplinare”.

Se leggiamo il breve testo online di Gallo su *Transdisciplinarietà e sfide globali* troviamo nella nota 1 una distinzione che può esserci utile: “Per interdisciplinarietà intendiamo qui la collaborazione di diverse discipline per raggiungere degli scopi comuni. La transdisciplinarietà invece è quella collaborazione tra le diverse discipline che porta alla realizzazione di uno scambio ed integrazione a livello concettuale, metodologico ed epistemologico, con il risultato di un mutuo arricchimento ed in certi casi anche della nascita di nuove aree disciplinari” (p. 3).

Dunque, l’interdisciplinarietà è una collaborazione momentanea, si risolve in comune un problema e poi ognuno torna alla propria casa-disciplina, cioè all’ordine iniziale. La transdisciplinarietà porta a collaborazioni e intrecci più duraturi, e alla nascita di qualcosa di nuovo che modifica gli statuti classici delle discipline.

A dire il vero anche in questa distinzione i confini semantici tra i due termini sono piuttosto sfumati.

Direi che Gimbutas si è mossa in modo transdisciplinare definendo interdisciplinare il suo operato in quanto la differenziazione terminologica e concettuale non era ancora stata fatta nella sua epoca.

Nell’opera di Nicolescu, fisico teorico quantistico che si è dedicato allo studio metodico della transdisciplinarietà, troviamo un ulteriore grado di approfondimento. Per questo studioso (così come per gran parte del mondo scientifico odierno) è ormai chiaro che il mondo è a rischio di catastrofe globale e che la scienza compie i suoi progressi a prezzo di rischi sempre più funesti, tanto da parlare di una intrinseca valenza autodistruttiva del sapere scientifico attuale nel sistema in cui viviamo (o tentiamo di sopravvivere con il fiato sospeso, ormai dai tempi di Hiroshima).

La scala distributiva della disciplinarietà si amplia e apre nuove prospettive interessanti: nel saggio *La transdisciplinarietà* Nicolescu definisce i cultori transdisciplinari come restauratori della speranza (p. 3, qui e più avanti le traduzioni dei testi di Nicolescu sono mie).

Abbiamo tre categorie: multidisciplinarietà, interdisciplinarietà e transdisciplinarietà (facciamo ora riferimento al saggio in inglese dello stesso autore, *Transdisciplinarity. Past, Present and Future*). Multidisciplinarietà significa “studiare un argomento di ricerca non soltanto nell’ambito di una disciplina, ma in diversi ambiti contemporaneamente” (Nicolescu 2006, p. 4). Rappresenta un arricchimento finalizzato all’utilità di una sola disciplina, che è quella a cui si torna a fine studio.

L’interdisciplinarietà è un trasferimento di metodologia da una disciplina a un’altra, si eliminano temporaneamente gli steccati e possono anche nascere nuove discipline (esempi: teoria del caos e cosmologia quantistica). Si resta comunque

nell'ambito della ricerca disciplinare classica. Le nuove discipline nascenti hanno sempre la stessa impostazione e visione delle discipline di partenza.

Con la transdisciplinarietà le discipline si attraversano ma alla fine si superano. Lo scopo è la comprensione del mondo di oggi, in cui uno degli imperativi è l'unità della conoscenza.

Leggendo questo nuovo schema di riferimento direi che l'archeomitologia può collocarsi solo nella definizione transdisciplinare. La civiltà dell' Antica Europa anzi rappresenta proprio ciò di cui si è alla ricerca con questo metodo, un mondo in cui la transdisciplinarietà era di casa.

La transdisciplinarietà è la consapevolezza che il nostro livello di realtà è incompleto e per esistere richiede l'esistenza di molti altri livelli, di cui possiamo anche ignorare l'esistenza. Nel modello di realtà classico noi abbiamo quattro dimensioni, nel modello quantistico ce ne sono molte di più che non vediamo ma che sono necessarie all'esistenza di ogni singolo livello.

La logica classica non tollera le contraddizioni.

1. Assioma di identità: $A \text{ è } A$.
2. Assioma di non contraddizione: $A \text{ non è non-}A$
3. Assioma del Terzo escluso: non esiste un terzo termine T (T come terzo) che sia al tempo stesso A e non- A

Il determinismo e la causalità sono gli ingredienti della nostra visione scientifica. Ma oggi il quadro si è fatto complesso, questa visione si può applicare alla nostra scala di realtà ma non alla realtà nel suo insieme. Oggi sappiamo che le interazioni fisiche si svolgono in uno spazio-tempo a 11 dimensioni (1 di tempo e 10 di spazio).

Il principio di non separabilità implica che ciò che avviene sul locale si riflette sul globale e viceversa. Vi è tuttavia anche il paradosso della non attraversabilità fra il nostro mondo e quello quantistico. Tuttavia noi siamo al tempo stesso fatti di materia macroscopica e quantistica.

Non si può farne una rappresentazione matematica e precisa, solo simbolica... e si deve tornare alla visione olistica e organicista che era stata ritenuta superata dal meccanicismo.

Leggiamo a proposito delle ricerche di Lupasco, sulla logica della contraddizione o logica del Terzo incluso: "Comprensione dell'assioma del terzo incluso – esiste un terzo termine T che è al tempo stesso A e non- A – si chiarisce completamente quando viene introdotto il concetto di 'livelli di realtà'" (Nicolescu 1996, p. 18).

E quindi per quanto riguarda il dialogo fra sapere scientifico e umanistico: "Se la multidisciplinarietà e l'interdisciplinarietà incoraggiano il dialogo fra le due culture, la transdisciplinarietà consente di ipotizzare la loro unificazione in modo aperto" (Nicolescu 1996, pp. 62-63). Le due culture sono solo artificialmente antagoniste, la loro differenza si supera con la cultura transdisciplinare.

Dunque, compresenza di diversi livelli di realtà, principio del terzo incluso, coincidenza di realtà interiore ed esteriore, e persino ritorno alla spiritualità che permea ogni cosa. Basarab è molto chiaro: "L'abolizione del sacro ha condotto all'abominio di Auschwitz e ai venticinque milioni di morti del sistema stalinista" (Nicolescu 1996, p. 78).

La conoscenza transdisciplinare è identificazione dell'individuo con la storia dell'universo, e con questo arriviamo a Thomas Berry, citato da Marija Gimbutas (nel video *Voice of the Goddess*). Tutto converge verso la stessa conclusione e ci riporta all'Antica Europa, società del sacro, della totalità, della Dea del cielo e della terra in armonia. Ci ricorda anche l'antico organicismo che dal Rinascimento indietro ha caratterizzato il mondo della sapienza umana per millenni, forse proprio a partire dal Neolitico.

La riconnessione con questo passato nella logica del terzo incluso ci può mettere sulla via della "ricerca di un nuovo domani". Con grande sorpresa giocando con google (Gimbutas e transdisciplinarity) ho scoperto che Karen-Claire Voss, eclettica studiosa di formazione anglistica dell'Università di Fatih in Turchia e collaboratrice di Nicolescu, in un suo studio come uno degli esempi più notevoli di approccio transdisciplinare cita proprio Marija Gimbutas e la sua "archeomitologia" arrivando alla mia stessa conclusione: "*La sua opera generalmente viene definita interdisciplinare ma di fatto era transdisciplinare* [corsivo mio] perché lei non soltanto ha usato metodi e approcci presi da un gran numero di discipline ma si è permessa di osservare i dati in esame con uno sguardo completamente nuovo; ovvero, ha consentito ai dati di suggerirle dei significati piuttosto che imporre loro teorie convenzionali" (Voss 2003, mia traduzione).

Come abbiamo visto sopra transdisciplinare è qualcosa di più di un semplice cambiamento di punto di vista, è l'accettazione di diversi livelli di realtà e l'identificazione tra noi e la storia dell'universo. A cui segue una trasformazione¹¹. L'articolo chiarisce meglio nel suo svolgersi questa connessione. E il percorso non si ferma comunque qui, c'è un ulteriore sviluppo che si chiama "in-disciplinarietà"...

Per ora concludo con la massima apertura, con due punti al posto di uno, in modo transdisciplinare:

Riferimenti bibliografici

Alinei Mario-Benozzo Francesco, *Megalithism as a manifestation of an Atlantic Celtic primacy in meso-neolithic Europe*, "Studi Celtici", 6, 2006, pp. 13-74, [http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Alinei-Benozzo\(SC2008a\).pdf](http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Alinei-Benozzo(SC2008a).pdf)

Ambasciano Leonardo (a cura di), *Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicoanalisi, te(le)ologia*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2014.

Bachofen Johan Jakob, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrasia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, a cura di G. Schiavoni (traduzione se-

¹¹ Ci sono casi in cui Gimbutas ha ispirato anche l'attivismo politico di un popolo, come il caso dei kurdi. L'invito di Abdullah Ocalan alle donne di riprendere in mano la situazione in famiglia e nella società con riferimento alla storia presumeria prepatriarcale e i riferimenti diretti a Gimbutas ha portato a cambiamenti impensabili (*Liberare la vita: la rivoluzione delle donne*).

condo tomo), con introduzione di F. Iesi (traduzione primo tomo), Einaudi, Torino 1988 e 2016.

Brown David J.-Rebecca McClenNovak, *I protagonisti della New Age. Interviste illuminanti*, traduzione di Anna Maria Cerquetti e Massimo Del Proposto, Gruppo Futura, Bresso-Milano 1997.

Conti Arianna-Pezzini Franco, *Le vampire. Crimini e misfatti delle succhiasangue da Carmilla a Van Helberg*, Castelvecchi, Roma 2005.

Chung Hae Amana Oh, *The Cosmogonical Worldview of Jomon Pottery, Comparative Structural and Historical Study of Pottery Decorations from the Katsusaka Culture in the Chubu Highlands, Japan (CA. 3,300-2,900 BCE)*, Sankeisha, Nagoya 2011.

Dexter Miriam Robbins, *La medusa bella e mostruosa*, traduzione di Maria Grazia Pelaia, "Prometeo", n. 122, 2013, pp. 20-29.

Eisler Riane, *Il calice e la spada*, traduzione di V. Mingiardi, Pratiche editrice, Parma 1996.

Elster Ernestine, *Marija Gimbutas: Setting the Agenda*, in *Archaeology and Women* (Left Coast Press, Walnut Creek CA 2007), pp. 83-12. Traduzione e adattamento in italiano di Maria Grazia Pelaia: *Le nuove scoperte dell'archeologia neolitica*, in "Prometeo", 121, 2013, pp. 55-57.

Gallo Gallo, *Transdisciplinarietà e sfide globali*, 14 febbraio 2007, <http://pages.di.unipi.it/gallo/ScienzeePace/Transdisciplinarity.html>

Gimbutas Marija, *Le Dee e gli Dei dell'Antica Europa. Miti e immagini del culto* [1974 (era intitolata *Gods and Goddesses of Old Europe*); 1982;], Stampa Alternativa, trad. e cura di Maria Grazia Pelaia, Viterbo 2016.

Gimbutas Marija, *La civiltà della Dea. Il mondo dell'Antica Europa* [1991], Stampa Alternativa, trad. e cura di M. Pelaia, Viterbo vol. 1, 2012 e vol. 2, 2013.

Gimbutas Marija, *Kurgan. Le origini della cultura europea*, traduzione e cura di Martino Doni, Medusa, Milano 2010.

Gimbutas Marija, *Le Dee viventi*, Medusa, Milano 2005

Gimbutas Marija, *Il linguaggio della Dea* [1989], traduzione di Nicola Crocetti, Longanesi, Milano 1990.

Grabiński Stefan, *Il demone del moto. Racconti fantafferrovieri*, traduzione di Maria Grazia Pelaia, Stampa Alternativa, Viterbo 2015.

Haarmann Harald-Marler Joan, *Introducing the Mythological crescent. Ancient Beliefs and Imagery connecting Eurasia and Anatolia*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2008.

Marler Joan, *The Iconography and Social Structure of Old Europe: The Archaeomythological Research of Marija Gimbutas*, relazione presentata al convegno "Societies in Balance", 5-7 settembre 2003, Lussemburgo.

Marler Joan, *L'eredità di Marija Gimbutas: una ricerca archeomitologica sulle radici della civiltà europea*, in *Le radici prime dell'Europa, gli intrecci genetici, linguistici, storici*, a cura di Luigi Luca Cavalli Sforza, Gianluca Bocchi e Mauro Ceruti, Bruno Mondadori, Milano 2001.

Marler Joan (a cura di), *From the Realm of the Ancestors. An Anthology in Honor of Marija Gimbutas*, Knowledge Ideas and Trends, Manchester-CT 1997.

Narby jeremy, *Intelligenza in Natura. Saggio sulla conoscenza*, traduzione di V. Urso, Jaca Book, Milano 2010.

Nicolescu Basarab, *Transdisciplinarity. Past, Present and Future* in B. Haverkort e C. Reijntjes (a cura di), *Moving Worldviews - Reshapingsciences, policies and practices for endogenous sustainable development*, COMPAS Editions, Olanda, 2006, p. 142-166; scricabile in internet all'indirizzo: http://basarab-nicolescu.fr/Docs_articles/TRANSDISCIPLINARITY-PAST-PRESENT-AND-FUTURE.pdf

Nicolescu Basarab, *La transdisciplinarité*, Editions du Rocher, Monaco 1996, <http://basarab-nicolescu.fr/BOOKS/TDRocher.pdf>

Pelaia Maria Grazia, *Marija Gimbutas. La fatica di essere geni e donne. Intervista a sua figlia Zivile*, in L. Percovich e S. Perini (a cura di), *Marja Gimbutas. Vent'anni di studi sulla Dea. Atti del convegno*, Roma 9-10 maggio 2014 - Casa internazionale delle Donne, Progetto editoriale Laima, Torino 2015, pp. 104-134.

Pelaia Maria Grazia, *La parola creativa e la Dea dell'antica Europa di Marija Gimbutas*, pubblicato online in *Simplegadi*, Università di Udine <http://all.uniud.it/simplegadi/?p=842>, 2013.

Pelaia Maria Grazia, *L'antica Europa della Dea*, in "Leggendaria", n. 115, gennaio 2016, pp. 51-54.

Tringham Ruth-Conkey Margaret, *Rethinking Figurines: A Critical View from Archaeology of Gimbutas, the 'Goddess' and Popular Culture* in Lucy Goodison e Christine Morris (a cura di), *Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence*, British Museum Press, London 1998, pp. 22-45.

Villar Francisco, *Gli indoeuropei e l'origine dell'Europa*, traduzione di D. Siviero, Il Mulino, Bologna 1997.

Voss Karen-Claire, *Transdisciplinarity and the Quest for a Tomorrow*, in: "TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften", n. 15, 2003. http://www.inst.at/trans/15Nr/01_6/voss15.htm

Wayland Barber Elizabeth, *The Dancing Goddesses: Folklore, Archaeology, and the Origins of European Dance*, W.W. Norton & co., New York e Londra 2013.

Alicia Little e il suo sguardo sulla Cina di fine Ottocento

di

Sofia Graziani*

Breve profilo biografico

Nata a Madeira nel 1845 e cresciuta nell’Inghilterra vittoriana, Alicia Bewicke iniziò a scrivere romanzi quando era poco più che ventenne. Ciò che la interessava era in particolare il ruolo delle donne nella società vittoriana, tanto che uno dei suoi più importanti romanzi, *Miss Standish* (1883), tocca i temi dell’emancipazione femminile, quali il suffragio, i diritti di proprietà delle donne e l’abrogazione della legge per la prevenzione delle malattie contagiose (*Contagious Disease Acts*).

Nel 1886 Alicia Bewicke sposò il figlio di un chirurgo di Londra, Archibald Little, mercante e sinologo con una lunga esperienza in Cina. Nel 1887 seguì il marito in Cina dove sarebbe rimasta per molti anni, vivendo a lungo a Chongqing, una città cinese situata nella provincia occidentale del Sichuan che, sotto pressione delle potenze occidentali, era stata appena aperta ai traffici con gli stranieri. In Cina Alicia Little iniziò a studiare la lingua e viaggiò estensivamente per il paese con il desiderio di osservare la società cinese e interagire con la popolazione locale. Relativamente isolata dalla vita della comunità straniera, concentrata nei grandi porti aperti della costa orientale, Alicia fece un’esperienza unica di interazione con le donne cinesi che la indusse a ripensare il ruolo femminile e a risolvere la tensione tra i valori domestici e l’idea dell’auto-realizzazione e dell’indipendenza delle donne¹.

In questo periodo pubblicò tre romanzi (tra cui *A Marriage in China* e *A Millionaire’s Courtship*) sulla vita degli occidentali in Cina, una biografia dell’alto funzionario imperiale Li Hongzhang e cinque resoconti dedicati alla vita pubblica e

* Sofia Graziani è ricercatrice presso l’Università di Trento, dove insegna Lingua e cultura cinese e Storia della Cina moderna e contemporanea.

¹ Shany Fiske, *Asian Awakenings: Alicia Little and the Limits of Orientalism*, in “Victorian Literature and Culture”, vol. 37, 1, 2009, pp. 11-25; Eliza S.K. Leong, *The Transnational Rural in Alicia Little’s ‘My Diary in a Chinese Farm’*, in *Gender and Space in Rural Britain, 1840-1920*, edited by Gemma Goodman and Charlotte Mathieson, Pickering & Chatto, London 2014, pp. 145-159.

domestica cinese². Tra questi, si segnalano qui *Intimate China* (1899) e *The Land of the Blue Gown* (1902) nei quali Alicia descrive la sua esperienza in Cina e fornisce dettagli interessanti sulla società e sulle pratiche culturali cinesi.

Ammirò molti aspetti della cultura cinese ma, al contempo, rimase profondamente colpita dalla crudeltà della pratica della fasciatura dei piedi; un'usanza che non riuscì mai ad accettare e per l'abolizione della quale si impegnò con determinazione, fondando nel 1895 una delle prime società contro la fasciatura dei piedi. In questo ambito dal 1896 al 1906 svolse in Cina un ruolo pubblico di primo piano diventando nota come una delle più influenti leader europee del movimento contro questa pratica³. Nel 1907 rientrò in Inghilterra, dove i suoi scritti vennero accolti positivamente per l'acutezza delle sue osservazioni sulla vita familiare e domestica cinese.

Gli anni in Cina: lo sguardo e le riflessioni di Alicia Little

Alicia Little cercò di mettere in discussione l'immagine di un paese in declino e l'idea di una civiltà arretrata allora prevalenti nella letteratura di viaggio sulla Cina di epoca vittoriana, ambendo a presentare un'immagine autentica, a descrivere i cinesi così come li vide nelle loro case. Fu critica rispetto a quegli occidentali che vivevano in Cina e osavano pontificare su qualsiasi cosa pur non conoscendo la lingua cinese (“the twenty-years-in-China-and-don't-speak-a-word-of-the-language men”) e si impegnò nel tentativo di relativizzare la pretesa di supremazia morale, religiosa e politica dell'Occidente. Nei suoi scritti Alicia sottolineò, infatti, l'importanza di evitare pregiudizi e stereotipi sulla Cina frutto di un atteggiamento etnocentrico, pur essendo consapevole della sua stessa difficoltà di rifuggerne completamente. Da qui, l'ambivalenza che a tratti caratterizza le sue riflessioni sulla società cinese. Un esempio è fornito dalla descrizione del suo arrivo in Cina e da quella che lei stessa definì la sua ‘prima grande delusione’:

[...] let me record my first great disappointment, because it may be that of many another. Brown mud is the first thing one sees of China. Brown mud accompanies the traveller for miles along the Yangtse River, all along the Peiho, up to brown and muddy Tientsin, and on up to Peking itself. China generally is not at all like the willow-pattern plate. I do not know it I really had expected it to be blue and white; but it was a disappointment to find it so very brown and muddy⁴.

² Alicia Little, *My Diary in a Chinese Farm*, Kelly & Walsh, Shanghai 1895; *A Marriage in China*, F.V. White, London 1896; *Intimate China: The Chinese as I have Seen Them*, Hutchinson, London 1899; *The Land of the Blue Gown*, T. Fisher Unwin, London 1902; *Out of China*, Anthony Treherne & Co., London 1902; *Li Hung-Chang: His Life and Times*, Cassell & Co., London 1903; *Round around my Peking Garden*, T. Fisher Unwin, London 1905; *A Millionaire's Courtship*, T. Fisher Unwin, London 1906.

³ Sybil Oldfield Little, *Alicia Ellen Neve (1845-1926)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford 2004 [online edn, May 2007]; Elizabeth Croll, *Wise Daughters From Foreign Lands: European Women Writers in China*, Pandora Press, London 1989, pp. 23-62.

⁴ Little, *Intimate China*, cit., p. 5.

Altrove, invece, cercò di evidenziare le somiglianze tra la Cina e l'Europa per indebolire l'idea dell'alterità e accorciare la distanza culturale tra Oriente e Occidente:

People threatened me with horrible sights, and still more horrible smells. But I fancy those, who talk in this way, can know very little of the East End of London, and nothing of the South of France or Italian towns. Hankow certainly struck me as very fairly clean, considering how crowded its streets are, and the people at that time for the most part as wonderfully civil⁵.

Altrettanto interessante appare questo passaggio sull'insegnamento dei valori occidentali alle bambine cinesi in una scuola missionaria a Chongqing:

But what struck me most [...] was the expressions of the children. They were interesting, they were attractive, simply because the mind in them evidently had been aroused, and was working. The blank, dead-wall Chinese stolidity was gone. What may be the end of those children, what may be the outcome of it all, it is not for me to say; nor how far it is right to teach little girls who are not Christians Christian hymns. There are plenty of beautiful hymns they could learn, avoiding those about a Christ for whom they have no reverence. But one thing is clear: for good or for evil those little girls are with their awakened intelligences in a perfectly different position from those around them; and if their education is carried further forward [...] they will be in an increasingly critical position. And then seems to come the great danger. If they become Christians, well and good; they will have the ethics of Christianity to guide their daily life. But if not, removed from Buddhist influences, yet more in need of a guide than those around them, because themselves more susceptible of outside influences, one feels a certain uneasiness about them⁶.

Come scrive Shanyn Fiske, la riflessione di Alicia è esemplificativa delle visioni contrastanti della Cina nell'Inghilterra di fine Ottocento e riflette una tensione tra, da un lato, l'idea vittoriana che la Cina avesse bisogno dell'aiuto occidentale per risvegliarsi e imboccare il cammino verso la modernità e, dall'altro, il riconoscimento da parte di Alicia dei limitati effetti dell'educazione occidentale e dei dubbi vantaggi che avrebbe portato alienare gli individui dai valori del loro paese⁷. Nel parlare di un disagio nei confronti dei bambini "susceptible of outside influences", Alicia tendeva, infatti, a mettere in discussione la superiorità dei valori occidentali, alludendo alla necessità del rispetto reciproco tra le diverse culture, un elemento che ricorre spesso nei suoi scritti.

Il principale interesse di Alicia negli anni in Cina fu rivolto soprattutto alla famiglia cinese, di cui ammirò la solidità e l'interdipendenza. Fu colpita positivamente dalla collaborazione che osservò tra membri del nucleo familiare, dall'importanza dei legami familiari e delle reciproche responsabilità. Come scrive Elisabeth Croll, "she thought it difficult to understand Chinese society unless the dependence of the individual and her or his encapsulation by the family were recognized"⁸. Alicia ebbe la possibilità di osservare direttamente la vita familiare nelle aree rurali e di notare l'esistenza di una discrepanza tra le regole della famiglia patriarcale e l'autorevolezza e la fiducia in se stesse che le donne

⁵ *Ivi*, p. 9.

⁶ *Ivi*, pp. 239-240.

⁷ Fiske, *Asian Awakenings*, cit., p. 11.

⁸ Croll, *Wise Daughters*, cit., p. 37.

mostravano al di fuori dalle mura domestiche. Nondimeno, nei suoi scritti non mancano riferimenti agli abusi sulle donne e sui bambini, alla crudeltà e ai lati più oscuri della vita familiare cinese.

Dai resoconti di viaggio si evince, inoltre, una certa empatia per il popolo cinese e una profonda attenzione a episodi e situazioni di sofferenza umana, ed emerge lo spirito filantropico che fu alla base dell'attivismo di Alicia Little per riformare le pratiche culturali cinesi⁹.

Attivismo e impulso umanitario: la campagna contro la fasciatura dei piedi

La pratica della fasciatura si diffuse in Cina fra le classi sociali elevate sotto la dinastia Song (960-1279), quando i piedi fasciati iniziarono ad acquisire un alto valore estetico e a essere apprezzati come segno di bellezza ed eleganza femminile. Successivamente, quando i piccoli piedi, chiamati anche "gigli d'oro", iniziarono ad essere associati allo status sociale ed economico della famiglia e divennero prerequisito per un buon matrimonio, la pratica si estese ad altre classi sociali. La fasciatura dei piedi comportava enormi difficoltà di deambulazione e forti limitazioni alla libertà di movimento femminile. Essa serviva altresì a imprimere nella mente dei bambini le differenze di genere e, con il tempo, anche l'esistenza di asimmetrie di genere all'interno della famiglia e, più in generale, della società. La pratica, infatti, circoscriveva il ruolo femminile allo spazio privato e domestico, sottolineando la subordinazione della donna all'uomo, e più in generale i doveri d'ubbidienza e sottomissione femminile propri del confucianesimo¹⁰. D'altra parte, Hill Gates, in un recente studio dedicato al nesso tra fasciatura dei piedi e lavoro femminile nel Sichuan all'inizio del Novecento, ha descritto la fasciatura dei piedi come una forma di *labour discipline*, mostrando come fosse un'istituzione sociale chiave nell'economia politica di allora¹¹.

Il processo di fasciatura dei piedi variava molto da regione a regione e a seconda del ceto sociale. Nel suo libro *Intimate China*, Alicia Little lo descrisse così:

The cloth is drawn as tightly as the child can bear, leaving the great toe free, but binding all other toes under the sole of the foot, so as to reduce the width as much as possible, and eventually to make the toes of the left foot peep out at the right side and the toes of the right foot at the left side of the foot, in both cases coming from underneath the sole. Each succeeding day the bandage is tightened both morning and night; and if the bones are refractory, and spring back into their places on the removal of the bandage, sometimes a blow is given with the heavy wooden mallet used in beating clothes; and possibly it is, on the whole, kinder thus to hasten operations. Directly after binding, the little girl is made to walk up and down on her poor aching feet, for fear mortification should at once set in. But all this is only during the first year. It is the next two years that are the terrible time for the little girls of China; for then the foot is no longer being narrowed, but shortened; by so winding the

⁹ Susan Schoenbauer Thurin, *Travel Writing and the Humanitarian Impulse: Alicia Little in China*, in *A Century of Travels in China: Critical Essays on Travel Writing From the 1840s to the 1940s*, edited by Julia Kuehn and Douglas Kerr, Hong Kong University Press, Hong Kong 2007, pp. 91-103.

¹⁰ Per un'analisi della pratica della fasciatura dei piedi in Cina si veda Laura De Giorgi, *Costume o tortura? La fasciatura dei piedi in Cina*, in "DEP: Deportate, esuli, profughe", 16, 2011, pp. 50-62.

¹¹ Hill Gates, *Footbinding and women's labor in Sichuan*, Routledge, London 2015.

bandages as to draw the fleshy part of the foot and the heel close together, till it is possible to hide a half-crown piece between them. It is indeed not till this can be done that a foot is considered bound. During these three years the girlhood of China presents a most melancholy spectacle¹².

Un movimento di denuncia della pratica della fasciatura dei piedi si sviluppò in Cina solo a fine Ottocento, come effetto della presenza coloniale europea e dell'influenza dei valori e delle idee occidentali sulle élite cinesi che, a cavallo del secolo, fecero dell'emancipazione femminile parte integrante del movimento di riforme e modernizzazione. A determinare un mutamento di prospettiva sulla questione femminile contribuirono in maniera significativa i missionari, la cui presenza in Cina fu consentita dai trattati ineguali che l'impero cinese stipulò con le maggiori potenze occidentali a partire dalla prima Guerra dell'Oppio (1842, 1844, 1860). Dal 1860, con l'espansione delle attività missionarie all'interno del paese, un crescente numero di donne missionarie si impegnò nel trasmettere alle giovani ragazze cinesi nuove idee e nuovi valori, anzitutto attraverso la promozione dell'istruzione occidentale. Istruzione e denuncia della pratica della fasciatura dei piedi divennero i loro principali ambiti di azione al fine di realizzare l'emancipazione delle donne cinesi sul piano fisico, morale e intellettuale¹³.

Alcuni storici attribuiscono ai missionari un ruolo centrale nell'abolizione della pratica della fasciatura dei piedi in Cina. Come scrive Fan Hong,

it is not easy to assess just how much the missionaries, who came from a totally different culture and locked themselves into self-imposed isolation, understood of Chinese women's educational and emancipatory needs within the framework of their own society. However, irrespective of their understanding or lack of it, the missionaries may be seen as major "agents of change" from a sociological perspective¹⁴.

I missionari furono i primi nella seconda metà dell'Ottocento a richiamare l'attenzione sulla crudeltà di tale pratica e sui suoi effetti sulla salute delle donne; un aspetto che colpì anche Alicia, la quale poté osservare come le giovani cinesi presentassero "a most melancholy spectacle" durante i tre anni in cui il bendaggio veniva progressivamente stretto per accorciare i piedi. Nel libro *The Land of the Blue Gown*, Alicia mise in evidenza la brutalità di questa pratica,

the poor little girl, who had never had her bandages touched except to tighten them, cried out and looked at me with an expression of such hopeless agony as I had never seen on a child's face and hope never to see again. [...] That expression of helpless rage and agony and hate in the poor little wizened child's face is more that I can ever hope to forget, and would alone spur me on to redoubled efforts to do away with a custom [...]¹⁵.

Dopo essersi confrontata con i missionari europei, alcuni dei quali chiamati a curare casi di infezione, ulcerazione e cancrena, Alicia decise che era arrivato il momento di impegnarsi in prima persona per estendere il movimento contro la fasciatura dei piedi al di là della piccola comunità di missionari cristiani. Così,

¹² Little, *Intimate China*, cit., pp. 138-139.

¹³ Hong Fan, *Footbinding, Feminism, and Freedom: The Liberation of Women's Bodies in Modern China*, Frank Cass, London 1997, pp. 43-69.

¹⁴ *Ivi*, pp. 60-61.

¹⁵ Little, *The Land of the Blue Gown*, cit., pp. 288-289.

nell'aprile del 1895, dieci donne europee di diversa nazionalità fondarono a Shanghai la Natural Feet Society (*Tianzuhui*), un'organizzazione internazionale di cui Alicia divenne presidente e segretario generale. Uno degli obiettivi di Alicia era quello di creare un'organizzazione ombrello che coordinasse tutte le attività volte a contrastare la pratica della fasciatura dei piedi e a tutelare la salute delle donne. Inoltre, nel fondare la Società, Alicia intendeva far sì che la campagna contro questa usanza non venisse associata unicamente alle missioni, soprattutto in un periodo in cui i missionari stavano diventando un target del sentimento anti-straniero¹⁶. I metodi usati dalla Natural Feet Society riflettevano la volontà di Alicia di indurre un cambiamento nella società cinese partendo dalle classi sociali più elevate. La neonata Società inviò memoriali e lettere ai governatori e organizzò incontri pubblici nelle capitali provinciali, nelle grandi città e nei porti aperti per sensibilizzare l'opinione pubblica ai problemi di salute derivanti da tale usanza e incoraggiare le donne a rimuovere il bendaggio e a non fasciare i piedi alle loro figlie. Inoltre, nella convinzione che l'abolizione della fasciatura dei piedi non potesse realizzarsi senza il sostegno degli uomini, la Società organizzò diversi incontri rivolti ai cinesi al fine di persuaderli a boicottare le spose con i piedi fasciati. Incoraggiata dal marito e supportata dalla sua rete di contatti, Alicia partecipò agli incontri pubblici organizzati nelle diverse città cinesi. Così descrisse il momento in cui partì per un tour nelle province meridionali:

Those who remember their sensations as children, when first forced to plunge into the cold sea, can realise a little of the feeling with which I contemplated starting off on a tour round the south of China among complete strangers to oppose footbinding, one of China's oldest, most deep-rooted, domestic customs¹⁷.

La reazione del pubblico variò da città a città, da regione a regione ma nel tempo la risposta da parte cinese fu positiva. I tempi, del resto, erano maturi e l'abolizione della fasciatura dei piedi stava trovando consensi tra le élite politiche e intellettuali cinesi che si adoperavano per formulare e promuovere progetti di riforme e di modernizzazione del paese. Le attività della Società ottennero il riconoscimento e il supporto di un certo numero di influenti funzionari cinesi, tra i quali si ricorda qui Li Hongzhang, a cui Alicia avrebbe dedicato uno dei suoi più importanti scritti. La Società redasse anche un memoriale da presentare all'imperatore. Secondo Fan Hong, l'imperatrice madre Cixi alla fine decise di vietare con un editto la fasciatura nel 1902 "dopo una prolungata pressione da parte di alcune donne straniere di diversa nazionalità"¹⁸. Il ruolo di Alicia Little e della Società da lei fondata nella campagna contro la fasciatura dei piedi in Cina rimane ancora oggi un tema poco indagato, mentre meriterebbe un maggiore approfondimento poiché potrebbe portare a ulteriori sviluppi nella comprensione dell'evoluzione della questione femminile e del contributo degli occidentali alle riforme nella Cina tardo-imperiale.

¹⁶ Croll, *Wise Daughters*, cit.

¹⁷ Little, *The Land of the Blue Gown*, cit., p. 253.

¹⁸ Fan, *Footbinding, Feminism, and Freedom*, cit., p. 57.

Irena Sendler (1910-2008) e i bambini del ghetto di Varsavia

a cura di

Bruna Bianchi



Vi prego di non fare mai di me una eroina perché questo mi irriterebbe moltissimo (Mieszkowska 2009, p. 51).

Per molti anni dopo la fine della guerra, le varie nazioni designarono con il termine “movimento di resistenza” quei gruppi che si erano impegnati in azioni di natura più pubblica: sfide armate, pubblicazioni clandestine, incursioni per sottrarre schedari e documenti, manovre tattiche, sabotaggi. [...] Salvare i bambini, al contrario, non fu un’azione pubblica allora né materia di gloria in seguito [...] non fu ritenuto politicamente utile alla ricostruzione della coscienza nazionale e dell’amor patrio (Dwork 1999, p. 59).

Inoltre, continua Debórah Dwork nell’opera che ha dato una svolta agli studi su infanzia e Olocausto, poiché gran parte di coloro che difesero e salvarono le vite dei bambini erano donne, la loro attività fu considerata una vicenda personale, privata, familiare, non già pubblica e politicamente rilevante. “La disparità tra l’una e

l'altra attività è la stessa che corre tra la camera dei bambini e il campo di battaglia [...] Una divisione rafforzata dal fatto che quelle benefattrici considerarono la loro attività e i risultati raggiunti in modo del tutto diverso dai resistenti militanti" (Ivi, p. 60), ovvero come qualcosa di assolutamente normale, come un lavoro che doveva essere fatto, e ne parlarono in modo semplice, senza retorica e spesso rammarricandosi di non aver fatto di più.

Così, i gruppi nati con lo scopo di salvare vite umane non ricevettero né onori, né attenzione. È quanto accadde a Irena Sendler (Irena Stanisława Krzyżanowska), la giovane assistente sociale polacca che dal 1939 al 1945 salvò 2.500 bambini ebrei. Una storia rimasta segreta per decenni nella Polonia comunista che non perdonò a Irena di aver militato tra le file della resistenza, e in particolare nel gruppo Żegota che si era avvalso degli aiuti degli alleati occidentali ed era rimasto fedele al governo polacco in esilio. All'inizio degli anni Sessanta alcuni di coloro che Irena aveva strappato al ghetto di Varsavia iniziarono a dare la loro testimonianza e nel 1965 Yad Vashem, l'ente nazionale per la storia della Shoah in Israele, insignì Irena della sua più alta onorificenza includendola tra i "Giusti delle nazioni". Solo negli anni Novanta, tuttavia, la storia della rete di aiuto di cui faceva parte Irena poté essere raccontata in Polonia. Nel 1999 quattro ragazze di Uniontown nel Kansas, di 13, 14 e 16 anni, imbattutesi in un articolo che menzionava l'attività di Irena Sendler, vollero ricostruire la sua storia e crearono una breve opera teatrale dal titolo *Life in a Jar* che misero in scena un centinaio di volte: nelle parrocchie, nelle scuole, nelle case di riposo, nei centri culturali. Inviarono il copione a Irena e nel 2001 si recarono in Polonia. La loro storia è narrata nel volume apparso nel 2010: *Life in a Jar. The Irena Sendler Project* in cui le esperienze delle ragazze di Uniontown che vollero "salvare (dall'oblio) la salvatrice" si intrecciano con le testimonianze dei sopravvissuti e delle sopravvissute e con i ricordi di Irena.

Grazie alla risonanza che ebbe la visita delle ragazze americane in Polonia, nel 2004 apparve il primo libro su Irena Sendler a cura di Anna Mieszkowska, *Matka dzieci holocaustu. Historia Ireny Sendlerowej* (La madre dei bambini dell'Olocausto. Storia di Irena Sendlerowa), tradotto tra il 2007 e il 2012 in numerose lingue¹ e da cui nel 1999 è stato tratto il film di John Kent Harrison *The Courageous Heart of Irena Sendler*. Il volume si basa sulla documentazione conservata da Irena, le sue annotazioni manoscritte e, soprattutto, sulla sua testimonianza e ricostruisce nel dettaglio la rete di aiuto all'interno del ghetto, dai circoli giovanili ai comitati di caseggiato.

Negli anni successivi altre opere divulgative o per ragazzi (Brophy 2012; Palumbo 2016) hanno fatto conoscere la storia di Irena ad un vasto pubblico. Infine, nel 2016 il volume dal titolo *Irena's Children* di Tilar J. Mazzeo, docente di lingua inglese al Colby College nel Maine, frutto di anni di ricerche, ha arricchito il panorama degli studi e precisato il profilo della giovane assistente sociale. La storia della Polonia durante la guerra, quella del ghetto di Varsavia, le esperienze della protagonista si fondono in una narrazione dal ritmo serrato e dallo stile elegante. Alle fonti d'archivio conservate in numerosi paesi, l'autrice accosta le fonti soggettive: interviste, biografie e memorie inedite. Correda l'opera un'appendice in cui si trac-

¹ In italiano nel 2009 con il titolo *Nome in codice: Jolanta*.

ciano i profili biografici di 45 persone, in gran parte donne, che facevano parte della rete di Irena.

Il volume è stato tempestivamente tradotto in italiano con il titolo *La ragazza dei fiori di vetro*. Purtroppo, però, da questa versione è stato eliminato il ricco e prezioso apparato di note, una interessante conversazione con l'autrice e un elenco di "temi e questioni per una discussione" (*Topics & Question for Discussion*), normalmente di grande utilità per studenti e insegnanti.

Irena Stanisława Krzyżanowska (Irena Sendler in seguito al matrimonio con Mieczysław Sendler nel 1931) nacque il 15 febbraio 1910 a Otwock. Il padre, Henryck Krzyżanowski, medico che si specializzò nella cura della tubercolosi e delle malattie infettive, era un attivista socialista; per lui razza e nazionalità non avevano alcuna importanza. I suoi motti preferiti: "devi combattere i mali del mondo"; "se vedi qualcuno annegare, devi porgergli la mano", sarebbero tornati costantemente alla mente di Irena che così scrisse nel 2000 in una lettera alle giovani del Kansas:

Durante la guerra l'intera nazione polacca stava annegando, e quelli che erano nella situazione più difficile erano gli ebrei. Quelli che più avevano bisogno di aiuto erano i bambini. Così dovevo aiutare. Non è vero che è stato un atto eroico, solo un semplice e naturale bisogno del cuore (Mayer 2011, p. 314).

Dopo aver lavorato presso l'ospedale universitario di Varsavia, Henryck decise di trasferirsi a Otwock, luogo più adatto per la figlia che in quel periodo era di salute cagionevole. Lì aprì un ambulatorio privato dove accoglieva tutti, inclusi i pazienti poveri che non potevano pagare, in prevalenza ebrei. "Sono cresciuta con quelle persone; la loro cultura e le loro tradizioni non mi erano estranee" (Mazzeo 2016, p. 10).

Nel febbraio 1917, dopo aver assistito i suoi pazienti durante l'epidemia di tifo, Henryck contrasse la malattia e morì. Irena non aveva ancora compiuto sette anni.

Trasferitasi a Varsavia con la madre Janina, nel 1927 si iscrisse all'Università, prima alla Facoltà di legge e poi al corso per assistenti sociali, frequentato per lo più da giovani donne, ed entrò a far parte del gruppo di Helena Radlińska, pioniera del servizio sociale e docente all'Università libera di Polonia, una donna di origini ebraiche convertitasi al cattolicesimo (Lepalczyk-Marynowicz-Hetka 2003). Negli anni Trenta il campo di studi dell'assistenza sociale riuniva alcune delle personalità intellettuali e politiche più brillanti d'Europa. I giovani allievi di Helena Radlińska, scrive Mazzeo, "molti dei quali erano di origini ebraiche, erano al centro di un movimento per i diritti civili non diverso da quell'attivismo studentesco ardente che attraversò l'Europa e gli Stati Uniti negli anni Sessanta" (Mazzeo 2016, p. 20).

Gli anni di Università, ricorda Irena, per molti versi stimolanti e creativi, "furono anche molto duri e molto tristi". "Fu introdotta una regola che segregava gli studenti ebrei. I cattolici dovevano sedersi a destra e gli ebrei a sinistra. Io mi sedevo sempre tra gli ebrei" (*Ivi*, p. 23). In segno di sfida decise anche di cancellare la parola "ariana" accanto al suo nome sul tesserino universitario e per questo fu sospesa a tempo indeterminato. Solo nel 1938 riuscirà ad essere riammessa e a laurearsi nel 1939.

Allo studio accompagnò sempre l'attività sul campo. Dal 1932 al 1935 lavorò presso una sezione del Comitato cittadino di assistenza sociale che andava in aiuto alle madri nubili, un'occupazione remunerata a cui era stata avviata da Radlińska.

Ero affascinata dalla meravigliosa atmosfera, dalla gentilezza, dalla tolleranza e dall'amore per ogni individuo, e dalla diffusione dell'idea di bontà e di giustizia sociale per il mondo intero. Fui assolutamente pervasa da questa atmosfera (Zimmerman 2015, p. 304).

Quando, dopo la capitolazione della Polonia, il 28 settembre 1939, iniziarono le persecuzioni della comunità ebraica (350.000 persone, un terzo della popolazione della città) e soprattutto degli intellettuali, Helena Radlińska trovò rifugio in un convento e da lì organizzò una università segreta e una rete di resistenza. A Irena che si recò a chiederle consiglio, propose di creare un servizio sociale sotterraneo per gli ebrei, ormai esclusi da ogni forma di assistenza. Nel primo autunno dell'occupazione, quattro giovani: Irena, Jadwiga Piotrowska (Jaga), Irka (Irena Schultz) e Jadwiga Deneka, tutte impiegate presso il Dipartimento per i servizi sociali, decisero di offrire assistenza a tutti, e questa decisione le avrebbe legate per sempre.

Decisi di sfruttare il mio posto di lavoro per aiutare gli ebrei. Il Dipartimento dei servizi sociali possedeva all'epoca una vasta rete di centri nei vari quartieri. Feci in modo di reclutare persone fidate che collaborassero con me, almeno una per ognuno di questi centri. Fummo costretti ad emettere centinaia di documenti falsi e falsificare le firme. I cognomi ebraici non potevano figurare tra le persone che ricevevano assistenza (Dwork 1999, p. 57).

Altri punti di riferimento importanti furono l'ospedale ebraico dove lavorava come infermiera Ala Gołąb-Grynberg e il servizio per l'assistenza e la sistemazione degli orfani dove lavorava Jaga.

I principi della filosofia sociale che Radlińska aveva trasmesso alle sue studentesse sostennero sempre Irena e il suo gruppo che con ottimismo e fiducia affrontarono le terribili prove degli anni di guerra. "Dopotutto, Radlińska aveva insegnato loro che l'impegno di un piccolo gruppo di persone determinate può cambiare il mondo secondo la propria visione" (Mazzeo 2016, p. 29).

Quando, alla metà di ottobre 1940, iniziò il trasferimento della popolazione ebraica in una parte della città che sarebbe diventata il ghetto di Varsavia, il servizio sociale sotterraneo iniziò a sgretolarsi; l'ospedale ebraico rimase nella parte ariana della città e per raggiungerlo si doveva passare attraverso i posti di blocco tedeschi. In quel momento il 90% degli assistiti dal Dipartimento si trovava nel ghetto (quasi 3.000 persone).

Con l'istituzione del ghetto il nostro sistema di soccorso, costruito con tanta fatica, fu distrutto. E la situazione divenne ancora più complicata quando ne sbarrarono le porte. Dovemmo allora risolvere il problema di come accedere al ghetto in modo ufficiale (Dwork 1999, p. 58).

Il medico Juliusz Majkowski, responsabile della divisione dei lavori sanitari presso la municipalità di Varsavia, procurò i lasciapassare per il controllo epidemico che consentirono a Irena, Irka, Jadwiga e Jaga di far uscire i bambini e introdurre cibo, abiti e vaccini. All'interno del ghetto, in segno di solidarietà, Irena portava sempre la stella di David. Ala, che ricopriva il ruolo di infermiera principale del ghetto, organizzava corsi clandestini di assistenza sanitaria.

Anche altre decine di infermieri e medici varcavano pericolosamente i posti di blocco due volte al giorno fino a che l'ospedale fu chiuso e sostituito da piccoli punti di assistenza all'interno del ghetto la cui popolazione crebbe fino a 500.000 persone, in gran parte deportate dalla Germania.

La rete di aiuto dovette estendersi; le persone coinvolte divennero centinaia. L'aspetto più doloroso dell'opera di salvataggio dei bambini era convincere i genitori, e soprattutto le madri, a separarsi dai loro figli. Nel 2003 Irena ha confidato a Anna Mieszkowska:

[...] non ho mai trovato la descrizione delle enormi sofferenze delle madri, che si separavano dai loro bambini, e dei bambini, affidati a mani estranee. Le madri, sapendo che presto sarebbero morte con le proprie famiglie, volevano salvare almeno un figlio [...] Quelle povere donne dovevano vincere la propria resistenza e quella degli altri membri della famiglia (Mieszkowska 2009, p. 20).

A volte le madri preparavano per mesi i loro figli alla vita nella parte ariana: "Tu non sei Icek, ma solo Jacek. Non Rachela, ma solo Roma. E io non sono tua madre, ma solo una domestica. Andrai via con questa signora e là forse ti aspetta tua madre" (*ivi*, p. 138).

L'aspetto più rischioso era strappare i bambini al ghetto. Irka era particolarmente abile nel farli uscire – nascosti nei furgoni che andavano e venivano, in sacchi, casse, ceste, zaini; attraverso i varchi nelle mura, attraverso i corridoi sotterranei degli edifici pubblici, le fognature e il tunnel di 40 metri scavato dai ragazzi del ghetto per passare nella zona ariana e procurarsi un po' di cibo.

I piccoli evasi avevano immediatamente bisogno di nascondersi; occorreva procurare loro documenti falsi (a cui provvedevano l'infermiera Helena Szeszko e suo marito Leon), inviarli agli orfanotrofi che già facevano parte della rete di assistenza della città – come quello gestito da padre Boduen –, affidarli a singole famiglie a Varsavia e in altri centri della Polonia. Occorreva inoltre indurre i più piccoli a non piangere, insegnare loro a parlare, pregare, cantare in polacco. Ai maschietti con caratteri somatici spiccatamente ebraici si bendava parzialmente il volto o si tingevano i capelli per evitare che venissero sottoposti a controlli che avrebbero rivelato la circoncisione.

Spesso i bambini usciti dal ghetto venivano battezzati; in questo modo essi disponevano di certificati autentici ed erano inseriti nei registri parrocchiali, una pratica che evitava di produrre documenti falsi o contraffatti. Per molti genitori tuttavia non era facile accettare la cancellazione dell'identità dei propri figli.

Nascondere i bambini ebrei era una impresa erculea in una società in cui l'antisemitismo era diffuso e radicato, in cui, ad esempio, un gran numero di persone si mise in coda per salire sulla ruota panoramica di un Luna park accanto al ghetto per assistere all'insurrezione e alla sua repressione, in cui i ricattatori polacchi erano onnipresenti e spiavano, depredavano e denunciavano, in cui anche la comunità ebraica era lacerata da divisioni e la polizia ebraica era feroce.

Tra le varie opere su Irena Sendler il volume di Mazzeo ricostruisce con maggior precisione la rete sotterranea di aiuti basata sulla struttura del servizio di assistenza sociale della città, l'impegno di riformatori, attivisti dei diritti dell'infanzia, delle istituzioni di assistenza cattoliche, dei conventi, di cittadini e cittadine comuni che garantivano la sopravvivenza anche attraverso il loro silenzio e la loro compli-

cià. “Ho avuto molti aiutanti [...] che il mondo non deve dimenticare” si preoccupò sempre di precisare Irena (Mayer, 2011, p. 310).

Il ruolo delle istituzioni religiose fu sempre cruciale: la casa per l’infanzia di padre Boduen accolse centinaia bambini, i sacerdoti stilavano falsi certificati di nascita, e quando un bambino cristiano moriva in un orfanotrofio, il loro decesso non era denunciato; la loro identità passava a un bambino ebreo.

Neppure quando, a partire dall’estate 1942, iniziò la deportazione in massa verso Treblinka, si arrestò la rete di aiuto. In una prima fase gli occupanti cercarono di nascondere la destinazione dei treni e l’autorizzazione a organizzare l’assistenza medica per le persone in partenza faceva parte della finzione. Sfruttando la situazione, Ala riuscì a installare una clinica a Umschlagplatz e salvare, anche se per poco, 200-300 bambini con il pretesto che fossero troppo deboli per il viaggio e a trattenerli nell’orfanotrofio del ghetto.

Dall’agosto 1942, quando già 190.000 persone erano state condotte ai campi di sterminio, al gennaio 1943 l’opera di salvataggio si intensificò. Se fino all’estate del 1942 i bambini portati in salvo erano stati circa 200, nel gennaio 1943 il loro numero era già salito a 1.000. Nel dicembre 1942 si era formato il Consiglio di assistenza agli ebrei (Żegota), un’organizzazione composita in cui era rappresentato l’intero ventaglio politico, formata da polacchi ed ebrei e che affidò a Irena la sezione infanzia. La cofondatrice del Consiglio, Zofia Kossak, nota scrittrice cattolica di orientamento reazionario, benché apertamente antisemita, già l’11 agosto 1942 aveva diffuso un volantino dal titolo *Protest!* in cui denunciava i crimini nazisti e affermava il dovere dei cattolici di aiutare:

Nel Ghetto di Varsavia, dietro al muro che li isola dal mondo, alcune centinaia di migliaia di condannati aspettano la morte. Per loro non c’è alcuna speranza di salvezza, non giunge loro alcun aiuto. Chi tace di fronte a questo crimine diventa complice dei carnefici. Chi non lo condanna, lo permette. Facciamoci sentire noi, polacchi-cattolici. [...] Dobbiamo protestare, chi non appoggia questa protesta non è un cattolico (Kossak 1942).

Quelle parole causarono un risveglio della consapevolezza in molti attivisti e comuni cittadini.

Il gruppo Żegota offriva aiuti economici, fondi che provenivano dal governo polacco in esilio a Parigi e dalla comunità ebraica americana, e nella primavera del 1943 poteva contare sulla collaborazione di migliaia di persone. Alla fine dell’autunno 1942 Irena era passata dal coordinamento di una rete relativamente ristretta a un ruolo di primo piano nella resistenza polacca la cui azione diveniva di giorno in giorno più rischiosa. La morsa nazista sul ghetto, infatti, si andò stringendo; le vecchie breccie furono murate; tutti i lasciapassare furono revocati e i bambini dovettero cercare da soli il modo di uscire dal ghetto. Solo allora Irena avrebbe potuto aiutarli aspettandoli all’imboccatura delle fognature.

Nell’inverno 1943-1944 le irruzioni, gli arresti, le torture e le fucilazioni si susseguirono drammaticamente; anche Irena fu arrestata e torturata nel gennaio del 1944. Con le gambe e i piedi fratturati, zoppicherà per il resto della vita. “Ormai, scrisse all’età di 90 anni, non riesco quasi più a camminare. Molte delle mie malattie derivano dalle mie esperienze durante la guerra, dalla carcerazione da parte della Gestapo. Sono una invalida di guerra” (Meyer 2011, p. 241).

Irena eviterà la fucilazione per intervento del Consiglio di assistenza agli ebrei che riuscì a corrompere una guardia e nel corso dell'insurrezione organizzò una infermeria da campo per la Croce Rossa. Negli anni a seguire si sarebbe impegnata con tutte le sue forze per restituire i bambini alle famiglie. Durante gli anni di guerra Irena e le sue strette collaboratrici avevano annotato le identità dei bambini e i luoghi di rifugio, centinaia di nomi e indirizzi scritti in codice su foglietti di carta di sigaretta costantemente aggiornati, arrotolati e nascosti e infine chiusi in barattoli di vetro e seppelliti sotto il melo della casa di Jaga. Nel 1945 le due amiche andarono a scavare sotto quell'albero che dava ancora frutti.

Quel giorno memorabile dell'estate del 1945, scavando alla luce del sole, mi sentivo strana, meravigliosa e diversa, benché non completamente felice. Durante la guerra aggiungevamo costantemente i nomi e poi risotterravamo i barattoli. Finché erano sepolti non dovevamo ammettere che tutti i genitori dei bambini erano morti. Penso che la memoria sia così – noi la seppelliamo per non provare dolore, ma sempre è necessario disseppellirla. Io e Jaga speravamo che niente avrebbe disturbato le vite spezzate dei bambini (Mayer 2011, p. 311).

Sottoterra un barattolo si era rotto e l'umidità aveva reso illeggibili molti nomi, ma da quello che rimaneva e facendo ricorso alla memoria, si poté fare un bilancio approssimativo: 200 bambini erano stati nascosti da padre Boduen, 500 in vari monasteri, altri 500 erano stati affidati al Consiglio e 1.200 a famiglie adottive. Cento adolescenti si erano uniti ai partigiani nei boschi. La grande maggioranza dei bambini aveva perso i genitori; si sarebbero dovuti rintracciare i parenti, ma compiere queste ricerche in una Varsavia distrutta, la cui popolazione per il 90% era andata profuga era estremamente difficile. Dopo un anno l'impresa fu abbandonata.

Ho molti rammarichi, il mio fallimento maggiore è stato quello di non aver fatto di più, di non essere riuscita a salvare più bambini e di non averli trovati dopo la guerra. Spesso ho incubi e rivedo i bambini che piangono mentre li porto via dai genitori. E mi ricordo di quelli che ho lasciato al loro destino. Sono molto vecchia ora e vedo con chiarezza i miei fallimenti (Mayer 2011, p. 313).

Oggi Irena è sepolta nel verde di un cimitero della città; la lapide riporta solo le date di nascita e di morte e i nomi dei genitori. Scrive Mazzeo in chiusura al suo volume:

Se potessimo scegliere un epitaffio più elaborato, forse incideremmo le parole di Gandhi: "un piccolo gruppo di spiriti determinati animati da una fede incrollabile nella loro missione può cambiare il corso della storia".

Questa conclusione ci riporta all'inizio della vicenda di Irena, all'influenza che Helena Radlińska ebbe su quelle giovani che con ottimismo e fiducia intrapresero la difficile impresa di salvare il maggior numero di persone possibile; all'idea di lavoro sociale come servizio volto a mutare la società, come attività consapevole per ricostruire la vita collettiva, alla convinzione da Radlińska più volte espressa che le difficoltà esistono per essere superate.

La storia di Irena Sendler ricostruita dalle opere apparse sino ad oggi, apre nuovi interrogativi e nuove prospettive di ricerca sul tema dell'opposizione al nazismo, sull'efficacia del lavoro di aiuto, sulle potenzialità del servizio sociale nel mutare la convivenza umana, e soprattutto, sulle personalità altruiste e sulle donne umanitarie.

Bibliografia

Brophy Susan, *Bringing Life to Children of the Holocaust*, Crabtree Publishing Company, www.crabtreebooks.com, 2012.

Dwork Debórah, *Nascere con la stella. I bambini ebrei nell'Europa nazista*, Mrasilio, Venezia 1999.

Kossak Zofia, *Protest!*, 1942, consultabile in rete all'indirizzo: <https://www.google.com/culturalinstitute/beta/asset/protest---an-official-proclamation-of-the-underground-front-for-the-rebirth-of-poland-authored-by-zofia-kossak/WgEHPjyKIlusIA>.

Lepalczyk Irena-Marynowicz-Hetka Ewa, *Helena Radlinska: A Portrait of the Person, Researcher, Teacher and Social Activist*, in Sabine Hering-Berteke Waaldijk (eds.), *History of Social Work in Europe (1900-1960)*, Leske-Budrich, Opladen 2003, pp. 71-78.

Mazzeo Tilar J., *Irena's Children. A True Story of Courage*, Gallery Books, New York-London-Toronto-Sidney-New Delhi.

Mazzeo Tilar J., *La ragazza dei fiori di vetro*, PIEMME, Trento 2017.

Mayer Jack, *Life in a Jar. The Irena Sendler Project Based on the True Story of Irena Sendler, a Holocaust Hero, and the Kansas Teens Who Rescued the Rescuer*, Long Trail Press, Middlebury (Vermont) 2010.

Mieszkowska Anna, *Matka dzieci holocaustu. Historia Ireny Sendlerowej*, Warszawskie Wydawn, Warszawa 2004.

Mieszkowska Anna *Nome in codice: Jolanta. L'incredibile storia di Irena Sendler, la donna che salvò 2500 bambini dall'Olocausto*, San paolo, Cinisello Balsamo 2009.

Palumbo Daniela, *Il cuore coraggioso di Irena*, Electa Young, Milano 2016.

Tomaszewski Irene-Werbowski Tecia, *Code name: Zegota : rescuing Jews in occupied Poland, 1942-1945. The Most Dangerous Conspiracy in Wartime Europe*, Praeger, Santa Barbara 2010.

Yad Vashem, *Stories of Women Who Rescued Jews During the Holocaust* <http://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/righteous-women/index.asp>.

Zimmerman D. Joshua, *The Polish underground and the Jews, 1939-1945*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

Floriana Lipparini, *Una diversa idea di economia (e di democrazia). Sulle tracce di Vandana Shiva. Intervento al convegno Il dominio sulle donne e la natura. La riflessione femminista su economia e scienza, Università Cà Foscari Venezia, 3-4 dicembre 2015.*

Molti temi che le pratiche e le riflessioni del mondo femminista avevano anticipato rispetto all'ambiente, al modello di sviluppo e alle forme della politica, oggi sono entrati a far parte di nuovi movimenti che però non sempre ne riconoscono lo specifico sapere. Tuttavia il fatto stesso d'interrogarsi sulla qualità della vita rispetto all'aria, all'acqua, al cibo, alla salute o alla mobilità apre subito un conflitto cruciale con il tipo di economia dominante che è un'economia patriarcale. Come dice la scienziata e filosofa indiana Vandana Shiva "lo sviluppo e il malsviluppo non sono neutrali rispetto alla classe, alla cultura e al sesso... Il malsviluppo è un progetto patriarcale". Una consapevolezza critica su questi temi aiuta dunque a sviluppare una visione femminile rispetto all'economia del malsviluppo che in epoca di globalizzazione coinvolge ormai tutte le società e quindi anche la nostra, ma che colpisce in primis il sud del mondo e in particolare le donne, come sempre sottolinea Vandana Shiva nei suoi libri.

Che cosa significa infatti abitare la terra in tempi di globalizzazione, per una donna del Sud del mondo o dei paesi in guerra? Significa molto concretamente doversi procurare con fatica e dolore l'acqua, il cibo, le medicine, mentre potenti multinazionali nell'indifferenza del mondo si accaparrano le terre. È così che le corporation portano alla rovina innumerevoli piccole aziende agricole gestite in maggioranza da donne: desertificano il terreno, alzano i prezzi delle materie prime, brevettano semi modificati in laboratorio in modo da renderli sterili. Semi che dovranno essere eternamente riacquistati.

Un circolo vizioso che fa pagare le conseguenze dell'iperproduzione e dell'iperconsumo proprio a chi non si può permettere nemmeno i consumi essenziali. Per sottrarsi a tutto questo, donne e uomini dei territori rapinati possono soltanto mettersi nelle mani di criminali trafficanti di carne umana "scegliendo" di andarsene verso un viaggio allucinante sui barconi della morte, in cerca di un futuro occidentale che quasi sempre si rivelerà illusorio. Ecco come, nell'immaginario rozzo e incolto di buona parte dell'opinione pubblica europea abilmente manipolata, i richiedenti asilo si trasformano in *clandestini* o *invasori*, marchi verbali pesanti più o meno come quelli usati a ferro e fuoco dagli antichi schiavisti. Queste false etichette hanno lo scopo di mistificare le ingiustizie da cui fuggono e lo sfruttamento che li attende, con buona pace della verità e della giustizia.

Il concetto di economia si fa allora molto concreto: riguarda né più né meno l'elementare diritto alla vita. Forse fino a ieri sembrava che tutto questo non ci riguardasse. Ma da qualche tempo anche in Occidente si affacciano strani fantasmi. Svanita ormai l'illusione del benessere generalizzato che le nostre classi politiche ci avevano ammannito allo scopo di permettere che i signori del capitale continuassero tranquillamente ad accumulare montagne di profitti, ora escono allo scoperto

sgradevoli realtà. Ci sorprendiamo a doverci confrontare con rinunce poco tempo fa impensabili, ci chiediamo se avremo in futuro energia sufficiente, acqua sufficiente, cibo sufficiente, o se dovremo ferocemente contenderci le risorse primarie come nelle guerre tribali.

Oggi quindi emerge sempre più chiaramente l'importanza profetica di alcuni testi fondamentali scritti da scienziate che queste cose le avevano previste e denunciate (dall'indimenticabile Rachel Carson a Carolyn Merchant, Barbara McKlin-tock, Evelyn Fox Keller...), purtroppo inascoltate e sottovalutate. Si fa sempre più urgente la necessità di produrre un cambiamento radicale della nostra presenza su questo pianeta, e questo implica una vera e propria sfida all'ordine patriarcale, che ha raggiunto l'apice con l'ideologia del libero mercato e le politiche del debito, imposte prima solo nel sud del mondo e ora anche nei paesi europei con la scusa della crisi (vedi il drammatico caso della Grecia). Più che politiche economiche queste sono a tutti gli effetti vere e proprie forme di guerra che colpiscono con diverse modalità specificamente le donne. In ogni crisi e in ogni guerra le condizioni delle donne peggiorano.

Tuttavia, in contrasto e per reazione al livello d'insostenibilità umana, sociale e politica dell'attuale fase dominata dalla brutalità globale delle corporation, si profila un inizio, sia pur minimo e frammentario, di economie alternative "nascenti", ancora forse a livello di esperimenti. Dagli ecovillaggi alle transition town, dagli orti urbani ai tentativi di guerrilla gardening, dai gruppi di acquisto solidale alla "filiera corta" delle coltivazioni in loco che non consumano petrolio, si moltiplicano nel mondo progetti ed esperienze nati da una profonda esigenza di trasformare i modelli di vita e di economia a partire dal basso, "qui e ora".

Anche se come al solito sono soprattutto maschi i divulgatori più noti di una svolta ancora molto puntiforme ed embrionale, personalmente credo che questi fermenti di creatività capaci di tenere insieme il corpo e la mente, l'individuale e il collettivo, presuppongano il desiderio di un nuovo, rivoluzionario modello di economia legato essenzialmente al mondo delle pratiche femminili, di cui però ancora una volta non viene riconosciuta la maternità, o almeno l'eredità.

L'importanza data alle relazioni, la scelta di modalità organizzative circolari e orizzontali, il desiderio di tenere insieme teoria e pratica e di costruire utopie concrete, sono differenze che le donne portano con sé nel tentativo di trasformare l'esistente. Non è la prima volta nella storia. Chiamiamoli sentieri perduti del passato. Ricordiamo ad esempio antiche esperienze di convivenza e reciproco appoggio come furono quelle del beghinaggio di cui furono principali protagoniste le donne. Naturalmente furono perseguitate e accusate di eresia perché rappresentavano un'alternativa agli unici modelli di comunità ritenuti socialmente accettabili, cioè le famiglie e gli ordini religiosi. Oppure, in tempi assai più vicini a noi, pensiamo alle collettività organizzate dalle "Mujeres libres" in Catalogna nel 1936-37 (http://ita.anarchopedia.org/Agrupacion_de_Mujeres_Libres), di stampo anarchico.

Sarebbe possibile oggi il riproporsi di realtà analoghe, seppure in nuove forme? Difficile dirlo, ma desta molto interesse ad esempio la costruzione di un mondo "en comú" che sta sperimentando proprio una donna, la sindaca di Barcellona Ada Colau. Pensare un nuovo modello di welfare per una società giusta e egualitaria; costruire un paese "fraterno", inclusivo e sovrano in ogni ambito, a partire dai territo-

ri; promuovere una rivoluzione democratica e femminista. Sono” alcuni principi-base del suo programma.

“Siamo un modello in costruzione – ha spiegato Ada Colau in un’intervista¹ –, una scommessa per tutta la mia generazione che ancora non avevamo vissuto. Credo che il municipalismo sia la chiave per un cambiamento democratico in profondità dal basso verso l’alto. Con tutta l’umiltà e senza massimalismo abbiamo deciso di democratizzare un sistema e il miglior luogo per cominciare era questo: il luogo della vita quotidiana e della prossimità. Chiaro, i cambiamenti non avvengono in una o due elezioni ma si producono col tempo, intanto si stanno imponendo nuove forme di fare politica”.

Trovare nuovi modi di fare politica è anche uno degli obiettivi della rete femminista NonUnaDiMeno, nata come movimento alla fine del 2016 ma esplosa a livello mondiale nel 2017 con il grande sciopero dell’8 marzo che ha visto centinaia di migliaia di donne scendere in piazza in moltissimi paesi, incluso il nostro. “Non Una Di Meno è una realtà internazionale nata in Argentina e attualmente presente in più di 50 paesi. Si tratta di un movimento femminista intersezionale; ci unisce la lotta contro le diverse forme di oppressione - siano queste patriarcali, razziste o classiste – che ognuno di noi sperimenta su di sé con modalità e intensità diverse. Non vi è antisessismo senza antirazzismo, non vi è uguaglianza di genere dove non vi è uguaglianza sociale”: è una brevissima sintesi delle parole con cui si presenta il movimento stesso.

Eppure questa nuova, rivoluzionaria fase di lotta viene ignorata dai media mainstream, come accade tutte le volte in cui il mondo femminista si muove e lancia (purtroppo invano) importanti segnali. Per capirne il senso è utile anche leggere resoconti indipendenti come quello pubblicato appunto l’8 marzo 2017 da Ida Dominijanni su “Il Manifesto”:

Sono i colpi d’ala che solo la politica delle donne è capace periodicamente di inventarsi, gli scarti impreveduti dall’agenda politica e giornalistica del presente che solo la politica delle donne è capace periodicamente di produrre. E che fanno dell’8 marzo di quest’anno una giornata diversa dal solito, inedita, irriuale, inaugurale. Ma non estemporanea. Lo sciopero delle donne dal lavoro e dalla cura dichiarato per oggi in una quarantina di paesi del mondo – in Italia dalla rete “Non una di meno”, con l’adesione dei sindacati – arriva a coronamento di un anno che ha visto i movimenti femministi al centro, e alla guida, di mobilitazioni straordinarie, su un’agenda ben più ampia e articolata di quella “di genere”. L’inizio fu il Black Monday polacco, il 3 ottobre dell’anno scorso, quando un’imponente manifestazione sotto la pioggia e gli ombrelli bloccò la legge che voleva proibire l’aborto, prima azione politica contro i governi reazionari che si sono succeduti in quel paese. Poi il Miércoles Negro contro la violenza sessuale in Argentina il 17 ottobre, convocato dalla rete NiUnaMenos, sigla migrata in Italia con la manifestazione contro la violenza del 26 novembre, tanto sorprendente per quantità e qualità quanto ignorata da giornali e tv, all’epoca troppo impegnati nello sfornare sondaggi sulla rimonta del sì al referendum costituzionale poi stravinto dal no. Infine l’immensa Women’s March del 21 gennaio a Washington e ovunque nel mondo, in risposta alla misoginia suprematista di Trump, tre milioni di donne e uomini in piazza negli Stati Uniti e due nel resto del pianeta, altro che protezionismo e de-globalizzazione: *America first*, ma in tutt’altra direzione da quella neopresidenziale. Vengono infatti da quella marcia, e sono vistosamente marcate dal lessico politico radicale americano, le due parole chiave, *inclusive* e *intersectional*,

¹ <http://ilmegafonoquotidiano.it/libri/ada-colau-la-citt%C3%A0-comune>

che orientano la giornata di oggi. Inclusivo, perché l'organizzazione e la regia della mobilitazione è femminile ma apre a chiunque ne condivida le intenzioni, lasciandosi il separatismo alle spalle. Intersezionale, perché il dominio di genere si intreccia con altri dispositivi di dominio e di esclusione, di classe e razziali in primis, e domanda in risposta "l'alleanza dei corpi", per dirlo con il titolo dell'ultimo libro di Judith Butler, di tutte le soggettività interessate. Perché allora l'8 marzo, e perché le donne al centro e al timone? Si possono dare due risposte. La prima è che le donne e il femminismo sono state e sono l'oggetto privilegiato della rivoluzione neoliberale, e non stupisce che ne diventino il soggetto antagonista di prima fila.

In effetti, secondo Vandana Shiva, sono soprattutto le donne a essere capaci di invertire il trend negativo che minaccia il pianeta, perché "sanno come produrre più cibo usando meno risorse; sanno mostrare il valore della diversità, della multifunzionalità, del pluralismo, della cooperazione invece che della competizione". Doti che l'ideologia neoliberista però vorrebbe mettere al lavoro per sfruttare meglio le donne quali "risorse umane", integrandole totalmente nel progetto di mercificazione del mondo. Come Shiva dice nell'introduzione al suo libro *Il bene comune della Terra* (p. 8):

La globalizzazione imposta dalle multinazionali concepisce il pianeta in termini di proprietà privata. Al contrario, i nuovi movimenti difendono le risorse locali e globali del territorio perché lo intendono come bene comune. Le comunità che insorgono in ogni continente per contrastare la distruzione delle loro diversità biologiche e culturali, dei loro mezzi di sostentamento e delle loro stesse vite costituiscono l'alternativa democratica alla trasformazione del mondo in un gigantesco supermercato.

La globalizzazione economica – dice sempre Shiva – si configura come una nuova forma di *enclosure of the commons*, la recinzione delle terre comuni britanniche che sopprime diritti secolari. Una privatizzazione subordinata al profitto, imposta attraverso atti di violenza e dislocazioni forzate, che anziché generare abbondanza produce esclusioni, espulsioni e povertà. Non solo, ma "trasformando in merce ogni risorsa e forma di vita, essa depriva anche i popoli e le specie viventi dei loro fondamentali diritti in termini di spazio ecologico, culturale, economico e politico".

Di questo parla appunto Saskia Sassen nel suo ultimo libro, *Espulsioni*, proponendoci un'analisi abbastanza sconvolgente delle nuove tendenze sistemiche in atto in vari "domini" come dice lei, nelle città globali e nelle "terre morte" dove agiscono formazioni predatorie che brutalmente cancellano chiunque o qualsiasi cosa si opponga alla logica del profitto. In questa nuova fase capitalistica si vede riemergere insomma una trama ancestrale che ci riporta all'essenza delle cose, sulla soglia dell'incrocio tra la vita e la morte, una soglia dove da sempre abitano le donne. Da un lato la condizione delle donne peggiora e arretra. Nelle società rurali del sud del mondo per l'impatto sconvolgente del modello di sviluppo occidentale e del debito estero sulle loro economie e sulle loro tradizioni. Nei paesi industrializzati a causa dei tagli allo stato sociale che colpiscono sia le donne lavoratrici, costrette a un conseguente doppio e triplo lavoro, sia le donne inoccupate, nuovamente rinchiusi in casa nel ruolo obbligatorio della cura attribuita in esclusiva al genere femminile.

Ma dall'altro lato occorre riconoscere che sono le donne a lottare ogni giorno, a organizzarsi, ad associarsi, a promuovere iniziative autonome in ogni ambito, a fermare le dighe, ad abbracciare gli alberi per salvare le foreste, a tessere e ritessere

mille volte i presupposti stessi dell'esistenza per sé, per la famiglia e per la comunità. Nei Paesi dell'America Latina, in Eritrea, in Palestina, ovunque in tutto il Sud del mondo, là dove gli effetti perversi delle scelte economiche operate dai potenti del pianeta depredano le risorse, e là dove il rinascere di integralismi religiosi tenta di ricacciare indietro le donne in un buio millenario. Questa la chiamerei resistenza in atto, anzi resilienza come si dice oggi.

Da un certo punto di vista, con queste pratiche, le donne nelle economie di sussistenza già impersonano, già prefigurano un altro genere di economia, se non addirittura un altro genere di democrazia, quella che Vandana Shiva chiama la "democrazia della terra", di cui ha anche scritto una vera e propria carta costitutiva². Al punto 5 dice:

La democrazia della comunità terrena si fonda su economie che apportano la vita e su modelli di sviluppo democratici. La realizzazione di una democrazia della comunità terrena presuppone una gestione democratica dell'economia, dei piani di sviluppo che proteggano gli ecosistemi e la loro integrità, provvedano alle esigenze di base di tutti gli esseri umani e assicurino loro un ambiente di vita sostenibile. Una concezione democratica dell'economia non prevede l'esistenza di individui, specie o culture eliminabili. L'economia della comunità terrena è un'economia che apporta nutrimento alla vita. I suoi modelli sono sempre sostenibili, differenziati, pluralistici, elaborati dai membri della comunità stessa al fine di proteggere la natura e gli esseri umani e operare per il bene comune.

Esattamente come il conflitto fra i sessi, il pensiero ecofemminista rovescia ogni punto di vista acquisito, attraversa ogni aspetto della costruzione sociale e ne è la cartina di tornasole. Il pensiero femminista e il pensiero ecologista svelano entrambi la parzialità e l'insufficienza del concetto di democrazia quale finora si è inteso, cieco nei confronti di nuove responsabilità sia rispetto alle differenze e alle pluralità di genere, sia rispetto agli equilibri planetari. Per fare un esempio che ci riguarda, nel 1948 la rivoluzione portata dal femminismo nella nostra società non era ancora iniziata. Privato e politico erano due mondi separatissimi. Corpi e relazioni tra i sessi non avevano parola. E se pure già si moltiplicavano le speculazioni, gli sfruttamenti e le rapine di risorse da cui è nato il disastro ecologico che ora ci sovrasta, l'attenzione alla questione energetica, la necessità di tutelare il pianeta e i cicli naturali erano di là da venire. Nemmeno la globalizzazione era chiara all'orizzonte, eppure è un processo che ha modificato in profondità tutti i rapporti di potere locali e internazionali. Per non parlare dell'informatica che della globalizzazione in un certo senso è un potente strumento, avendo cancellato in un colpo solo i limiti umani di tempo e di spazio. Queste nuove, complesse realtà non sono contemplate nell'idea corrente di democrazia, praticamente immutata nei suoi principi base, ma ormai condizionano profondamente le nostre vite.

Che cosa, in effetti, ci corrisponde davvero nei modelli di società e nelle categorie economiche che noi come donne non abbiamo mai storicamente costruito, nonostante il termine economia significhi etimologicamente "legge dell'ambiente domestico"? Perché non ripensare con uno sguardo di donne, partendo dalla materialità dei nostri corpi incarnati, le forme di partecipazione e di rappresentanza, perché non rimettere in discussione le priorità, le scelte produttive, e il senso stesso

² <http://www.resurgence.org/magazine/issue214-challenge-at-johannesburg.html>, 2002; *Earth Democracy. Justice, Sustainability and Peace*, Paperback, 2005.

del lavoro come il patriarcato l'ha concepito? Queste cose già stanno nel dna dell'ecofemminismo, ma finora non siamo riuscite a coagularle in una forza di cambiamento. Secondo la filosofa femminista spagnola Alicia Puleo:

noi che vogliamo un altro mondo possibile, con un orizzonte senza dominazioni, possiamo essere ecofemministe analizzando criticamente gli aspetti anti-ecologici del patriarcato, lottando contro i pregiudizi e le ingiustizie di genere, classe, etnia, orientamento sessuale e specie, sviluppando una prassi solidale e universalizzando la pratica della cura che il patriarcato ha assegnato esclusivamente alle donne. Non c'è bisogno di tornare a vecchi stereotipi di genere né di appellarsi ad una sacralità della vita (trad. it. Lia Di Peri)³.

Sarebbe dunque importante confrontarsi all'interno delle reti femministe per capire se questo genere di economia, l'economia che forse troppo sbrigativamente definiamo "della cura", può davvero essere la strada del cambiamento, nel caso che donne e uomini ne facessero una pratica di vita, un'assunzione di responsabilità e il vero centro della politica, ribaltando le gerarchie vigenti. Ciò che oggi interessa davvero, quindi, non sono le politiche che s'ingegnano d'integrare le donne in uno sviluppo distruttivo e funzionale al dominio dei pochi sui molti, pensato da economisti occidentali maschi. Interessa invece capire come si può riconsiderare il modello di sviluppo assumendo un punto di vista ecofemminista. Ma, ha detto la teologa protestante svizzera Ina Praetorius durante una conversazione tenuta alla Libreria delle donne di Milano il 13 giugno 2015:

Tanti/e non si sono ancora resi conto che il passaggio da una società di mercato centrata sulla produzione di merci e sul profitto a una società di economia domestica, centrata sul bisogno e sulla libertà-in-relazione di tutti gli esseri umani, significa il cambio di paradigma decisivo della nostra epoca⁴.

In quella circostanza si parlò anche dell'ultimo libro di Praetorius, *The Care-Centered Economy* come di "un viaggio nel pensiero e nella storia occidentale che ci porta nel cuore del presente, ai tanti percorsi di pensiero e di pratiche che delineano un diverso paradigma"⁵.

Se è così, allora dobbiamo usare la capacità femminile di annodare fili e tessere reti per mettere in campo concrete proposte di buona vita, o buen vivir come si usa dire, immaginando e costruendo ovunque, al sud e al nord, nei paesi e nelle città, luoghi di socialità dove sperimentare relazioni non gerarchiche e un nuovo patto fra i sessi. In poche parole, eco-progettualità locale e globale che porti il segno forte del femminile.

³<http://www.mientrastanto.org/boletin-105/notas/contrarreforma-patriarcal-en-nombre-de-la-ecologia,2/09/2012>.

⁴ <http://www.libreriadelledonne.it/leconomia-del-care-di-ina-praetorius/>

⁵ Il testo è liberamente scaricabile <https://www.boell.de/en/2015/04/07/care-centered-economy>

Bibliografia

Praetorius Ina, *The Care-Centered Economy. Rediscovering what has been taken for granted*, Heinrich-Böll-Stiftung, 2015.

Sassen Saskia, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna 2015.

Shiva Vandana, *Earth Democracy. Justice, Sustainability and Peace*, Zed Books Ltd, London 2005.

Shiva Vandana, *Il bene comune della Terra*, trad.it. Roberta Scafi, Feltrinelli, Milano 2006.

Shiva Vandana, *Terra Madre. Sopravvivere allo Sviluppo*, Utet, Torino 2002.

Resoconto del Convegno internazionale *Scrivere il/in confino. Scritture femminili del Novecento Europeo*, Università degli studi di Messina, 8 Settembre 2017.

Se tutta la letteratura porta con sé un esilio, indifferentemente se chi scrive è stato sradicato a vent'anni o è rimasto sempre sotto lo stesso tetto, in un momento in cui i flussi migratori ci interpellano frontalmente e la categoria di frontiera esorta a radicali ridefinizioni, il contributo letterario di coloro che hanno vissuto/raccontato l'esilio è elemento assai prezioso. All'interno di questa esigenza di conoscenza, di estremo interesse è la voce che trova espressione nella letteratura dell'esilio che si declina al femminile, in quanto esperienza, anche estetica naturalmente, da cui traspare la specifica e complessa condizione esistenziale, sociale e culturale delle donne.

A Messina, lo scorso 8 settembre, attirando un pubblico composito e numeroso, per tutto il giorno si è indagato, scandagliato, messo a confronto il contributo sommerso e sostanziale alla comprensione dello sfaccettato tema dell'esilio da parte di alcune tra le maggiori autrici del secolo scorso, grazie al contributo originale di dodici studiosi provenienti da diversi atenei d'Europa. Nella splendida cornice dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti dell'Università degli Studi di Messina, si sono succeduti gli interventi di, in ordine sparso, Marzia D'Amico, Caterina Manco, Arturo Larcati, Stefano Luconi, Anna Federici, Paola Ricci Sindoni, Massimo De Giusti, Ester Saletta, Francesca Bravi, Monica Biasiolo, Giovanna Costanzo e Daniela Bombara. Ideato e coordinato da Rosanna Gangemi (Université libre de Bruxelles / Sorbonne Nouvelle), il Convegno è stato promosso dai Club Soroptimist Spadafora Gallo-Niceto e Messina, affiancati, in qualità di partner, dalla Consulta comunale delle organizzazioni sociali.

Tre i panel di "Scrivere il/confino. Scritture femminili del Novecento europeo" – il primo di area linguistica franco-slava, il secondo votato alle autrici di lingua italiana e il conclusivo sulle scrittrici germanofone –, presieduti e moderati rispettivamente da Maria Luisa D'Amico e Anna Gensabella Furnari; Michela D'Angelo e Giusi Furnari Luvarà; Emanuela Tigani e Rosanna Gangemi.

Il corpo a corpo con le vertigini identitarie di donne, di artiste, ma pure di un continente intero alle prese con i suoi passaggi storici cruciali, ha portato al commento e allo scambio su scritti e *vitae* di Marina Cvetaeva e Ágota Kristof, Irène Némirovsky, Jasmina Tešanović, Edith Bruck ("Transizioni e approdi nella lingua dell'altro"); Amelia Rosselli, Natalia Ginzburg, Anna Foa, Maria Messina ("Della tentazione di essere altro da sé, di rifondazioni impossibili: autrici sulle sponde del Mare Nostrum"); Irmgard Keun, Hilde Spiel, Herta Müller, Else Lasker-Schüler e Rose Ausländer ("Gli usi poetici della nostalgia: scrittrici di lingua tedesca nell'altrove").

Gli interventi degli studiosi invitati, particolarmente inclini a un approccio intertestuale e comparatistico, hanno incrociato costantemente gli assi principali della giornata: l'esperienza esistenziale dell'erranza come chiave di volta di una vita intera nel gioco perpetuo di rimandi tra arte e vita, nelle storie di finzione come negli scritti biografici e personali di autrici del Novecento.

Malgrado la prassi letteraria abbia permesso una produzione maschile segnata da un agire pubblico e una femminile prevalentemente confinata tra le mura domestiche, molte sono le autrici che hanno sviluppato in sordina, anche grazie allo scollamento dalla società/comunità d'origine, forme di insubordinazione e di resistenza non solo rispetto ai totalitarismi sovente origine dello sradicamento, ma anche rispetto al "discorso" prettamente maschile. Non di rado, infatti, con il paravento della storia di finzione e attraverso procedimenti narrativi capaci di ridiscutere il canone e insinuare nuovi temi, le scrittrici in esilio e coloro che si sono cimentate con tale motivo hanno propugnato una messa in discussione di ruoli, modelli, credenze, pratiche dello stare al mondo. Solo in certa misura estranee al tempo e al luogo, le autrici analizzate hanno fatto dello sradicamento un volano di conquista di nuovi paesaggi fisici, sociali, mentali e linguistici: la scrittura, quindi, come opportunità di parziale emancipazione e "minaccia" all'ordine patriarcale e capitalista.

Di particolare suggestione, inoltre, tra le prospettive emerse, solo per ricordarne un paio, la rappresentazione del vivere sulla soglia come lavoro sul linguaggio (Marzia D'Amico su Amelia Rosselli) e la possibilità di un esilio *felix* (Irmgard Keun ad Ostenda nella relazione di Arturo Larcati).

Infine, la scelta degli interventi è stata opera del comitato organizzativo, appoggiato dal comitato scientifico composto da Riccardo Benedettini (Università degli Studi di Verona), Daniele Comberiati (Université Paul-Valéry Montpellier 3), Jean-Francois Gava (Université libre de Bruxelles), Micaela Latini (Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale), Giusy Furnari Luvarà (Università degli Studi di Messina), Eugenia Scarzanella (Università di Bologna) e Masayuki Tsuda (Université Blaise Pascal Clermont-Ferrand). I contributi presentati al Convegno, affiancati da altri testi inediti, saranno pubblicati dalle edizioni Aracne.

Rosanna Gangemi

Vandana Shiva, *La Terra ha i suoi diritti. La mia lotta di donna per un mondo più giusto*. Intervista a cura di Lionel Astruc, Emi, Bologna 2016, pp. 267.

Lionel Astruc è un giornalista e saggista francese esperto nelle tematiche ecologiste. Ha (in)seguito per qualche tempo Vandana Shiva nelle sue instancabili iniziative a sostegno delle contadine e dei contadini indiani, per promuovere l'Alleanza planetaria per la libertà dei semi, per estendere la rete della Ong Navdanya e in molte altre occasioni: nei corsi dell'Università della Terra nella valle del Doon, nelle manifestazioni, nei sit-in, nei tribunali. Ha così potuto allacciare un rapporto amichevole con la protagonista e regalarci un ritratto ad un tempo fresco e profondo di una delle personalità più importanti del movimento ecologista – e non solo – contemporaneo. Shiva, scienziata specializzata in fisica quantistica e biologa per la necessità di capire i funzionamenti della vita – come lo era Rachel Carson –, rompe ben presto gli steccati disciplinari: “Noi dobbiamo resistere alla compartimentalizzazione dei saperi voluta dall'iperspecializzazione, tipica della teoria meccanicistica” (p. 181). Rifiuta ogni forma di separazione tra teoria e prassi recuperando le dimensioni storiche e relazionali delle comunità umane insediate. Coglie i nessi causali che legano ogni seme, ogni processo produttivo in agricoltura al sistema economico dominato dalle logiche finanziarie delle compagnie transnazionali. Vede nell'asservimento delle istituzioni politiche il tradimento degli esclusi, degli impoveriti. Soprattutto, rivela come alla base della deriva suicida dell'umanità vi sia una violenta discriminazione di genere. Un vero e proprio progetto maschile di “morte della natura” che passa attraverso l'annichilimento della parte femminile dell'umanità. Shiva non è solo un'ecologa pacifista. È una ecofemminista nonviolenta. Il fascino intrigante della sua intransigente radicalità sta tutto qui. Una predisposizione d'animo che Shiva pensa di avere ereditato dalla famiglia: la mamma, che abbandonò un impiego di prestigio per dedicarsi alla coltivazione della terra, il padre, guardia forestale nelle vallate himalayane, e il nonno Mukhtiar Singh, morto nel '56 a causa di uno sciopero della fame e della sete per cercare di ottenere l'apertura di una scuola femminile nel suo villaggio, nell'Uttar Praesh. Una storia tremendamente attuale se pensiamo ai roghi delle scuole femminili attizzati dai fondamentalisti islamici e a Malala Yousafzai, la ragazza pakistana di 17 anni, premio Nobel per la Pace nel 2014, colpita alla testa da un colpo di pistola perché frequentava una scuola a Mingora, nella valle di Swat.

Il libro ha la forma di una lunga intervista, dove gli aspetti biografici si intrecciano con informazioni sulle attività di Shiva e con ampie spiegazioni divulgative sul percorso che sarebbe necessario avviare per la “transizione ecologica”, per convertire le pratiche agricole alla sostenibilità e all'equità.

Il libro lo si può leggere anche come un'ampia rassegna delle lotte e dei movimenti di resistenza delle comunità contadine a difesa della propria autonomia e sovranità. Le strategie di penetrazione capitalistica nell'agricoltura sono note. Si va dagli investimenti sostenuti dai “nuovi pirati” dei colossi finanziari che acquistano immense aree coltivabili (*land grabbing*), all'espropriazione dalle terre comuni. Dall'industrializzazione e dalla chimicizzazione dei processi agricoli, alla brevetta-

zione delle specie vegetali. Dall'introduzione delle sementi transgeniche, alle regolamentazioni igienico-sanitarie che mettono fuori legge l'agricoltura informale a produzione locale. Dalla trasformazione dei contadini in salariati agricoli, al dominio monopolistico della grande distribuzione organizzata. Dalle strategie di marketing delle grandi catene del *food*, agli incentivi alle produzioni *non-food* destinate al settore dei biocarburanti e alla alimentazione animale nei grandi allevamenti. Una lettura consigliata a quanti credono ancora alla leggenda neocolonialista secondo cui le popolazioni dei "paesi in via di sviluppo" desidererebbero imitare i modelli sociali ipercapitalistici occidentali. In realtà – spiega Shiva – l' "aberrazione" della produzione di cibo sotto la guida di Walmart, Cargill, Monsanto, Nestlé, Coca o Pepsi Cola consiste nel fatto che la produzione aumenta, ma non raggiunge gli stomaci di chi ha fame. Nel Sud del mondo come nelle città del Nord. Un sistema alimentare in realtà fragile, esposto a enormi rischi di collasso dovuti a qualsiasi tipo di intoppo (e ai capricci della speculazione) che si può verificare lungo la catena internazionalizzata degli approvvigionamenti. Per Shiva, come per i movimenti contadini e la stessa Fao, l'alternativa è: l'agroecologia, l'agricoltura contadina su piccole superfici, le colture di sussistenza praticate da "aziende a dimensione umana", il controllo dei cittadini sulla sovranità alimentare. È dimostrato (dalle sperimentazioni effettuate dalla rete delle fattorie ecologiche che aderiscono a Navdanya, e non solo da queste) che i piccoli poderi hanno maggiori rendimenti rispetto all'agricoltura industriale, conservano la biodiversità, mantengono un maggior numero di persone occupate. "Il ritorno all'agricoltura di piccola scala e alle filiere corte, entro cinque o dieci anni potranno dare vita a un sistema che produca cibo di qualità per tutti" (p. 53). Una lezione per quanti invocano improbabili nuovi Piani Marshall quando basterebbe che i paesi del Nord evitassero di asservire l'agricoltura africana e latinoamericana all'esportazione.

Navdanya significa "nove semi" e, in hindi, "il dono ritrovato". La libertà di riprodurre e scambiare i semi coincide con il diritto alla vita. L'Alleanza planetaria per la libertà dei semi è nata nel 2012 per iniziativa di Shiva ha già realizzato 120 "banche dei semi" solo in India. Non "casseforti", ma una rete partecipata autogestita dai contadini per la diffusione, distribuzione, adozione, selezione, mescolamento e ibridazione naturale che salva, moltiplica e ritrasmette le varietà locali di riso, cereali, orzo, ortaggi e piante medicinali. Esattamente il processo contrario alla privatizzazione e standardizzazione delle specie vegetali alimentari operato dalle poche (cinque) grandi imprese sementiere e agro-chimiche. Da questo punto di vista assumono una grande rilevanza, anche simbolica, le lotte come quelle contro l'introduzione in India della melanzana geneticamente modificata della Monsanto, o per evitare le monoculture intensive della varietà di patata che serve a preparare le Chips Pepsi Lay's, o contro i tentativi di brevettare il riso basmati o la margosa, l'albero del neem utilizzato da millenni dalle popolazioni indigene come medicina ayurvedica, antiparassitario e insettifugo in agricoltura. L'agroecologia è decisiva a sostegno della battaglia campale ora in atto per la messa al bando del Glifosate, il principio attivo degli erbicidi tipo Roundup del nuovo colosso Monsanto-Bayer, ritenuto dall'Oms potenzialmente pericoloso per la salute umana.

Shiva, si diceva, non è solo una ricercatrice e un'attivista ambientalista. È donna, madre, induista e gandhiana. "Noi siamo parte della natura", afferma: "L'essere

umano è inseparabile dalla natura” (p. 58). “Per tutta la mia vita, che fossi in famiglia, con gli amici o i colleghi, in politica o nella natura, ho sempre ritenuto che nulla ci appartiene davvero” (p. 105). Anche per Shiva la Terra è un sistema vivente unico. Le sue concezioni sono molto prossime a quelle dell’ecologia profonda. Auspica che l’Onu – sulla scia delle nuove costituzioni ecuadoregna e boliviana – apra la discussione su una Dichiarazione dei diritti della Terra che ridefinisca “le risorse naturali come autentici doni e riconosca alla natura il diritto di vivere, di disporre di acqua e aria pure, di non essere inquinata né geneticamente modificata. La Terra Madre è finalmente riconosciuta come soggetto giuridico collettivo di pubblico interesse” (p. 171).

Nel IV capitolo del libro, intitolato “La femminizzazione del mondo”, racconta il suo incontro con il movimento Chipko negli anni ’70 per la protezione della foresta e la scoperta delle “molteplici competenze non scritte” accumulate e custodite dalle donne contadine, ma anche delle loro tremende fatiche sostenute per garantire l’approvvigionamento alimentare delle comunità dei villaggi: “Una donna lavora più di un uomo e degli animali messi assieme” (p. 142). Dice Shiva: “Le donne del movimento Chipko certamente ignoravano la nozione di olistico, ma ne erano profondamente impregnate. Il loro stile di vita era una definizione vivente dell’ecologia olistica: per loro la natura era una rete di interdipendenze, un insieme ben superiore alle singole parti. Da una simile visione promanano un’umiltà e un rispetto quasi religioso per la natura. Io credo che tutte le donne siano dotate, chi più chi meno, di tale istinto di protezione, di questa lungimiranza frammista a gentilezza.” (p. 143). Il “principio femminile” è una caratteristica dell’induismo a cui Shiva si riferisce: “Il legame profondo tra la donna e la natura non è una scoperta opportunistica per associare le questioni di genere al tema ecologico: è iscritto nei nostri geni da sempre, rientra in un patrimonio plurimillenario” (p. 147). Ma Shiva fa risalire l’“intelligenza specifica femminile” (cultura, know-how, competenze) anche al ruolo sociale che le donne hanno dovuto assumersi nel garantire i mezzi di sostentamento, il cibo e la cura dei figli e dei familiari. Una funzione che ha “necessariamente” sviluppato in loro attitudini e comportamenti compassionevoli - prendersi cura di sé, dell’altro e dell’ambiente – e la capacità di condividere il benessere. Mentre le “tecnologie violente” delle grandi produzioni industriali hanno portato alla mascolinizzazione del potere: “Ritengo che la società, l’ambiente e le donne siano oggi governati dall’unione tra patriarcato e modello capitalista” (p. 150).

La filosofia meccanicistica e il razionalismo cartesiano che ha informato le scienze “dure” sono stati oggetto di riflessioni di Vandana Shiva, in particolare, nel suo libro principale scritto nel 1988: *Terra Madre. Sopravvivere allo sviluppo* (Utet, Torino 2004). È in questo testo che Shiva fa proprio il concetto di ecofemminismo (termine usato per la prima volta da Simone de Beauvoir nel 1974 e poi oggetto di un libro di Françoise d’Eaubonne, *L’Écologie-féminisme: Révolution ou mutation?* del 1978) inteso come “una forma di femminismo più avanzata e anche come una forma più profonda di ecologia” (p. 150). Sarà poi il sodalizio con una donna del Nord, Maria Mies, sociologa di Colonia, a creare nel 1993 il volume *Ecofeminism* (Zed Press, London 1993). “In questo libro noi affermiamo di concreto che né l’ambiente né le donne, ovunque esse vivano, traggono vantaggio dalla cre-

scita economica” (p. 153). Quella che si misura in Pil, ma che non sa misurare il lavoro nascosto, non retribuito, svolto dalle donne in ambito familiare e comunitario. Quell’economia che non tiene conto nemmeno della limitatezza delle risorse e che conduce alla sovrapproduzione, allo spreco e al consumismo. Shiva preconizza un crollo dell’economia dell’Antropocene, quella della “crescita ad ogni costo”. E ci sfida: “Ognuno deve sapere come reagire. La vita al di là del consumismo, la vita al di là del supermercato: ecco il progetto attuale dell’umanità!” (p.196). “Viviamo in un’abbondanza materiale, ma priva di senso” (p. 197). Da qui la “crisi psicologica profonda”, la “spirale di frustrazioni” che attanagliano l’umanità contemporanea a cui si può rispondere recuperando il senso della misura: “basta, adesso è abbastanza. Quando ho mangiato a sufficienza, il mio pasto è finito” (p. 196).

Nell’ultima parte del libro Astruc incalza Shiva sul terreno più immediatamente politico, del fare pratico. Ne esce una vera e propria filosofia dell’azione. Il riferimento generale è Gandhi; il *satyagraha*, la “lotta per la verità”, la disobbedienza civile nonviolenta, lo *swadeshi* e lo *swaradji*: l’“autosufficienza” e l’“autodeterminazione”, il decentramento e l’autogoverno. Un processo di affrancamento dall’eteronomia delle forze economiche del mercato che può avverarsi prima di tutto attraverso un cambiamento interiore, spirituale. Attraverso una rinnovata capacità di speranza e di “immaginazione per dare vita ad una nuova narrazione” (p. 198). Da qui i molti consigli ai movimenti altermondialisti. Non servono arringhe e prediche, esorta Shiva: “E neppure è possibile motivare all’impegno incutendo timore”. È meglio “accendere nei cittadini la voglia di vivere le loro migliori potenzialità” (p. 193). Il massimo che i movimenti possono fare è “far circolare le informazioni”, “sensibilizzare”, coinvolgere individualmente le persone. Shiva dice di credere che “la militanza cominci nella mente, nel cuore e nelle mani di ognuno” (p. 189). “Il tempo in cui gli attivisti lavoravano alla costruzione di un movimento unificato in una struttura piramidale sono finiti” (p. 189). I vertici finiscono sempre per schiacciare la base: “la struttura piramidale è una maniera di organizzarsi patriarcale, basata sul potere e sul predominio. La versione femminile del mobilitare lascia che le iniziative e la rete si allarghino” (p. 194). “La democrazia deve estendersi non innalzarsi” (p.186). Shiva pensa che i movimenti che rivendicano sovranità alimentare nel mondo ed anche in Europa (Transition Town, Incredible Edibles, Colibris, Community Supported Agriculture, ma potremmo aggiungerne molti altri: pensiamo ai gruppi di acquisto solidali, alle botteghe del commercio equo e solidale, ai mercatini contadini, agli orti sociali condivisi...) siano in aumento: “Io vedo un numero crescente di persone pronte al cambiamento. Quel che manca non è la quantità dei cittadini in movimento, ma la connessione tra loro” (p. 198). Già, perché il sistema delle imprese multinazionali “a responsabilità limitata” (nei riguardi delle persone e del pianeta) agisce in modo coordinato. Estrae, manipola, depreda... dappertutto nel mondo. Agisce in seno alle istituzioni internazionali. Per sconfiggerlo serve una militanza informata e interconnessa.

Shiva si è trovata più volte in mezzo ad aspri conflitti ed è stata più volte minacciata. Ma non si è fatta intimorire: “Il tempo scorre veloce, è di questo (solo) che bisogna preoccuparsi” (p.167).

Paolo Cacciari

Vandana Shiva, *Impact of WTO on Women in Agriculture. A Report by Research Foundation for Science, Technology and Ecology, National Commission for Women, New Delhi 2005.*

L'attivista e scienziata indiana Vandana Shiva analizza, in una lucida ed allarmante inchiesta, l'impatto del mercato mondiale sulle donne occupate in agricoltura. La ricerca si basa sulle interviste di donne impiegate in aziende familiari e/o come braccianti, nelle regioni del Punjab, del Bengala, del Bundelkhand e del Karnataka, ed è corredata da numerose statistiche che complessivamente offrono un quadro chiaro e dettagliato.

Si tratta di una ricerca supportata dalla *Research Foundation for Science and Ecology* attraverso il programma finalizzato al sostegno delle donne: *Diverse Woman for Diversity*, fondato da Vandana Shiva e dalla rete di *Navdanya* nella metà degli anni Novanta. Questo studio, come sostiene Poornima Advani, presidente della *National Commission for Women*, ha la finalità di lanciare un allarme affinché lo Stato indiano possa attivarsi per sanare una vera e propria piaga sociale. "Le vite delle donne – scrive nella prefazione Advani, – devono entrare nel calcolo economico. Se la crescita dell'8% si traduce nell'8% di donne scomparse, la nostra società è più ricca o più povera?" (p. VII).

La ricerca dimostra che il mercato mondiale e la globalizzazione comportano un enorme costo sociale ed umano: il sistema neoliberista spinge gli agricoltori tradizionali al suicidio; le donne ereditano i debiti dei mariti e sono lasciate sole a sostituire i capifamiglia, a curare la terra e i figli, sono esse stesse deprivate della possibilità di autosostentamento. Vandana Shiva spiega che le interviste con le donne impiegate in agricoltura si sono focalizzate soprattutto sullo spostamento del controllo della sovranità alimentare dalle mani delle donne alle mani delle multinazionali, e sulle conseguenze della liberalizzazione del mercato sulla sussistenza delle donne. L'obiettivo dell'autrice è di dimostrare il nesso esistente tra la globalizzazione e l'aumento della violenza nei confronti delle donne, il suo costo economico, politico e fisico.

In India la conduzione delle principali aziende agricole familiari è femminile. La sovranità alimentare nell'India rurale dipende dalle donne e dalle loro conoscenze in agronomia dettate dall'esperienza. Le donne custodiscono la biodiversità, poiché conoscono ampie varietà di specie vegetali. Sebbene siano le donne a svolgere il lavoro agricolo, esse sono in una condizione assai fragile, spesso alle dipendenze del capo-famiglia maschio; nonostante le donne contribuiscano al 55-60 % del lavoro agricolo, la maggior parte di loro non possiede terra propria.

Progressivamente, però, si è verificato un aumento delle donne conduttrici di aziende familiari, laddove gli uomini hanno abbandonato il lavoro agricolo alla ricerca di retribuzioni migliori. Così il peso della conduzione dell'azienda familiare grava sempre più sulle donne. Per loro le opportunità di migrare alla ricerca di un lavoro extra agricolo sono inferiori rispetto agli uomini. Come braccianti, infatti, le donne sono preferite agli uomini, perché ricevono una paga inferiore. Spesso, l'altra faccia della medaglia della migrazione maschile nelle

città, è il diffondersi di pratiche consumistiche, non più basate sul sistema economico tradizionale; inoltre si è verificata anche una ripresa della consuetudine di chiedere la dote, anche là dove era tradizionalmente assente, sempre a causa della migrazione e della diffusione di pratiche culturali presenti in altre aree del paese. Dalle campagne indiane, in transizione verso un modello di sviluppo occidentale, emerge dunque un quadro di sfruttamento, sopraffazione e di profonda ingiustizia nei confronti delle donne.

Le donne non hanno potere decisionale nelle famiglie né nelle attività agricole, né la possibilità di accedere facilmente alla tecnologia e all'istruzione. La transizione dall'economia tradizionale a quella globalizzata, il passaggio dalla conduzione agricola familiare alle grandi monoculture, dai piccoli appezzamenti di terreno alle grandi piantagioni monopolizzate dalle multinazionali, l'uso di sementi geneticamente modificate e di colture ad alto rendimento a scapito della biodiversità danneggiano in primis le donne, il cui sostentamento è già reso difficile da un sistema patriarcale tradizionale. Pertanto, diversamente da quanto si potrebbe pensare, lo sviluppo non apporta benessere alle donne dell'India rurale, al contrario, le penalizza. Le donne sono private dei loro mezzi di sussistenza, perciò il loro ruolo diventa sempre più precario. In un sistema tradizionale le donne avevano pur sempre uno status sociale che veniva loro riconosciuto sulla base del loro contributo, indispensabile nell'azienda agricola di famiglia; ma una volta private di tali compiti, sono costrette a dipendere dai capifamiglia di sesso maschile. Qualora fosse la donna stessa a dover badare al sostentamento della famiglia per l'assenza o il suicidio del marito, è costretta a vivere di espedienti, per nutrire se stessa e i figli. Oltre alla violenza economica e politica, che Vandana Shiva definisce patriarcale, le donne hanno maggiori probabilità di subire violenze fisiche: abusi, prostituzione, stupro, infanticidio, feticidio selettivo, suicidio. Questi fenomeni sono aumentati sensibilmente in India nel decennio 1994-2004, proporzionalmente alla rapida ascesa della potenza indiana nel mercato globalizzato.

L'inchiesta di Vandana Shiva ci offre un quadro della condizione femminile nell'India rurale decisamente drammatico. Tuttavia l'Autrice mette in rilievo alcune buone pratiche che si fanno strada lentamente: si tratta, ad esempio, dell'apporto di incentivi, mediante il microcredito, a vantaggio delle donne attive in piccole aziende agricole; oppure, del permanere di pratiche agricole femminili finalizzate alla conservazione e riproduzione di ampie varietà di specie, contro l'uso delle sementi ad alto rendimento. Si tratta, infine, della presenza di reti create da donne per il reciproco sostegno in agricoltura. Sono iniziative che lasciano intravedere una via alternativa tanto all'agricoltura tradizionale di stampo patriarcale, quanto all'agricoltura globalizzata, governata dalle leggi del mercato. Una soluzione che riconosce alle donne dell'India la dignità in un sistema economico più equo.

Chiara Corazza

***Home-made violence*, a cura di Laura Candiotta e Sara De Vido, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 261.**

Il volume curato da Laura Candiotta e Sara De Vido ha il merito di sviluppare un approccio plurale alla questione della violenza di genere, analizzandola da tante prospettive disciplinari, che restituiscono appieno la complessità del tema. In tale direzione va anche la scelta di inserire non unicamente saggi, ma una intervista a un osservatore speciale, Manfred Nowak, studioso di diritto internazionale che ha ricoperto la carica di *Special Rapporteur* delle Nazioni Unite dal 2004 al 2010 per monitorare e segnalare i casi di tortura e violenza a livello internazionale. Ciò che colpisce sin dalle sue prime risposte riguarda non solo il fatto che la violenza di genere rientri appieno nel suo ambito di osservazione, ma soprattutto il fatto che dichiari che essa non vede distinzione di classe, bensì sia legata alla presenza di strutture patriarcali nelle società, società che peraltro spesso impediscono l'emersione delle pratiche di violenza a danni delle donne.

Ulteriore elemento che sottolinea l'eclittismo del volume vede nella Appendice la *Convenzione di Istanbul sulla prevenzione e la lotta contro la violenza nei confronti e la violenza domestica*, entrata in vigore il 1 agosto 2014, presente sia nella versione originale in lingua inglese che in italiano, al fine di sottolineare non solo la sottoscrizione da parte italiana (avvenuta tra le prime, tra l'altro) ma anche la volontà da parte delle autrici di diffondere e rendere questo testo il più fruibile possibile. La provocazione insita nel titolo del volume, che ricalca il convegno da cui nasce, *Home-made violence*, mira subito a contrastare un diffusissimo quanto erroneo luogo comune, secondo cui le donne sarebbero più esposte alla violenza all'esterno delle mura domestiche anziché all'interno: niente di più ingannevole, perlomeno in riferimento al contesto italiano dove il fenomeno riguarda soprattutto coppie o comunque conoscenti e a cui dedica importanti pagine il contributo di Alisa Del Re, sottolineando peraltro la necessità di evitare sia la vittimizzazione delle donne coinvolte che la neutralizzazione degli uomini violenti.

Il respiro del volume trascende sin da subito i confini nazionali, accendendo i riflettori su più *cases studies* e dimostrando come il problema della violenza di genere, oltre ad essere trasversale alle classi sociali, lo è anche alle nazioni. A tale proposito, Edlira Grabova apre una finestra sul sistema giudiziario albanese, nella cui società il concetto di onore appare ancora in parte saldo e che la Convenzione cita come fattore da condannare nel momento in cui diventa il motore della violenza di genere. L'approccio costruttivo rappresenta un elemento trasversale a questo intervento così come a molti altri: si pensi ad esempio a quello di Ines Testoni, che dedica spazio all'iniziativa EMPoWER, un progetto a guida italiana realizzato in sei paesi europei tra il 2011 e 2013 con l'obiettivo di valorizzare il vissuto personale di donne vittime di violenza domestica al fine di spezzare la catena di sopportazione da parte delle donne nei confronti di "qualsiasi pratica di cura e servaggio" (p. 151). Parimenti, il contributo di Florence Benoît-Rohmer indica nel riconoscimento e contrasto di pregiudizi e stereotipi circa l'inferiorità femminile la direzione da prendere – che si riconduce poi ancora a quella sopportazione di pratiche ritenute giuste da molte donne che va spezzata.

La convenzione di Istanbul rappresenta dunque un passo decisivo in tal senso, come ben valorizza il testo di Bonita Meyersfeld che, pur ribadendo la necessità di tale strumento, sottolinea il ruolo che ogni singolo stato deve mantenere al fine di evitare il perpetrarsi di tali pratiche. È interessante come la studiosa valorizzi la necessità di una compenetrazione tra nazionale e sovranazionale: “this vertical manifestation of the international to the national, effects incremental changes in national legal and policy systems. National law, therefore, influences international law; international law, inversely, influences national law” (p. 43). Le curatrici del volume presentano poi due contributi complementari l’uno all’altro, che ancora una volta sottolineano la natura pluridisciplinare del volume: Sara De Vido analizza in maniera sistematica il testo della Convenzione, sottolineandone forze ma anche debolezze, tra cui il fatto che il testo escluda la prostituzione come pratica violenta, nonché il mondo del web. Le sfide ancora da affrontare restano l’applicazione universale della Convenzione e l’applicazione di misure concrete contro la violenza di genere in quanto “a mere piece of legislation is insufficient unless it is accompanied by concrete implementation measures aimed to disrupt rooted inequalities” (p. 85). Candiotta arricchisce la lettura squisitamente giuridica con un approccio filosofico individuando nel dualismo tra maschile e femminile inteso come “quell’isolamento reciproco che produce la violenza oppositiva per l’affermazione identitaria” (p. 93) le basi della violenza di genere; evidenzia altresì come, ancora una volta, sia l’opzione educativa da implementare al fine di rendere la questione della violenza oggetto di dibattito aperto, non certo solo femminista ma maschile *tout court*, decostruendo la sovrapposizione tra virilità e potere. Sulla questione maschile insiste Ivana Padoan che riconduce la violenza di genere a pratiche di attaccamento al materno sviluppate nell’infanzia che possono tradursi poi in “relazioni di appartenenza” (p. 115), ma anche a tutti quei sistemi sociali che riproducono o alimentano la relazione dominante dominato. In linea con gli altri contributi, conclude con la necessità di un apprendimento affettivo, sessuale e sociale non formale nei ragazzi e nelle ragazze, al fine di diffondere una “diversa educazione della relazione emotiva” (p. 123). Lo sguardo di lungo raggio che apre il volume è per la penna di Bruna Bianchi che ne *La violenza domestica nella riflessione femminista (1833-1917)* mostra le pratiche di resistenza alla violenza in prospettiva diacronica, sottolineando come la presenza di una comunità femminile solidale possa tradursi (e si sia tradotta) in uno strumento capace di contrastare e condannare la violenza maschile, aggiungendo così un ulteriore tassello alla *pars construens* del volume. Il saggio di Maria Ida Biggi ci conduce invece dalla storia alla letteratura, poiché accende riflettori sul complesso rapporto, ricostruito attraverso l’epistolario, tra Eleonora Duse e la figlia Enrichetta. Un contributo che offre l’occasione di leggere stralci del carteggio che mostra incertezze, paure ma anche scelte coraggiosissime di una donna che compare in tutta la sua umanità e che evidenzia il proprio dissidio tra la passione per l’arte e il suo essere madre.

Un volume, *Home-made violence* che presenta dunque piacevoli sorprese, grazie al suo respiro sovranazionale, eclettico e plurale, come d’altronde lo sguardo su un tema come quello della violenza di genere deve necessariamente richiedere.

Silvia Camilotti

Emilio Franzina, *Al caleidoscopio della Grande Guerra. Vetrini di donne, di canti e di emigranti (1914-1918)*, Cosmo Iannone editore, Isernia 2017, pp. 335.

Emilio Franzina analizza il primo conflitto mondiale attraverso alcuni “vetrini” di un immaginario caleidoscopico che si sofferma su soggetti e temi per lungo tempo rimasti in secondo piano o addirittura “dimenticati”: le donne, il canto popolare, la “guerra lontana” degli emigranti all’estero. Il volume raccoglie e rielabora interventi e saggi che l’autore ha pubblicato in volumi e riviste italiane e straniere a partire dalla fine degli anni Novanta ad oggi.

Il primo “vetrino” del caleidoscopio è quello relativo all’esperienza bellica delle donne, oggetto di una nuova quanto articolata stagione di studi storiografici. Dell’universo femminile in guerra l’autore sceglie di ripercorrere alcune figure ricorrenti della narrazione e dell’immaginario collettivo di guerra – madri e spose, interventiste, futuriste, intellettuali, crocerossine, cocotte, prostitute –, utilizzando le parole di intellettuali, romanzieri, memorialisti, letterati, valorizzandone le rappresentazioni e mettendole a confronto con le acquisizioni storiografiche. Ci si sofferma pertanto soprattutto su alcune figure esemplari, come le interventiste, le crocerossine e le madrine di guerra, appartenenti alle classi medie, animate da ideali risorgimentali e nuove istanze femministe, ma anche infatuate dell’estetica bellicista e nazionalista come Margherita Sarfatti (p.46), oppure maestre “patriottiche” come Emilia Mariani o Regina Terruzzi, impegnate nell’educare gli allievi all’eroismo e all’irredentismo (p.62). La rassegna pone al centro lo sguardo maschile, come esso raffigura e considera la componente femminile. Riprendendo tematiche già trattate in *Casini di guerra*, l’autore sottolinea come, nel contesto della guerra, segnata da istanze nazionaliste e propagandistiche, la figura femminile abbia assunto – accanto ai panni rassicuranti della madre-moglie o della crocerossina –, i contorni dell’oggetto sessuale, declinato attraverso molteplici varianti quali l’erotizzazione ammiccante delle cartoline postali, le metafore a sfondo sessuale sui giornali di trincea, il lessico “da caserma”, i racconti boccacceschi, le provocazioni misogine e “sessiste” di Marinetti (p.74), la costante preoccupazione dell’infedeltà e delle malattie veneree, che, sia pure in maniera frammentaria e discontinua in ragione di meccanismi di autocensura, emerge dagli stessi epistolari dei soldati. Questo immaginario maschile, basato su radicati pregiudizi antifemminili e stereotipizzazioni, ebbe riflessi drammatici soprattutto nelle zone tra fronte e retrovie dove, in un ambiente iper-mascolinizzato, si verificò il dramma della prostituzione regolamentata e clandestina, ma anche violenze, ricatti, discriminazioni ed internamenti originati proprio da questo pregiudizi (p. 79) e, aggiungiamo noi, dal militarismo.

La parte centrale del volume è dedicata al rapporto tra l’evento bellico e il canto, colto e popolare, una sorta di “memoria sonora collettiva” vitale e di lunga durata che tuttavia ha trovato poco spazio anche nelle più recenti storie culturali del conflitto. L’autore evidenzia come dopo il pionieristico recupero “sul campo” della memoria orale avvenuto per mano degli etnomusicologi negli anni sessanta del Novecento, solo in tempi recenti gli studiosi hanno nuovamente indagato questa tematica, esplorando altresì nuovi filoni legati alla produzione canora patriottica la-

gata al “fronte interno”, caratterizzata dal patriottismo, dalla ricerca di evasione e ampiamente basata sulla rielaborazione di arie di opere liriche, musiche di teatro e di caffè chantant. Il vasto “palinsesto sonoro della grande guerra” viene quindi esaminato alla luce del contesto storico, dei soggetti produttori, del rapporto tra canzone e tradizione musicale e del suo “uso pubblico”. I testi e le stesse musiche rappresentano – agli occhi dello storico – fonti da analizzare, veicolo di percezioni e di sentimenti generati dalle peculiari contingenze del conflitto e dalla mobilitazione che lo accompagnò. Attraverso le canzoni è quindi possibile affrontare anche grandi nodi storiografici, come ad esempio quello del “consenso” e del “dissenso” alla guerra; a questo proposito viene evidenziato come, a dispetto delle interdizioni del fascismo e a differenza dei canti che ebbero l’appoggio della propaganda ufficiale, la corrente sotterranea dei canti del “dissenso” ebbe una tenace persistenza, a riprova di una dimensione bellica tutt’altro che condivisa (pp. 92-95). In questo vasto bagaglio sonoro, prima della definitiva “statizzazione” e “cristallizzazione alpina” del canto di guerra (tuttora in atto), l’autore mette in luce come il canto – popolare quanto borghese – rimonti al retroterra risorgimentale e mazziniano, alle precedenti esperienze belliche (dalle guerre napoleoniche fino alla Libia), ma anche alla tradizione popolare dei canti di lavoro e di emigrazione, a tematiche amorose, sentimentali ed “alpine”.

Nel quadro di questa panoramica sulla guerra cantata che si muove tra passato e presente – a testimonianza della sua forza e vitalità, soprattutto nell’area veneta, teatro del conflitto –, l’autore si sofferma sulle vicende di alcuni brani musicali divenuti *national anthems* di guerra – come la *Canzone del Piave* di Gaeta, analizzata con il suo “doppio” ungherese, *Piave Induló* di Franz Lehar – che entrò immediatamente a far parte del “canzoniere” del conflitto non solo in Italia, ma anche tra gli emigranti newyorchesi (On May the twenty fourth the Piave seemed almost to slumber / When our gards crossed a chosen, gallant number (pp.111-113), oppure *O surdato ‘nnammurato*, la canzone dei fanti per eccellenza, priva di accenni alla guerra e alla patria ma canzone d’amore e di nostalgia, in grado di superare le strette contingenze belliche (p.127). Accanto a questi brani, il lettore viene accompagnato alla riscoperta – con le loro radici melodiche, la loro “geografia”, origini peculiari, rielaborazioni – di altre canzoni note (*O Gorizia tu sei maledetta*; *Monte Grappa*; *Fuoco e mitragliatrici*; *Addio mia bella addio*) e meno note che ponevano al centro – soprattutto in area veneta – non solo la condanna della guerra e le esperienze dei soldati, ma anche quelle dei civili, con accenni agli sgomberi forzati degli altipiani e di Venezia (*El diciaotto novembre*), alla dimensione alpina del conflitto, e presentano divertenti contaminazioni con il repertorio degli alleati (*Tipperrary* o *Good-Bye-ee*, divenuto nella memoria degli informatori “o bai o nai”), canti che assumevano di volta in volta registri diversi, dal drammatico all’ironico, allo scherzoso (p.119; 122-126; 131-135).

L’ultima e più consistente parte del volume è costituita dai “vetrini” dedicati alla “grande guerra degli emigranti”, ovvero all’analisi del fenomeno dei rimpatri degli emigranti italiani dalle Americhe per partecipare al conflitto mondiale. Spostando il punto di osservazione, l’autore si concentra sulle esperienze degli emigranti-soldati, delle loro famiglie, dei rispettivi “fronti interni” oltreoceano; tale analisi – condotta attraverso molteplici tipologie di fonti, dalla stampa italiana all’estero al-

le lettere dei migranti, dai resoconti consolari alle fonti d'archivio e memorialistiche, con un confronto serrato con la storiografia nazionale ed interazionale – permette di affrontare nodi storiografici importanti quali il tema del consenso, del grado di integrazione degli emigranti all'estero, del concetto di patria e di patriottismo, delle diverse motivazioni che spinsero gli emigranti e i loro discendenti a varcare nuovamente l'oceano, combattere e morire nelle trincee dell'Isonzo e del Carso. Di fronte all' "opzione secca" – rimanere all'estero o rispondere all'appello della patria – la grande guerra diventa quindi come una sorta di "banco di prova", una verifica dell'identità nazionale, della penetrazione delle idee nazionaliste, della tenuta o meno delle identità "transnazionali" (p.146; 149).

L'autore offre una dettagliata disamina della dimensione quantitativa del fenomeno dei rimpatri; complessivamente, sui circa 5.5 milioni di italiani presenti all'estero, tra il 1914 e il 1918 rientrarono in patria 1.1 milioni di persone (425.052 da oltreoceano, 708.730 da altri paesi); rimpatri specificatamente "militari", dei riservisti, furono 303.919, pochi se si pone attenzione al fatto che i maschi in età di leva all'estero erano circa 1.1 milioni. Tra coloro che rimpatriarono, il 42% proveniva dall'Europa (125.570), il 6.6% dall'Asia, Africa e Oceania (19.962), il restante 51% dalle Americhe (155.387) (pp.159-161; 183). Il diverso tasso di rimpatri rifletteva la forza dell'interventismo italiano, la dimensione delle comunità ma anche la reazione delle patrie di adozione. Spiccano in questo contesto il basso numero di partenze dal Brasile, circo 9.000, rispetto alla vasta comunità italiana e, all'opposto, i casi dell'Argentina, con 32 mila rimpatri, o dagli stati Uniti, con 113.000 unità.

Seppure statisticamente pochi rispetto alla massa dei renitenti, i rimpatri assumono un interessante valore "qualitativo", proprio alla luce della scelta operata; nell'analisi ravvicinata delle motivazioni al rimpatrio e dei diversi "patriottismi", l'autore sottolinea la forza delle idee veicolate dalla propaganda nazionalista che era – più che in patria – riuscita a fare breccia non solo fra i giovani di estrazione borghese e piccolo borghese ma anche proletaria. Gli emigranti dimostrarono così, almeno nella prima fase del conflitto, un forte entusiasmo e un "fervente irredentismo", spesso retaggio dell'epopea risorgimentale. Non solo, le dure esperienze migratorie e il discredito internazionale che gravava sulle fallimentari esperienze coloniali italiane alimentò – con l'entrata in guerra – desideri di riscatto e di riabilitazione nazionale (p.165). Le risposte ad ogni modo furono molteplici, di natura geografica, economica, personale: alcuni rimpatriarono perché avevano "il viaggio di ritorno pagato", "per senso del dovere", per il brusco peggioramento delle condizioni economiche, per spirito d'avventura (per i più giovani), per vendetta, come nel caso di Fausto Filzi, fratello del "martire" Fabio, che trovò la morte sul Monte Zebio nel 1917, ma anche come una vera e propria "scelta" maturata a livello individuale, a prescindere dalle pressioni esterne. L'adesione di nipoti e discendenti degli emigranti, che non avevano conoscenza diretta della madrepatria, depone quindi a favore di un patriottismo più forte all'estero che in Italia, dove i volontari furono circa 11 mila (pp.173-174; 180-181; 183) e anche perché i rimpatri, dopo la prima grande ondata dell'estate del 1915, seppur considerevolmente ridotti, proseguirono fino al 1917-18. Come già evidenziato nelle raccolte epistolari curate in tempi diversi da Leo Spitzer e da Giovanna Procacci, man mano che il conflitto

proseguì l'entusiasmo degli emigranti scemò, sostituito dal dissenso contro la guerra e dalla critica contro i comandi e il governo; nello stesso tempo, in patria e anche all'estero, come in Argentina, si moltiplicarono le pressioni contro gli "imboscati", "disertori", "cattivi italiani" che non facevano il proprio dovere, mentre aumentavano anche gli episodi di raccomandazioni ed esoneri per evitare le partenze; analogamente negli Stati Uniti i prominenti delle comunità italo-americane nel 1917-1918 si trovarono in crescente imbarazzo di fronte ai circa 100.000 emigranti che – ufficialmente considerati disertori o renitenti dal governo italiano – preferirono "utilitaristicamente" arruolarsi nell'esercito statunitense perché trattava meglio, assicurava la "carta di lavoro" e rendeva più rapida l'acquisizione della cittadinanza. Tale fenomeno, avverte l'autore, sottendeva tuttavia attitudini nazionali non ancora completamente risolte all'interno dei processi di "americanizzazione" (pp. 215-221).

Nei "fronti interni" oltreoceano i rimpatri furono sostenuti da numerosi "Comitati italiani di guerra" e "Comitati pro patria" diffusi capillarmente nei grandi centri argentini e statunitensi e presso le piccole colonie di italiani; questi organismi, unitamente alla stampa italiana all'estero – "Il Carroccio", "Il progresso Italo-Americano, il "Fanfulla", la "Patria degli italiani", "Il Giornale d'Italia" tra i tanti, fucine di propaganda, capaci di solidi intrecci con la stampa interventista italiana e con il nazionalismo corradiniano (p. 167) – sollecitarono gli arruolamenti e parteciparono allo sforzo bellico italiano attraverso spedizioni di materiali, sottoscrizioni ai prestiti nazionali, eventi di beneficenza a favore delle famiglie dei richiamati (pp. 202-205). L'analisi del case-study dedicato al fronte interno argentino consente all'autore di indagare i problemi dell'identità etnica, della lealtà nazionale, come vennero messi alla prova dalla guerra e come le comunità italiane – terminali oltremare del governo italiano, ma anche parte viva della comunità ospitante – lungi dall'adesione patriottica unanimista poi celebrata dal fascismo, in realtà furono protagoniste di strategie di negoziazione con i governi e le società d'adozione. Dietro la mobilitazione patriottica esaltata dai comitati e dalla stampa, emergono il basso tasso di volontari, pressioni e discriminazioni su coloro che non si dimostravano "veri patrioti", divisioni politiche, economiche e sociali all'interno delle stesse comunità italiane. Il fatto poi che, diversamente dal Canada e dagli Stati Uniti, il paese argentino si era dichiarato neutrale, rese più complessa la posizione delle comunità italiane; infatti, la retorica patriottica filo-italiana incrinò i rapporti interetnici con le altre comunità migratorie e suscitò una reazione delle classi dirigenti locali che cercarono di limitare la separatezza italiana intervenendo sulle scuole e le ritualità in senso marcatamente nazional-argentino (pp. 243-246). Nonostante questi problemi, conclude l'autore, la guerra – con il suo portato retorico e l'attivismo patriottico –, produsse diversamente dalla madrepatria italiana, una "nazionalizzazione", sia pure contraddittoria (pp. 265-266).

Questo patriottismo d'oltreoceano, unitamente alle sue ambiguità e contraddizioni, viene analizzato – nell'ultima sezione del volume – attraverso l'analisi delle corrispondenze epistolari di emigranti e soldati rimpatriati; le lettere permettono da una parte di verificare la forza della propaganda nazionalista e il potere omologante della mobilitazione, e dall'altra di valorizzare le diverse istanze geografiche, generazionali, ideali (p.270); le fonti epistolari consentono quindi di evidenziare la for-

mazione “dal basso” di genuini sentimenti patriottici: un patriottismo semplice, che spesso si nutrivano di retaggi risorgimentali, formule stereotipate fornite dalla propaganda di guerra, ma anche consolidato dal punto di vista ideale attraverso un processo di faticosa acculturazione a cavallo di due “patrie”. Questo senso della patria costruito nei decenni precedenti al conflitto preparava in maniera sotterranea l’entusiasmo bellicista che accompagnò le “radiose giornate” oltreoceano (“Evviva l’Italia Viva il Re e tutto l’esercito abbasso e morte a tutti i Tedeschi”, p. 295). D’altro canto – soprattutto tra gli emigranti-soldati – i sentimenti patriottici vennero messi duramente alla prova dal “macello” del fronte (“La Patria e da per tutto – scriveva un emigrante da Pittsburg prigioniero a Theresienstadt – Pensando al momento in cui mi trovo, per me non esistono Patrie. La guerra si chiama guerra e chi non scappa lo sotterra”, p. 214), e dalle stesse mistificazioni propagandistiche veicolate dalla stampa italiana all’estero, determinando sentimenti di pentimento rispetto alla scelta compiuta (pp. 287-290). L’analisi dei carteggi di guerra della famiglia Sola, divisa tra il Piemonte e Buenos Aires, e di Americo Orlando, abruzzese, volontario “brasiliario”, mettono in luce come il patriottismo fosse condizionato dai contesti geografici ed anagrafici e non sempre risolto univocamente: mentre tra i giovani Sola oltreoceano cresceva l’entusiasmo per la guerra, i genitori in Italia ne condannavano le conseguenze ed i lutti; allo stesso modo anche le lettere che scriveva Americo, volontario paulista, pur orgoglioso di fare il dovere per la propria “patria”, mettevano in evidenza come egli fosse progressivamente intrappolato dalla *saudade*, dalla malinconia, dalla nostalgia di casa, della ricerca di altri commilitoni italo-brasiliani, degli affetti familiari oltreoceano, simbolo di una scelta convinta ma poi rimpianta, una storia che a buon titolo può essere rappresentativa delle drammatiche esperienze dei “volontari” italiani.

Al caleidoscopio della Grande guerra costituisce quindi un volume importante che offre numerosi spunti di riflessione; è necessario inoltre segnalare che un ulteriore valore del volume risiede nella ricchezza delle note che corredano il testo, con un sistematico ed aggiornato rimando alla produzione storiografica, letteraria, musicologica, nazionale ed internazionale; si tratta di un libro nel libro che, oltre ad essere un prezioso strumento di lavoro e di approfondimento, rende onore ai molteplici interessi e al lungo e vitale percorso di ricerca dello studioso.

Matteo Ermacora

Zoë Waxman, *Women in the Holocaust. A Feminist History*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 181.

L'attenzione per l'esperienza femminile della deportazione risale alla metà degli anni Settanta e ha coinciso con l'affermazione del femminismo e degli studi di storia delle donne, ovvero con la volontà di inserire nella riflessione storiografica l'agire e la soggettività femminile. Eppure una tale tendenza non ha mancato di suscitare perplessità e sospetto, quasi che l'attenzione alla differenza di genere stemperasse la tragedia dello sterminio.

Nel corso degli ultimi decenni numerosissimi scritti femminili – diari, memorie, annotazioni – sono stati riscoperti, raccolti e interpretati da una prospettiva di genere prestando particolare attenzione alle strategie di sopravvivenza, all'aiuto reciproco, agli sforzi per conservare la propria dignità. Negli scritti femminili, infatti, l'indifferenza reciproca, la crudeltà, il lento spegnersi della voglia di vivere, l'ottundimento della sensibilità, della capacità di commozione, la sensazione dolorosa di sprofondare nel proprio isolamento, non sono assenti, ma sullo sfondo. Le donne non tacciono la devastazione che si insinuava nella vita e nella psiche, ma non vi insistono. Nella tensione continua tra egoismo e solidarietà, tra solitudine e amicizia, condizioni e sentimenti che si alternavano tragicamente nella vita di tutte le deportate, gli sforzi per mantenere i rapporti, conservare la dignità, la ricerca di uno scopo anche di fronte alla possibilità della morte, sono in primo piano.

Ma le esperienze femminili furono assai più complesse e problematiche, sostiene in questo volume Zoë Waxman – autrice che già aveva affrontato il tema della memoria e della scrittura dell'Olocausto (*Writing the Holocaust. Identity, Testimony, Representation*, Oxford University Press, Oxford 2006) – e alcuni aspetti del vissuto delle donne sono stati trascurati o taciuti.

Basandosi su una notevole mole di testimonianze, Waxman riprende la tradizione storiografica femminista dell'Olocausto per riaffermare con forza l'importanza del punto di vista di genere e per mettere in rilievo le esperienze delle donne che sono a lungo passate sotto silenzio e che a tutt'oggi sono ancora scarsamente documentate: sfruttamento sessuale, stupri, aborti, sterilizzazioni e sperimentazioni mediche che insistevano sull'apparato riproduttivo femminile (il 90% dei casi di morte in seguito a sterilizzazioni si verificarono tra le donne). Le donne, infatti, furono perseguitate e torturate come esseri sessuati, come madri e come donne che portavano in grembo i bambini, una condizione che l'enfasi sulla resistenza rischia di mettere in ombra.

Senza mai dimenticare il contesto generale, Waxman ricostruisce il diverso destino delle donne nei ghetti, nei campi, nei luoghi in cui trovarono rifugio e nei campi per *Displaced Persons* nell'immediato dopoguerra.

La parte dedicata alla vita nel ghetto prende le mosse dalla ricerca di Cecilia Slepak, la giovane giornalista che tra l'inverno 1941 e la primavera del 1942 raccolse le testimonianze di sedici donne nel ghetto di Varsavia dove le giovani (dai 20 ai 29 anni) rappresentavano una percentuale elevata della popolazione là rinchiusa. Il focus della ricerca della giornalista, interessata al "ritmo della vita sradicata", era il trauma del trasferimento nel ghetto e la lotta per la sopravvivenza. Le

esperienze delle intervistate da Slepak riflettono le diversità sociali all'interno del ghetto e il drammatico impoverimento di molte donne di estrazione borghese costrette a prostituirsi e a mendicare (pp. 28-30).

La condizione di vulnerabilità era massima per le madri. Gli aborti obbligatori, il divieto di dare alla luce bambini ebrei, come accadde nel ghetto di Vilna nel 1942, equivaleva a una sentenza di morte per le donne gravide e spinse molte di loro ad abortire (a Vilna il reparto di ginecologico dell'ospedale del campo eseguì quasi esclusivamente aborti). Quando iniziarono le deportazioni di massa le madri si trovarono di fronte all'alternativa di abbandonare i bambini o sopprimerli per avere una possibilità di sopravvivenza.

Nelle condizioni di vita del ghetto, infatti, i rapporti affettivi e familiari, a cui l'autrice presta sempre grande attenzione, potevano essere compromessi: il sentimento materno poteva affievolirsi e gli uomini potevano soccombere alla depressione per l'umiliazione di non poter mantenere e proteggere la famiglia costringendo le donne ad assumere nuovi ruoli e nuove responsabilità. "Solo mia madre si comportò coraggiosamente, senza lasciarsi sopraffare dal panico. Solo lei riusciva a controllarsi, confortarci e trovare nuovi modi di salvare le nostre vite" (p. 41).

Un altro tema toccato dal volume riguarda i rapporti affettivi che spontaneamente si stringevano nel ghetto. Il pericolo onnipresente – di morire di fame, di essere deportate, stuprate o di subire violenza –, il bisogno di protezione e tenerezza inducevano molte donne sole e molti uomini ad unirsi con maggiore facilità rispetto al passato.

Tra le violenze che le donne subivano nei ghetti, un'attenzione particolare viene prestata dall'autrice a quelle sessuali. Gli stupri a Varsavia e a Łódź erano diffusi ed erano commessi sia da tedeschi che da uomini ebrei; era consueto inoltre che gli uomini della polizia ebraica sfruttassero sessualmente le donne in cambio, per esempio, di una dilazione della deportazione. Né si deve dimenticare che nel ghetto della capitale polacca i bordelli furono attivi fino al 1942.

La parte centrale del volume è dedicata alle donne che vissero nascoste nella parte ariana delle città, in particolare a Varsavia. La storia di Anna Frank, scrive Waxman, è diventata paradigmatica della vita in condizione di clandestinità e ha suggerito che gli unici pericoli per coloro che vivevano nascosti fossero quelli di essere scoperti e deportati. Il rischio di abuso sessuale, al contrario, era una minaccia costante per coloro che cercarono di nascondersi, in maggioranza donne (due terzi delle 8.000 persone fuggite dal ghetto di Varsavia erano donne). Estremamente vulnerabili, esse erano indotte a scambiare sesso per pane, nascondiglio, silenzio.

Ponendo l'enfasi sulle strategie adottate dalle donne per resistere e mantenere la propria dignità, aspetti che pure sono cruciali per comprendere il vissuto femminile, si corre il rischio, a parere di Waxman, di ridurre al silenzio coloro che furono stuprate o costrette a vendere il proprio corpo per salvarsi.

Altro tema scabroso e poco indagato della condizione di clandestinità è la scelta a cui molte donne si trovarono di fronte di separarsi figli o di abbandonarli. Per poter vivere nascoste con qualche possibilità di sopravvivenza le madri dovevano abbandonare i bambini al loro destino o affidarli a qualche convento dove sarebbero stati battezzati e probabilmente mai più ritrovati, un dolore insopportabile per le madri e un trauma per i figli. "Avevo solo cinque anni ma ero consapevole che sta-

vo lasciando andare tutta la mia vita, la mia famiglia, il mio mondo. Si verificò una metamorfosi in me. Ho smesso di essere una bambina e sono diventata una osservatrice disincantata della vita con una innata capacità di sopravvivere” (p. 69). È una delle numerosissime testimonianze dell’esperienza infantile; la sorte dei bambini e delle bambine, infatti, è sempre al centro dell’attenzione, un libro nel libro.

Il capitolo dedicato alla vita nei campi riprende temi già oggetto di numerosi studi e l’autrice illustra la drammaticità dell’ingresso nel mondo del campo; l’umiliazione della rasatura – un’aggressione seconda solo allo stupro – (p. 88), l’ispezione delle parti intime del corpo, il denudamento, la scomparsa delle mestruazioni, il timore della sterilità vissuta come una minaccia esistenziale o l’agonia di chi continuava ad avere il ciclo, ma non poteva far altro che far colare il sangue lungo le gambe. Erano atti deliberati di degradazione, traumi che minacciavano di ottundere la sensibilità e stroncavano la voglia di vivere.

Com’è noto, nei campi le donne morirono in maggior numero rispetto agli uomini. Poiché la gravidanza era un crimine e i bambini ebrei rappresentavano una minaccia futura alla purezza e alla sicurezza della razza ariana, le donne che entravano nel campo gravide o con bambini piccoli erano condannate a morte. Alcune erano tenute in vita per le sperimentazioni mediche che si accanivano sulle donne attraverso l’inoculazione di malattie per verificarne la trasmissione attraverso la placenta. Se nel campo nasceva un bambino sano, poteva essere lasciato senza cibo per scoprire quanti giorni sarebbero trascorsi prima che sopravvenisse la morte e le madri erano costrette ad assistere al loro progressivo deperimento. Se queste esperienze, vere torture alla maternità, erano già emerse dalle memorie e dagli studi, meno noti restano gli stupri che le donne subivano, sia all’interno dei campi di sterminio, sia dopo la liberazione, sia nei campi per *Displaced Persons* la cui frequenza è ampiamente documentata dalle testimonianze raccolte dalla *University of Southern California Shoah Foundation’s Visual History Archive* (p. 92).

La vulnerabilità delle donne dopo la guerra, le condizioni nei campi per DP è il tema dell’ultima parte del volume. Contrariamente a quanto accadde nei ghetti, nei campi per DP il numero delle donne era notevolmente inferiore a quello degli uomini (40% a Bergen Belsen), segno inequivocabile della più elevata mortalità femminile. Durante il periodo di permanenza in quei campi le testimonianze rivelano il dramma delle madri, i loro disperati tentativi di cercare i figli affidati a orfanotrofi o famiglie, la consapevolezza che pochi erano sopravvissuti.

Le donne giovani manifestarono il desiderio di sposarsi e avere bambini per iniziare una nuova vita, un desiderio particolarmente forte in coloro che nei campi avevano perduto la madre. Tra il 1945 e il 1947 oltre 1.000 matrimoni furono celebrati a Bergen Belsen, i cosiddetti “matrimoni della disperazione” dettati dal disperato bisogno di non essere sole. Alla fine del 1946 i bambini nati a Bergen Belsen furono 8.000.

La questione di genere, conclude Waxman, è dunque cruciale; nei ghetti, nei campi, nei luoghi in cui si trovava rifugio, il genere era una questione di vita e di morte; se femminismo significa ascoltare le voci delle donne, dare valore alle loro esperienze, c’è ancora molto da indagare e da dire sul vissuto femminile, senza reticenze.

Il volume di Waxman arricchisce il panorama degli studi e ha il pregio di porre in primo piano aspetti in gran parte trascurati o taciuti dalla storiografia. Tuttavia la critica all'interpretazione che ha valorizzato la solidarietà, l'aiuto reciproco e la capacità di resistenza che l'autrice intende superare, non è discussa a fondo. Infine, benché il volume si basi su un'ampia mole di fonti, ci si chiede se l'esclusione dalla bibliografia di tutto ciò che non è stato scritto o tradotto in lingua inglese sia un criterio valido per affrontare un tema di così vasta portata.

Bruna Bianchi