

Quaderni **Satyāgraha** la forza della verità

Giovanna Providenti

LA NONVIOLENZA DELLE DONNE



LIBRERIA EDITRICE FIORENTINA

**IL TEMPO AL FEMMINILE:
L'ATTESA, LA CURA, LA CITTADINANZA PACIFICA**

Fabrizia Abbate

*Delle donne non vince quella che rincorre,
né quella che scappa.
Vince, invece, quella che aspetta*
Elias Canetti

L'epigrafe di Elias Canetti a queste brevi riflessioni serve ad uno scopo ben preciso: una provocazione per il pensiero al femminile.

Ricondurre il femminile e le sue espressioni alla categoria dell'*attesa* significa, per i tempi che viviamo e per la mentalità comune femminile e maschile, quasi sancire la disfatta, la squalifica o comunque la minorità. "Delle donne, vince quella che aspetta" ci dice Canetti, alludendo alle dinamiche tra i sessi che il corteggiamento e la seduzione mettono in moto, a differenza del vecchio adagio per il quale "in amore vince chi fugge". Come a dire che la donna che vuole avere la meglio, che vuole dire l'ultima, che vuole trionfare e imporsi, deve aspettare, anzi deve fare dell'attesa la sua alleata e compagna. È inevitabile che il pensiero corra alla più grande icona dell'attesa che la letteratura abbia offerto all'immaginario di tutte le epoche: Penelope, proprio lei, la compagna di Ulisse, la regina ferma ad Itaca ad aspettare il ritorno dell'eroe, dell'amato.

Ma già quando si accenna a Penelope, si levano gli scudi contro un modello di femminilità che i tempi e il progresso hanno tentato di combattere e di scalzare. Penelope è la donna relegata in casa, a crescere da sola un figlio (Telemaco), a difendersi da chi vuole abusare di lei (i Proci con Antinoo in prima linea), ad invecchiare aspettando di vivere, a sforzarsi quotidianamente di dare un senso alla sua solitudine con la speranza, senza che nessuno si ponga il problema se il sacrificio della sua vita, della sua dignità e delle sue aspirazioni sia legittimo. È chiaro, poche donne avrebbero scelto di essere al posto di Penelope (e invece molte sono state e sono costrette a subire il suo posto), o avrebbero voluto esserlo semmai nel momento in cui l'attesa finiva, in cui la ricompensa arrivava, in cui davvero la sua posizione aveva la meglio su quella di tutti gli altri incontri di Ulisse. E tutte, tutti, nel leggere dell'eroe che fa ritorno a casa alla fine del poema, che riabbraccia Penelope e si riap-

propria della sua reggia e della sua gente, abbiamo quasi nutrito un profondo dubbio sul fatto che quella gioia potesse ripagare i tanti, troppi anni perduti in un'attesa che forse ha logorato l'identità di una donna.

Non è questa la sede, ovviamente, per una lettura filologica dell'*Odissea* e dei suoi personaggi, e chi scrive non ne ha le competenze, sa bene di piegare il senso della narrazione omerica alle finalità di ben altro pensiero, e precisa allora di condurre solo un discorso semiserio in materia.

Ulisse si concede il suo lungo percorso di conoscenza, i suoi dieci anni erranti tra i mari, le genti, i luoghi diversi e le donne sempre nuove, da Calipso nell'isola di Ogigia a Nausicaa in quella dei Feaci, dalla terra di Circe, a Scilla, Cariddi, persino alla discesa agli inferi; Penelope invece è ferma, lì nel tempo immobile della casa, della cura e della conservazione. Ma anche le altre donne di Ulisse, a ben guardare, restano ferme nel proprio tempo e nella propria appartenenza, pur nella differente situazione esistenziale ed emotiva rispetto a Penelope: Calipso è sola nella sua isola lontana dalle rotte degli dei e degli uomini e riesce a tenere occultato Ulisse per ben sette anni, fino a quando è costretta a lasciarlo andar via stringendogli una mano con tenerezza e dandogli dell'*alitros*, furfante; anche Circe è sola nel suo alto palazzo, circondata da animali docili e racchiusa in un paesaggio surreale; e sola con la sua adolescenza e la sua ricerca di un primo amore che la renda donna è pure Nausicaa, che prima di lasciare andar via il suo mancato sposo strappa ad Ulisse la promessa di essere ricordata per sempre da lui, come colei che gli ha salvato la vita.

Tutte donne che restano, curano, danno asilo a quell'uomo errante, lo rinfrancano, gli donano un mondo (il loro mondo), lo aiutano a crescere, e poi lo perdono. Che ne sarà di loro dopo il passaggio di Ulisse? Nessuno ce lo ha mai raccontato, ma certo tutte saranno cambiate, tutte avranno scoperto qualcosa di se stesse attraverso di lui e tutte, pur restando, avranno fatto un passo avanti nel viaggio dell'anima. È come se anche loro avessero atteso qualcosa prima di Ulisse, e tornassero ad attendere dopo Ulisse.

Ma che tipo di attesa è questa al femminile? Che attesa è quella di Penelope?

Non è l'attesa vuota, povera di contenuti, sfiancante e insensata di chi guarda ad ogni momento come istante perduto nell'assenza: niente affatto. Quella di Penelope è un'attesa densa, carica di vissuto e di impegno. Penelope di giorno combatte in casa, senza violenza ma con le uniche armi della fermezza e della saggia prudenza, per tenere salda la sua supremazia di regina, attenta a che nulla alteri il rispetto e la devozione dei sudditi e di chiunque abbia rapporti con lei. Penelope protegge e difende la crescita di

Telemaco, mantenendo vivo in lui il ricordo e l'affetto per il padre, e mostrandosi fedele all'immagine di donna che aveva scelto per sé, di moglie e madre, e fedele all'idea della famiglia che aveva edificato. Penelope si preoccupa di cucire con deferenza il mantello funebre del suocero Laerte, il padre di Ulisse. Penelope si occupa della contingenza, dell'economia e delle risorse materiali della reggia e fa in modo che a nessuno manchi nulla per la sussistenza e che nessuno pensi seriamente che il re Ulisse (ossia l'istituzione e l'ordine) abbia abbandonato per sempre Itaca.

A ben vedere, Penelope con la sua azione e il suo impegno garantisce la stabilità e l'ordine sociale, anche quando le regole rischiano di saltare del tutto e i Proci continuano a soggiornare imperterriti nella sua dimora e a gozzovigliare a spese dell'ordine costituito.

Di giorno, Penelope tesse la tela: lavora febbrile per mantenere pacifico e solido il sistema a cui appartiene, lavora affinché quella tela sia robusta e regga ai colpi. Di notte, solo di notte, quando nessuno la vede, può permettersi l'astuzia di sfilare la tela, e forse di avere anch'essa il momento di cedimento, di paura, di angoscia, la caduta della speranza. Ma quando il giorno arriva, per dieci lunghi anni, Penelope si fa trovare a tessere la tela della convivenza pacifica e del rispetto dei ruoli e della sua identità a cui non rinuncia per niente al mondo: lei è la regina, ed attendere il ritorno di Ulisse significa in verità mantenere in piedi quel ruolo e mantenere sveglio l'ossequio di tutti. Ecco forse perché quando Ulisse davvero torna, lei non cede alla commozione o alla gioia, ma mantiene salde le emozioni, le lascia libere di manifestarsi solo poco a poco, quando davvero la speranza può essere sostituita dalla sicurezza che quell'uomo è lui, Odisseo, suo marito, il re. E chissà che non abbia ragione l'ironico e arguto Alberto Savinio che nella sua *pièce* teatrale dedicata a *Capitano Ulisse* scrive che "forte dell'uguaglianza dei diritti e dell'autorità di moglie, Penelope considera quel vecchio puzzapiedi del marito che ha la faccia di presentarsi davanti a lei e accampare i diritti di marito, con l'impassibilità di un toro che guarda ad un altro toro: con l'alterigia di una torre che guarda la pianura sotto di sé"¹.

Che significa tutto questo? Forse che quel che abbiamo chiamato *attesa* non è in realtà che una condizione di *permanenza*? Permanenza come capacità di stare, di costruire e articolare l'appartenenza, di fabbricare dimora; permanenza come capacità di conseguire un riconoscimento sociale e pubblico. Su questa strada, allora, intuiamo facilmente quale nuovo valore stia-

¹ A. SAVINIO, *Capitano Ulisse*, a cura di A. Tinterri, Milano, Adelphi, 1989.

mo dando a vecchi e circospetti concetti: l'attesa non è mancanza, non è sconfitta, non è minorità. L'attesa è operosa, e a guardar bene non è nemmeno attesa, ma già compimento, già realizzazione. Anche l'assunto di Canetti potrebbe essere riletto alla luce di questa diversa interpretazione dell'attesa: sì, siamo d'accordo ancora una volta e ancora di più sul fatto che "delle donne, vince quella che aspetta", ma proprio perché l'attesa è la categoria della sostanza per eccellenza, e in ultima analisi, perché il linguaggio femminile della permanenza armonica non è il linguaggio maschile della guerra, della vittoria e della sconfitta.

Chi pensa che la donna debba vincere o che, in qualche modo, si possa trovare a perdere, è chi si ostina ad adottare per il femminile il vocabolario della consuetudine maschile alla guerra: per forzare un'antica metafora, potremmo dire che chi va a combattere, chi lascia le case e il villaggio, la *pòlis* per andare in guerra, è chiaro che deve vincere, non può perdere e allo stesso modo non può aspettare, deve affrettarsi, per sbaragliare il nemico, eliminarlo e fare ritorno. Ma le donne della *pòlis* non vanno in guerra, restano a casa, nella comunità, a gestire i negoziati della convivenza civile: perciò non dovrebbero né vincere, né perdere, né avere fretta. Il loro tempo è quello della pazienza dell'ordine sociale, è il tempo ragionato e ragionevole degli accordi civili, è quello della pace e delle mediazioni in casa così come tra le case, le strade e le piazze della comunità. Per spingerci ancora oltre ed osare di più, il loro tempo è il tempo in cui *si dice il diritto*, per citare un'espressione cara a Paul Ricoeur (il diritto è la giustizia che "si dice" in un contesto, è mediazione linguistica, è il dibattito nel processo²). Bisogna saper fermarsi e fare buon uso del tempo per accordarsi sul diritto. Ecco perché lontane dalla chiassosa *agorà* così come lontane dallo scalpito dei campi di battaglia, le donne hanno imparato a ragionare della pace e della giustizia distributiva, anche se in ambiti privati e senza eco pubblica per troppi secoli. La storia e i millenni hanno infatti faticato e faticano tuttora ad istituzionalizzare quel ruolo femminile di cura, di attenzione e di affetto; hanno faticato a cogliere nella laboriosità ordinata e privata di Penelope il suggerimento proficuo per un dibattito pubblico che non fosse più fondato sull'opposizione guerresca, ma sulla concordia del diritto.

Martha Nussbaum, la filosofa statunitense che da anni si dedica al pensiero femminile nell'ambito del dibattito su etica e diritto, non rinuncia mai all'indicazione della donna come "fonte di affetto e di cure", del resto come

gran parte della letteratura femminista americana. Scrive infatti che "in quasi tutte le culture il ruolo tradizionale delle donne comporta l'allevamento dei figli e la cura della casa, del marito e della famiglia, ruolo che è stato associato con *qualità morali* importanti: l'altruismo, l'attenzione ai bisogni degli altri e la disponibilità a sacrificare il proprio interesse a favore di quello altrui. Esse sono state collegate a qualità morali distinte, come l'abilità di percepire la particolarità delle situazioni, il bisogno degli altri, e la *capacità di ragionare in modo costruttivo per venire incontro a quei bisogni*. Queste virtù e abilità devono trovare un posto in qualsiasi accettabile femminismo universalista"³. Insomma, la donna come fonte di affetto e di cura dei bisogni è una forma del femminile che non va alienata, né depotenziata. Fin qui tutto a posto. Ma dove sta l'errore, la stortura, l'anello che non tiene? Sta nel continuare a perpetrare sistemi di garanzie sociali, *welfare state*, che non tutelano, non riconoscono e in ultima analisi né promuovono né offrono alternative a questa funzione femminile, dandola per scontata.

A chi spetta all'interno del nucleo sociale più piccolo (la famiglia) la cura degli anziani, dei disabili, dei malati oltre che la crescita dei bambini? "Chi fa tutto questo lavoro che si rende necessario in queste situazioni di estrema dipendenza?", si domanda retoricamente la Nussbaum, aggiungendo subito dopo che "le reali condizioni di vita in una società nella quale si dà ancora per scontato che questo lavoro debba essere fatto *liberamente, per puro amore*, costringono le donne ad accollarsi un onere enorme, che grava su tutta la gamma delle attività economiche in cui sono impegnate e che ne riduce la produttività e il contributo alla vita civile e sociale"⁴. Alcune note esponenti dei *women's studies* hanno esaminato criticamente le teorie della giustizia elaborate fin qui, non ultima l'opera magistrale di John Rawls ormai risalente agli anni Settanta dello scorso secolo. Teorie che ricadrebbero tutte nel circolo vizioso inaugurato da Rousseau: un'idea di società basata su un contratto di mutuo vantaggio, in cui i contraenti vengono però considerati "liberi, eguali e indipendenti", come dice Locke. Allo stesso modo anche i cittadini della Società Bene Ordinata di John Rawls sono considerati "membri normali e pienamente cooperativi della società per tutta la vita"⁵. Ecco

³ M.C. NUSSBAUM, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. it. di W. Mafezoni, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 294; il corsivo è mio.

⁴ ID., *Giustizia sociale e dignità umana*, trad. it. di E. Greblo, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 31-34 sgg.; il corsivo è mio.

⁵ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, Milano, Comunità, 1994, pp. 159 sgg.; cfr. E. KITTAY, *Love's Labour. Essays on Women, Equality and Dependency*, New York, Routledge, 1999.

² P. RICOEUR, *Il Giusto*, a cura di D. Iannotta, Torino, Sei, 1998.

dunque il problema: e coloro che nei fatti, nella loro situazionalità, liberi, eguali e indipendenti proprio non sono? A ben vedere, essi non prenderebbero parte al patto sociale istitutivo, e la tutela dei loro vantaggi, ossia i provvedimenti in loro favore, finirebbero con l'essere un'aggiunta successiva, e non una pietra della struttura istituzionale. Da qui la degenerazione: le donne, i disabili, i minori sono di fatto nati ai confini del patto istituzionale pensato dall'illuminismo giuridico, e come tali oggi rischiano di rientrare solo e sempre negli stadi legislativi successivi o suppletivi, dopo che le istituzioni politiche di base hanno già ottenuto pianificazione. Se invece ragionassimo che "le cure per i bambini, gli anziani, e le persone con handicap fisici o psichici sono una parte significativa del lavoro che è necessario fare in ogni società", oltretutto fonte di ingiustizie in quasi tutte le comunità, allora davvero convergeremmo con Nussbaum quando scrive che "una qualunque teoria della giustizia ha bisogno di pensare a questi problemi fin dall'inizio, già nella pianificazione delle istituzioni di base"⁶.

Basti pensare, solo per fare qualche piccolissimo esempio di *appendice* al sistema già impostato, al voto femminile che in Italia ha la giovinezza di appena 60 anni e all'attuale dibattito sulle "quote rosa" (quota di partecipazione femminile) da tutelare all'interno delle liste elettorali e negli scranni parlamentari e governativi, ancora una volta posticcio rimedio ad una prassi politica pensata in blocco dall'inizio "senza" le donne. Ma allarghiamo lo sguardo e ragioniamo più a fondo: quando la stessa Martha Nussbaum fa appello alla *compassione* per nutrire il terreno della democrazia globalizzata ed il premio Nobel Amartya Sen rovescia il linguaggio dei diritti universali in quello della lista delle capacità (*The Capabilities Approach*), probabilmente significa che alle soglie del nuovo secolo siamo in cerca di strumenti forti per avere il coraggio di ripensare le fondamenta del nostro vivere comune, e non solo di costruire ottime appendici. E non è detto che gli strumenti siano da inventare *ex novo*. Anzi, forse si tratta di *in-ventarli* nel senso latino del termine *in-venio*: ossia che possiamo saperli rinvenire, ritrovare all'interno delle culture e della tradizione che ci ha portato fin qui, quasi sicuramente andando a rovistare in concetti e possibilità che ci sono, ci sono sempre stati, ma messi in ombra da quanto invece è sembrato prioritario fino ai giorni d'oggi. Ritorniamo ai due esempi sopra citati di Nussbaum e Sen.

Potremmo fare riferimento al linguaggio delle emozioni, relegate ai margini del dibattito pubblico come pericolose (oltre che "da femminucce"): la

ragionevolezza sociale si è costruita sul loro silenzio, o comunque sulla loro subalternità alla dialettica razionale. Martha Nussbaum viene invece a suggerirci come il miglior modo per nutrire l'humus della nostra democrazia alle prese con la sfida multiculturale e sovranazionale sia educare le giovani generazioni all'*immaginazione* affinché provino *compassione* verso i lontani e non soltanto per i vicini: la letteratura del mondo, i romanzi di tutti i paesi e di tutte le genti, i film, le storie ascoltate e lette fin da bambini non fanno altro che aprire la mente all'immaginazione di possibilità di vita, di usi e costumi, di condizioni differenti dalle nostre, ma non per questo estranee, inaccettabili, nemiche.

Immaginare significa farsi portare al cuore dell'alterità e della differenza, per saperle comprendere. Immaginare significa ancora di più proiettare noi stessi in mondi potenzialmente abitabili e in condizioni che potrebbero essere le nostre, e per un puro caso di natalità non sono le nostre, ma potrebbero comunque diventarlo. Immaginare significa riconoscere nell'altro, anche a chilometri e paesi e continenti di distanza, la nostra medesima natura umana, le nostre medesime aspirazioni e necessità personali. Immaginare significa infine riuscire ad innescare la compassione: non la pietà, ma la compassione, ovvero il riconoscimento a condividere con tutti gli esseri umani della terra la medesima sorte di finitudine, di fallibilità, di bisogno e giustizia da cui nessuno è escluso. Immaginare significa allora dare finalmente valore pubblico ad un'emozione importante, e al contempo significa far ritrovare alla politica e al ragionamento sociale una ricchezza umana ed una sensibilità al particolare che la massimizzazione, il calcolo del profitto e la logica utilitaristica hanno rischiato di appannare nelle dinamiche politiche dell'ultimo secolo. La pace di una società ragionevole si costruisce anche attraverso l'educazione ad una società compassionevole⁷.

Rimandiamo ad altra sede l'approfondimento di queste piste di studio che qui possono essere solo accennate. Ci piace però raccogliere anche il suggerimento di Amartya Sen: se vogliamo davvero che i cosiddetti paesi in via di sviluppo diventino parte integrante del sistema della civiltà, e così pure che i paesi sviluppati restino all'altezza di una misura di civiltà e di rispetto delle condizioni di vita umana auspicate fino ad ora, dobbiamo modificare la rotta del pensiero economico-politico. Il PIL (prodotto interno lordo) rischia di darci una lettura approssimativa della distribuzione delle

⁶ NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana*, cit.

⁷ Cfr. F. ABBATE, *L'occhio della Compassione. Immaginazione narrativa e democrazia globalizzata in Martha Nussbaum*, Roma, Studium, 2005; M.C. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità*, a cura di G. Zanetti, Roma, Carocci, 1999.

risorse all'interno di una comunità, e medesimo limite sembrano averlo le carte dei diritti in molti paesi del terzo mondo come del primo mondo, che esistono a livello formale, ma non sostanziale (basti pensare alla realtà dell'India, pur dotata di un'eccelsa costituzione). Uno sguardo diverso, intriso di quello spessore umano, di quell'attitudine a calarsi con compassione nelle condizioni particolari, uno sguardo che recuperi la *saggezza in situazione* descritta da Aristotele, ci porta dunque a farci una domanda diversa: "che cosa le persone sono realmente in grado di essere e di fare"⁸, che cosa sono *capaci* di essere, diventare e fare a partire dalla situazione in cui si trovano.

Non parliamo più di diritti astratti, ma di *capacità* concrete da tutelare e promuovere.

Questa crediamo sia la via maestra per quel ripensamento delle istituzioni di base che richiedevamo sopra: da una parte la teoria delle capacità ci porta a ragionare di benessere, sviluppo, garanzie sociali in un modo radicale che non escluda alcuna componente sociale, tanto meno le donne, i disabili, i deboli, i malnutriti, gli scoraggiati; dall'altra l'immaginazione e la compassione ci portano a ragionare su un piano orizzontale di eguaglianza e di condivisione con il calore del focolare domestico, delle cose che ci stanno a cuore. In tutti e due i casi, ci sembra di poter dire di andare alla riscoperta di abilità che hanno fatto da sempre parte in modo speciale, e comunque non esclusivo, del patrimonio femminile: è l'eredità forte delle tante Penelope della storia, che quasi fa dimenticare se poi Ulisse abbia o meno fatto ritorno, l'eredità delle Indira e Sonia Gandhi, delle donne che lontane dalle logiche guerresche hanno esercitato le armi nonviolente della pazienza, del rispetto, della cura, della tessitura di un mantello di pace per la società.

DONNE E NONVIOLENZA: IL RUOLO DI DEBORA NELLA VITTORIA DI ISRAELE

Debora Tonelli

Trattare il tema della nonviolenza nella Bibbia è un compito piuttosto arduo, poiché non si può fare a meno di notare che in essa la violenza è uno degli strumenti al quale Dio ricorre per proteggere il suo popolo. Contemporaneamente bisogna ammettere, tuttavia, che sarebbe un grave errore giustificare il ricorso alla violenza con la volontà di Dio. Il binomio "donne e nonviolenza" sembra altrettanto discutibile, poiché la figura femminile che stiamo per trattare è divenuta celebre proprio per l'incitamento alla guerra. Non rimane, allora, che domandarci in quale modo sia possibile uscire da questi imbarazzanti paradossi, ma prima di rispondere sono necessarie alcune premesse. Per prima cosa, vorrei sottolineare che non ho alcuna pretesa di risolvere la questione, semmai solo di re-impostarla, spostando l'attenzione del lettore su altri aspetti importanti della vicenda. Una lettura che pretenda di trovare in modo "immediato" il significato del racconto, rischia di interpretare il testo attraverso categorie e criteri che non gli appartengono e che, di conseguenza, ne stravolgono il significato. Ogni passo della Bibbia ha una storia redazionale talmente complessa, da impedirne spesso la comprensione unitaria: i racconti conservati nel corso dei secoli, sono stati di volta in volta adeguati e piegati alle nuove esigenze, cosicché una singola vicenda può contenere diverse concezioni di Dio. Questo è un dato importante: la riflessione su Dio si evolve e cambia con il passare del tempo, ma i redattori non sottolineano mai apertamente questi cambiamenti, lasciando il lettore di fronte a un quadro complicato se non, addirittura, contraddittorio¹. Evidentemente per gli antichi conservare l'antico accanto al nuovo non costituiva un problema, ma questa è una questione che qui non possiamo approfondire².

¹ Cfr. AA.VV., *La storiografia nella Bibbia. Atti della XXII settimana biblica*, Bologna, s.e., 1986; H. CANCIK, *Mythische und historische Wahrheit Interpretationen zu texten der hebräischen, biblischen und griechischen Historiographie*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1970 (trad. it. *Verità mitica e verità storica*, Brescia, Paideia, 2004).

² Cfr. J.-L. SKA, *La Parola di Dio nei racconti degli uomini*, Assisi, Cittadella, 2000; L. STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen*, Stuttgart, s.e., 1988 (trad. it. *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino, Einaudi, 1998).

⁸ A. SEN - M. NUSSBAUM, *The Quality Of life. A Study prepared for the World Institute for Development Economics Research (WIDER) of The United Nations University*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Un secondo aspetto riguarda la questione femminile: la Bibbia non la tratta. Per i redattori dell'epoca essa non era un problema, né una chiave di lettura, la donna era un attore degli eventi come l'uomo. A volte ci si può imbattere in raffigurazioni della donna ideale (Prv 31, 1-10), altre in personaggi femminili che sembrano incarnare quei modelli, ma più spesso ci troviamo di fronte a figure di donna *inaspettate*, che contraddicono quella "ideale" e che, tuttavia, vengono grandemente apprezzate. Dico "inaspettate" perché a volte gli eventi non si svolgono secondo le aspettative umane, ma sono occasioni nelle quali si manifestano la volontà e la potenza di Dio. Così, per esempio, può capitare che Sara diventi madre quando ormai l'età avanzata rende vana quest'attesa (Gn 21, 1-2); oppure che in un'epoca nella quale la donna era relegata tra le mura domestiche, Debora guidi Israele in battaglia. La storia di Israele narrata nella Bibbia vede continuamente intrecciarsi la prospettiva umana con quella divina e il prevalere di quest'ultima, che porta ad esiti inattesi. Gli studi comparatistici, uniti ai ritrovamenti archeologici, offrono un'immagine della donna piuttosto dimessa, più simile alla madre di Sisera (Gdc 5) relegata alla sfera domestica, che non a quella di Debora, capo politico e religioso delle tribù di Israele. Tuttavia, come ogni aspetto della vita umana, rappresentato nel testo biblico, anche il ruolo della donna ha una sua evoluzione. L'Antico Testamento offre numerose immagini di donne e del loro ruolo nella società³. Nel periodo patriarcale il mondo biblico era sicuramente androcentrico e le donne vivevano in uno stato di subordinazione, rispetto al padre prima e al marito poi, che le privava di ogni autonomia. Con il passare del tempo, la situazione della donna migliora, ma è ben lontana dall'emancipazione. Tuttavia, alcune donne riescono a influenzare i loro mariti (Sara, Gn 16, 5; 21, 10) o a manipolarli con l'inganno (Rebecca, Gn 27; Rachele, Gn 31), volgendo la situazione a loro favore. Alcune narrazioni bibliche descrivono la condizione della donna migliore di quella prevista dalle leggi che, probabilmente, raffiguravano una situazione ideale nella concezione dei redattori. La sfera d'azione della donna non era, comunque, limitata alla sfera domestica: Gezabele (1 Re 18-19; 2 Re 9, 30-37) e Atalia (2 Re 11); la donna saggia di Tekòa (2 Sam 14) e Debora (Gdc 4-5), solo per citarne alcune, hanno in mano il destino del loro popolo. Debora, oltre al ruolo di giudice, detiene anche quello religioso di profetessa e sembra essere anche sposata, come altre donne del suo tempo,

³ Cfr. E.K. SOLVANG, *A Woman's Place is in the House. Royal Woman of Judah and their Involvement in the House of David*, London, Sheffield Academy Press, 2003.

a un certo Lappidot⁴. Sfera pubblica e sfera domestica non sembrano contraddirsi in alcun modo in questo caso e, al contrario, insieme contribuiscono a delineare l'immagine di un personaggio forte e determinante per la salvezza di Israele.

Tra storia e mito

La scelta di prendere in esame la vicenda di Debora può sembrare una provocazione nell'ambito di una raccolta di studi sulla nonviolenza, poiché il racconto biblico parla di una guerra contro i cananei e dell'importante ruolo svolto dalla profetessa. Le rare raffigurazioni artistiche del nostro personaggio la mostrano mentre tiene in mano una spada infuocata, come una guerriera, pronta a combattere i nemici, anche se ciò non viene detto nel racconto biblico. Il contesto letterario nel quale il racconto è inserito non favorisce una prospettiva diversa: tutto il Libro dei Giudici parla di continue guerre ed è tra i libri più cruenti della Bibbia. Esso appartiene ai libri storici dell'Antico Testamento, cioè a quel gruppo di narrazioni che raccontano fatti "realmente" accaduti. Bisogna precisare, però, che la storia, per l'antico Israele, non equivaleva alla moderna cronaca dei fatti, piuttosto era una narrazione che tramandava il *sensu* degli avvenimenti secondo la percezione dei loro autori e dei loro testimoni. La vicenda narrata in Gdc 4-5 viene presentata come *la risposta di Dio al grido di Israele oppresso dai nemici*, cioè come una *guerra difensiva*. Il lettore esperto riconosce in questo racconto non la cronaca della battaglia, ma *la prospettiva dei redattori sugli eventi narrati*. Gli scavi archeologici e lo studio dei documenti dei grandi popoli dell'antico Medio Oriente offrono, infatti, un'immagine diversa di quegli stessi eventi⁵. Quando gli israeliti erano ancora un insieme di tribù nomadi, decisero di prendere possesso della Palestina, a danno dei regni cananei che l'occupavano. Gli ebrei legittimarono la loro pretesa di possesso attraverso la

⁴ Alcuni studiosi non escludono che l'espressione ebraica tradotta con "di Lappidot" indichi, in realtà, non il nome di un marito, ma quello di un luogo di provenienza di Debora, non ancora identificato. Nell'impossibilità di redimere la questione, propenderei per la prima ipotesi, sia perché non possediamo le prove dell'esistenza di un luogo con quel nome, sia per analogia con un'altra profetessa, Culda (2 Re 22, 14-20), che era sposata e sembra che ciò non costituisse un problema. Il ruolo religioso della profezia non escludeva quello di moglie.

⁵ Cfr. P. ABADIE, *Le livre des Juges*, in "Cahiers Evangile", 125 (2003), pp. 5-44; J. BOTTÉRO, *Naissance de Dieu*, Paris, Gallimard, 1986 (trad. it. *Nascita di Dio*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, pp. 105-116).

figura di un antenato comune a tutte le tribù che, in tempi antichissimi, si era recato in quella terra e attraverso la devozione ad un unico Dio che diceva di volerla dare in loro possesso. Nel corso di circa due secoli, alternando penetrazioni pacifiche a razzie, gli israeliti riuscirono a strappare la Palestina ai suoi antichi abitanti e divennero un popolo sedentario. Fu a questo punto che le tribù formarono un unico popolo che poté prosperare e dedicarsi alla narrazione delle proprie tradizioni. Antiche storie tramandate oralmente vennero da quel momento trascritte e rielaborate secondo nuovi criteri: ciò che era importante *ricordare* non era il fatto realmente accaduto, ma il suo *significato*, che dall'antico Israele era individuato nella *volontà di Dio*. Ecco, allora, che un'antica guerra di conquista viene trasformata in una guerra difensiva: Dio ha promesso a Israele quelle terre, pertanto i loro antichi abitanti divengono gli "usurpatori". Il racconto della guerra è l'occasione per mostrare la potenza di Dio e tutto quel che accade durante il combattimento viene interpretato come manifestazioni della Sua volontà: eventi meteorologici grandiosi si trasformano in azioni divine che permettono a Israele di prevalere sui nemici.

Storicamente, all'epoca dei giudici (circa XIII-XII secolo), Israele era un insieme di tribù, prive di quell'unità che Debora richiama nel canto (Gdc 5, 7) e che, probabilmente, le ha valso il recupero in epoca deuteronomista, cioè nel periodo tardo e post-esilico (VI secolo a.C.).⁶ Divise e spesso in conflitto tra loro, le tribù di Israele dovevano affrontare anche le popolazioni straniere che cercavano di dominarle. La sopraffazione dei nemici – o il fatto che essi non volessero abbandonare le terre che secondo gli ebrei Dio aveva loro assegnate – era interpretata come l'abbandono di Dio a causa del peccato di Israele: religione e politica erano strettamente legate fra loro e la seconda dipendeva fortemente dalla prima. Per risolvere i conflitti politici, bisognava prima far pace con Dio: la guerra e la pace erano, quindi, interpretate come il riflesso della relazione che Israele aveva con Yhwh.⁷ La guer-

⁶ ABADIE, *Le livre des Juges*, cit. Con il termine "deuteronomista" viene indicata una quantità di testimonianze scritte caratterizzate da un linguaggio e da un'ideologia comuni, molto vicine al Deuteronomio. In realtà, gli studiosi non sono ancora in grado di stabilire se si sia trattato di un gruppo o di un movimento organizzato, oppure di una generazione di teologi accomunati dalla stessa prospettiva. Cfr. *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL 68), hrsg. von N. Lohfink, Leuven, s.e., 1985; *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, ed. by M. Vervenne and J. Lust, Leuven, Fs. C.H.W. Brekelmans, 1997.

⁷ Per quanto concerne la dipendenza della pace dalla fedeltà a Dio cfr. M. NAVARRO, *I libri di Giosuè, Giudici e Rut*, Roma, Paoline, 1994. Per l'uso del Tetragramma è necessaria

ra non era solo lotta fra uomini, ma, soprattutto, *intervento di Dio*, la dimostrazione che Yhwh combatteva al fianco del suo popolo: "Dio combatterà per voi..." (Dt 1, 30). La frase è ambigua, può trasformarsi in una scusa per agire in modo violento facendo di Dio il proprio alibi, mentre con essa il redattore vuole sottolineare la *fiducia* che Israele deve riporre nel suo Dio. Se Israele vuole liberarsi dai nemici, deve farsi strumento di Yhwh e combattere, perché solo la *fede* può salvarlo.

Dopo la diaspora babilonese, il redattore deuteronomista rilegge le antiche tradizioni di Israele in funzione del suo rapporto con Yhwh: i momenti di pace sono quelli nei quali il popolo era fedele al suo Dio, quelli di guerra erano invece provocati dall'infedeltà del popolo. Non è mai Dio ad abbandonare Israele, semmai il contrario: è Israele che, prostituendosi ad altre divinità, si allontana da Yhwh. Dio non vuole che il suo popolo sia "potente", ma che sia *fedele*. Le vicende narrate nel Libro dei Giudici, rilette dal deuteronomista, seguono questo schema: peccato di Israele, sopraffazione da parte dei nemici, grida del popolo, Dio suscita un giudice che salva il suo popolo. L'intervento divino è determinato dalla richiesta d'aiuto di Israele. In un momento in cui Israele, dopo la diaspora babilonese, si trova nuovamente diviso e privo di un potere politico centrale, il redattore deuteronomista recupera storie antiche che descrivono situazioni simili e incita Israele a tornare ad essere un unico popolo attraverso la fede in Yhwh, perché da Dio dipende la sua salvezza.

Debora: la forza delle fede

Il Libro dei Giudici è tra i libri più antichi dell'Antico Testamento e il "canto di Debora" che troviamo al capitolo 5 è il componimento poetico più antico tramandato dalla Bibbia⁸. Esso ebbe sicuramente una lunga tradizione orale e certamente fu composto sulla scia di qualche straordinario avvenimento. Doveva essere considerato molto importante se esso fu non solo

qualche precisazione: Dio nell'Antico Testamento è chiamato in molti modi ('Elhojm, 'El shaddaj, ecc.), ma il Tetragramma è il suo Nome proprio, rivelato a Mosè in Es 3, 14. Si tratta di un Nome antichissimo, che compare già nella più antica redazione del canto di Debora e per questo ne facciamo uso. Cfr. W.F. ALBRIGHT, *The Name Yabweh*, in "JBL", 43 (1924), pp. 225-259; H. CAZELLES, *La Bible et son Dieu*, Paris, s.e., 1989 (trad. it. *La Bibbia e il suo Dio*, Roma, s.e., 1991).

⁸ Cfr. BOTTERO, *Nascita di Dio*, cit., pp. 105-109.

conservato fino all'epoca deuteronomista, ma persino ri-narrato in prosa al capitolo 4. Secondo la redazione che è giunta a noi, il canto di Debora compare a conclusione della vicenda, mentre in origine doveva costituire l'unico racconto degli eventi narrati nel capitolo 4. Di notevole interesse è l'importanza della figura femminile che è protagonista degli avvenimenti. Non sembra destare preoccupazione il fatto che il ruolo del profeta sia attribuito ad una donna: anche Culda, per esempio, viene descritta nell'esercizio delle sue funzioni profetiche senza alcun elemento di sorpresa (2 Re 22, 14-20). Tuttavia, la maestosità con la quale Debora viene descritta (Gdc 4, 4-5) è unica per un personaggio femminile dell'Antico Testamento e ciò ha fatto sì che alcuni studiosi attribuissero al personaggio un'origine storica.

All'epoca delle tribù, il ruolo della donna doveva essere certamente più simile a quello della madre di Sisera (Gdc 5, 28-30) che non a quello di Debora: la sfera domestica teneva la donna lontana dagli avvenimenti e all'oscuro della politica, pur dovendone poi pagare le conseguenze, se gli uomini della sua tribù perivano in battaglia. Gli uomini detenevano il potere, decidevano sul da farsi e combattevano le guerre. Le donne potevano solo *aspettare* l'esito delle azioni intraprese dai loro mariti e dai loro padri. In un simile contesto, la figura di Debora emerge ancor più per straordinarietà e grandezza. Dopo la premessa deuteronomista (Gdc 4, 1-3) secondo lo schema che ricorre in tutto il Libro, incontriamo Debora, descritta come profetessa (*nabi'ah*), moglie di Lappidot e giudice (*shoftah*), seduta sotto la palma, mentre gli israeliti venivano a lei per far redimere le vicende giudiziarie. Il ruolo di Debora è pienamente riconosciuto da tutto Israele: la staticità del personaggio è solo apparente, in realtà è lei a giudicare gli avvenimenti, a risolvere le questioni e a determinare le relazioni fra i membri del *popolo* e non solo della sua tribù. La palma sotto cui essa esercita le sue funzioni sottilinea, nella Bibbia, una dimensione sacrale. Tutto ciò che si dice di lei contribuisce a dirne l'eccezionalità. Al verso 6 Debora manda a chiamare Barak, il generale dell'esercito di Israele, per inviarlo in guerra contro Sisera, il generale cananeo che aveva sottomesso Israele. Non è Barak a prendere l'iniziativa, ma Debora, che in un delirio tipico della mantica, riferisce a Barak gli ordini del Signore: è Yhwh stesso a ordinare la guerra. Questo è un momento determinante della vicenda: da un lato abbiamo Debora che riferisce le parole del Signore, dall'altro troviamo Barak, pieno di dubbi, che risponde di non voler andare in battaglia, a meno che la profetessa non venga con lui. Il dubbio costerà a Barak l'attribuzione della vittoria, che sarà, invece, data ad una donna, Giaele (Gdc 4, 18-21). Cosa ha fatto dubitare Barak? Per prima cosa dobbiamo notare che la guerra non è un'iniziativa

di Debora, ma di Yhwh, mentre lei si limita a riferirla a Barak. Questa donna è strumento di Dio per salvare Israele e lei ha una fiducia totale nelle parole che Dio le mette in bocca. Sul piano teologico, la guerra alla quale Dio chiama Israele è un'azione salvifica che permetterà a Israele di mantenere il possesso della terra.

Nonostante il racconto sia molto antico, esso è stato collocato dopo il Pentateuco, cioè dopo la liberazione dalla schiavitù, dopo il patto con Dio, dopo la nascita di Israele come popolo. L'insegnamento che i redattori vogliono attribuire alla vicenda è che *Israele può continuare a prosperare solo se ha fede nel Dio liberatore* e porre in secondo piano le congetture e le previsioni umane. Il capitolo 5 descrive l'intervento di Yhwh con eventi meteorologici maestosi, tali da rendere inutili e persino ingombranti le potenti armi dei nemici. *Debora, completamente disarmata, è forte solo della fiducia che ripone in Yhwh*: lei sa che non è necessario pianificare la battaglia secondo le forze umane, non è importante quanto sia grande l'esercito, né se sia ben armato, né la superiorità numerica dei nemici e dei loro carri, poiché l'unica cosa che conta è la certezza che Dio sarà fedele e accorrerà in aiuto del suo popolo (cfr. Gdc 7, 2-7), non importa se non si sa ancora in quale modo, ma accadrà: "I risultati, tuttavia, non si misurano, né sono dovuti al genere, al sesso, ma alla capacità personale di ascoltare la Parola di Dio e metterla in pratica"⁹. Nel chiamare Barak alla guerra, Debora esprime questa fiducia totale nella parola del Signore e Israele vincerà a causa della fede di Debora, non per il combattimento di Barak. La sicurezza della vicinanza di Yhwh al suo popolo pone in secondo piano le previsioni umane: Barak, al contrario, è ancora prigioniero della logica umana, maschile: egli basa le sue previsioni su ciò che conosce – la grandezza dell'esercito di Sisera – e il suo timore è più grande della fede. Il generale israelita non è in grado di *af-fidarsi* alla parola del Signore, interpretata, forse, come pericoloso fatalismo piuttosto che come profezia. Il messaggio che i redattori vogliono tramandare al popolo è chiaro: soltanto la fede in Yhwh permetterà a Israele di sopravvivere, di possedere una terra e di vivere in pace.

Non dobbiamo stupirci se in questa vicenda – come in moltissime altre – Dio guida Israele in guerra. Secondo la logica biblica, in primo piano ci sono almeno due ordini di motivi: il primo riguarda la ritrovata fede nel proprio Dio, la necessità di liberare Israele dal dominio straniero, la fedeltà di Yhwh, l'unità delle tribù che combattono come un unico popolo. Il secondo ordi-

⁹ In NAVARRO, *I libri di Giosuè, Giudici e Rut*, cit., p. 87.

ne di motivi riguarda, invece, il rapporto tra il Dio di Israele e gli idoli: la dominazione cananea aveva spesso indotto gli israeliti a servire il culto di altre divinità. La vittoria di Israele in questa battaglia non è solo espressione della ritrovata fede in Yhwh, ma anche della Sua maggiore potenza rispetto agli idoli cananei. La guerra combattuta in terra è il riflesso di quella combattuta in cielo, secondo una credenza religiosa molto diffusa nell'antico Medio Oriente¹⁰. Dio combatte per il suo popolo, è questo il dato importante dell'evento bellico. La versione più antica contenuta nel canto di Debora, descrive l'intervento divino attraverso impetuosi eventi meteorologici: non è Barak a mettere in fuga Sisera, ma la tempesta che frena i suoi carri da guerra. I potenti strumenti bellici del generale cananeo si rivelano inefficaci di fronte alla potenza dell'intervento di Yhwh, che sembra entrare in scena solo perché qualcuno ha davvero creduto nella sua parola.

LA RETE DELLE DONNE IN NERO: TRA CAPACITÀ E LIMITI, TRA LOCALE E GLOBALE

Elisabetta Donini

L'8 gennaio 1988 dieci donne ebrae israeliane andarono in una piazza centrale di Gerusalemme Ovest, vestite di nero e in silenzio, con dei cartelli a forma di mano su cui era scritto "Stop all'occupazione". Era trascorso appena un mese dall'inizio della prima *Intifada* palestinese; cominciata il 7 dicembre 1987 nel campo profughi di Jabalia, nella Striscia di Gaza, quella che da allora è rimasta nota come "la rivolta delle pietre" era immediatamente dilagata anche in Cisgiordania e la repressione israeliana era stata subito durissima, con uccisioni, ferimenti, arresti, deportazioni, case sigillate o distrutte, coprifuoco e divieti di tutti i tipi.

Scegliendo di manifestare in silenzio e vestite di nero, quel piccolo gruppo di donne intendeva esprimere un duplice lutto: da un lato il dolore per le sofferenze della popolazione dei territori che Israele aveva occupato sin dal 1967 e dall'altro quello per gli effetti interni alla stessa Israele, come degrado morale a causa della violenza di cui si stava rendendo colpevole. Riflettendo appunto sull'occupazione, Edna Zaretsky, attiva nel movimento di protesta, sottolineava che "[...] tutto questo ha corrotto il paese per lungo tempo. [...] Stiamo perdendo un po' della nostra umanità"¹. Con accenti forse anche più amari, Gila Svirsky², una delle prime Donne in nero, ebbe a scrivere che a lei come ebrea sionista premeva "porre fine alla corruzione dell'anima ebraica di Israele. [...] L'occupazione corrompe. Ha corrotto";

¹ Oltre che per l'intervento di E. ZARETSKY, *Non posso dire di non sapere* (pp. 74-75), rinvio al numero monografico di "Inchiesta", *Pace e guerra in Medio Oriente. Percorsi di donne*, XXI, 91-92 (1991) anche per altri contributi sugli inizi delle Donne in nero, raccolti nella sezione "Voci da Israele". Sulle origini ed i primi anni di quella esperienza cfr. inoltre Y. DEUTSCH, *Israeli Women: From Protest to a Culture of Peace*, in *Walking the Red Line. Israelis in Search of Justice for Palestine*, ed. by D. Hurwitz, Philadelphia, New Society Publishers, 1992, pp. 45-55; ID., *Israeli Women against the Occupation: Political Growth and the Persistence of Ideology*, in *Women and the Israeli Occupation. The politics of change*, ed. by T. Mayer, London and New York, Routledge, 1994.

² G. SVIRSKY, *Zionist Reasons for Being Anti-Occupation*, in *Walking the Red Line*, cit., pp. 165-169.

¹⁰ M. BALDACCI, *Prima della Bibbia. Sulle tracce della religione arcaica del proto-Israele*, Milano, Mondadori, 2000; J. BOTTERO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989 (trad. it. *Uomini e dèi nella Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, Torino, Einaudi, 1992); F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.

DONNE DI PACE ARABE ED EBREE NEL CONFLITTO ISRAELO-PALESTINESE

Ada Donno

Donne di pace che hanno scelto il pericolo

Mi hanno costretta a scegliere tra la morte e il varco
ma io ho scelto il pericolo
mi sposto passo dopo passo
senza curarmi delle fosse che ostacolano il mio cammino...

Sono versi di Hanan Awwad, poeta, saggista, scrittrice palestinese. Lei stessa ce li recitò una sera d'estate di due anni fa a Serrano di Lecce, dove una giuria intelligente assegnò a lei e ad un suo collega e amico poeta israeliano un prezioso simbolico premio detto "Olio della poesia". Hanan è di Gerusalemme, nata da una famiglia di intellettuali da cui ha ricevuto un lascito inestinguibile: un viscerale attaccamento alla patria palestinese, una profonda conoscenza della straziata storia del suo popolo e, insieme, una volontà appassionata di difendere le libertà e i diritti umani universali.

Come poeta, ha scritto "con il sangue" il senso di perdita e la pena del suo popolo defraudato della terra, l'amore e lo struggimento per la patria incatenata, lo sconforto e la speranza irrimediabile.

Come attivista, Hanan ha dedicato gli anni migliori della sua vita all'impegno per una giusta soluzione del conflitto israelo-palestinese, sempre ispirato alla consapevolezza che la pace per i palestinesi è fondamentale non solo per la qualità delle loro vite, ma per la loro stessa sopravvivenza.

Dal 1988 Hanan è presidente della sezione palestinese della Women's International League for Peace and Freedom. Nel 1990 fu tra i coordinatori di una memorabile marcia per la pace con "catena umana" attorno a Gerusalemme, nel 1991 contribuì per la parte palestinese a preparare la conferenza sul Medio Oriente di Madrid. Hanan osserva i suoi fratelli e sorelle palestinesi trasformati in rifugiati sulla loro stessa terra e si prodiga in un'inesausta attività di movimento, di studio e di scrittura perché essi non siano spinti nell'assenza e perché la realtà palestinese non sia rimossa dalla coscienza del mondo.

Alyiah Strauss è israeliana: arguta, lo sguardo diretto e franco, indulgente e forte. Arrivò in Israele dall'Europa dell'Est inseguendo come tanti altri

ebrei il sogno di una terra promessa. Ma non voleva realizzarlo al prezzo della distruzione di un sogno altrui. Né intendeva coprirsi di quella sorta di immunità morale che dà alle vittime di ieri il diritto di produrre altre vittime oggi.

Alyiah è una donna di pace, sa che non può esserci pace là dove c'è occupazione militare, arbitrio, oppressione. È insegnante di liceo a Tel Aviv ed è presidente della sezione israeliana della Women's International League for Peace and Freedom, che è composta di donne arabe ed ebre insieme. Vede con apprensione la società israeliana diventare ogni giorno più reazionaria, bellicosa e chiusa in se stessa, vede le disuguaglianze e le violazioni dei diritti umani, il razzismo e l'ingiustizia acquistare nuove forme e significati che vengono accettati e giustificati da una larga parte della popolazione israeliana. Osserva la situazione sociale ed economica del suo paese e il sistema dell'istruzione in cui lavora e pensa che non possano non essere condizionati dal fatto che l'apparato militare e gli ininterrotti insediamenti abusivi di coloni nei territori occupati palestinesi inghiottono un'enorme quota del bilancio nazionale a scapito di tutto il resto.

Un anno fa Alyiah venne all'Università di Lecce, invitata ad un convegno su "La Nuova Triade Mediterranea: l'Acqua l'Olio e il Vino", e coraggiosamente ed impietosamente raccontò come Israele nel 1967 si appropriò, insieme ai territori dei palestinesi, anche dell'elemento vitale, l'acqua. Aggiornò a nostro beneficio il bollettino doloroso delle attività quotidiane di sradicamento di alberi, demolizione di case e confisca di terreni, delle angherie e prepotenze dei coloni israeliani e della resistenza dei contadini palestinesi che difendevano il loro diritto a coltivare la propria terra palmo a palmo, contro i bulldozer dell'esercito. Ci spiegò che la costruzione del famigerato muro di separazione voluto dal governo Sharon significava privare i contadini di pozzi d'acqua ed ulivi da cui traggono alimento e vita. Sentendola parlare, alcuni tra il pubblico si domandavano se non avessero capito male, se non fosse lei stessa palestinese.

Mi vengono alla mente queste due figure di donne, così ammirevoli e vere, mentre cerco un modo non banale di raccontare il lunghissimo impegno della WILPF per la pace in Palestina.

E penso che questo sia il modo migliore, per due ragioni fondamentali. La prima è che non basterebbero le pagine assegnatemi per contenere l'intera geografia e la storia dell'impegno della WILPF per la Palestina e, più in generale, per il Medio Oriente. Neppure se, potendolo fare, mi limitassi a ripercorrere la grande produzione di materiali scritti che documentano la lunga fatica di interlocuzione con le istituzioni internazionali, particolarmente con il sistema delle Nazioni Unite.

L'impegno della WILPF in Palestina

La WILPF ha da poco compiuto novant'anni, il conflitto fra Israele e Palestina l'ha visto accendersi e divampare, ha assistito al succedersi delle drammatiche alterne vicende, è stata sollecitata a dire e ad agire, nei limiti ristretti delle possibilità date, per contribuire a che le due parti e la comunità internazionale trovassero una via d'uscita negoziata e giusta.

Se non altro per il prestigio che le deriva dall'età (ma certo non solo per quello) è tuttora, fra le organizzazioni non governative, una voce ascoltata grazie agli "statuti consultivi" e alle "relazioni speciali" di cui gode con il Consiglio economico sociale e con le agenzie delle Nazioni Unite.

Ma temo che, limitandomi all'esame dei documenti, non renderei il senso di un lavoro creativo, appassionato e sapiente svolto negli anni dalle donne che hanno fondato la tradizione politica della WILPF e dato a noi, generazioni venute dopo, la possibilità di continuarla, riprodurla o trasformarla in cinque continenti.

Né renderei giustizia (e questa è anche la seconda delle ragioni di cui dicevo) a tutte le donne che hanno contribuito – e contribuiscono – a creare quel complesso spessore di rapporti, atti, giudizi politici che non possono non aver generato conseguenze, pur nella scarsa visibilità che il più delle volte avvolge il quotidiano caparbio agire delle donne (ma non è una qualità delle donne spostare le montagne senza farsene accorgere?) a tutte le latitudini e longitudini: da quelle che esponendosi prendono parola e si assumono la responsabilità della rappresentanza, a quelle che "scelgono il pericolo" e vanno sul campo, a quelle che si muovono nel prezioso anonimato della ricerca di fondi o della raccolta di firme in calce ad un appello, fino alle tante e tante altre di cui non so, ma la cui stessa attività "invisibile" assicura la continuità dell'esperienza della WILPF nel tempo e nello spazio.

Partire dalle persone nei cui corpi, biografie e vite quotidiane è iscritto un conflitto devastante come quello palestinese-israeliano, insomma, aiuta a salvaguardare la complessità di un'azione politica che si configura come un difficile lavoro di mosaico, in un contesto così complicato che tante volte fa sentire piccole e irrilevanti le nostre azioni e inefficaci rispetto al mondo.

La WILPF questo lavoro lo svolge movendosi su un duplice asse: quello (cui ho accennato) della interlocuzione con le istituzioni alle quali la comunità internazionale affida – o dovrebbe affidare, ma questo accade sempre meno in tempi come questi in cui conta soltanto la volontà di un paese stra-

potente – la ricerca di soluzioni negoziate dei conflitti; e quello dell'attività “grassroots”, di base, che costituisce la nervatura vivente dell'organizzazione, quella che produce saperi e proposte, gesti e relazioni significative.

Un lavoro che non è in sé concluso, ma sempre alla ricerca della sintonia, o anche solo dell'occasionale alleanza, con altre donne – e altri uomini – che nel mondo hanno altre storie, altre tradizioni politiche. E al contempo è un lavoro che, senza ignorare le concause lontane e profonde del conflitto, si orienta all'individuazione dei nodi storico-politici che hanno complicato la “questione palestinese”, per posizionarsi con puntualità rispetto ad essi e vagliarne senza ambiguità le possibili uscite. Partendo dalla guerra del 1967 per giungere, attraverso gli accordi di Oslo e la contrastata esistenza dell'autorità palestinese, fino ai nuovi inquietanti scenari aperti dalla recente vittoria elettorale di Hamas che (a seconda di come Israele e la comunità internazionale si rapporteranno ad essa) può significare una nuova drammatica complicità oppure l'inizio di un imprevisto percorso di uscita.

Punto fermo della WILPF è stato il richiamo alla legge internazionale e alle numerose (e mai applicate da Israele) risoluzioni adottate dal Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite che affermano il diritto d'Israele ad esistere e il diritto dei palestinesi ad auto-determinarsi costituendosi come stato indipendente e sovrano entro i confini segnati da quella “linea verde” violata 39 anni fa.

La Palestina nel corso degli ultimi decenni è stata immancabilmente iscritta in agenda nelle sessioni annuali della Commissione per i Diritti Umani e la WILPF, presente nel Gruppo di lavoro delle organizzazioni non governative sul Medio Oriente, ha denunciato ad essa con tenacia la politica repressiva che ha stretto in una morsa le vite dei palestinesi e ha reso i territori occupati – come ha riconosciuto onestamente l'attivista israeliano Uri Avnery – “una serra in cui fioriscono gli attentatori kamikaze”.

C'è da chiedersi se i coprifuoco, i *checkpoints*, il muro di separazione, le demolizioni e le confische che privano la popolazione palestinese dei residui di libertà e di vita si giustifichino con il bisogno di sicurezza contro il terrorismo – dice una dichiarazione della WILPF del 2005 – o piuttosto con il tentativo tutto politico di forzare le condizioni ultime di un accordo territoriale con i palestinesi annettendosi quante più terre. Lo stesso ritiro unilaterale dalla Striscia di Gaza ordinato da Sharon è stato accolto dalla WILPF con prudenza, mettendo in guardia contro la possibilità che si trattasse di “un disonesto tentativo di sottrarsi alla necessità di urgenti e autentici negoziati di pace con l'Autorità Nazionale Palestinese”.

Altrettanto dura è stata la critica rivolta all'inerzia delle istituzioni internazionali di fronte alla ri-occupazione brutale delle zone sotto il controllo dell'autorità palestinese (“Come definire queste azioni di Israele se non terrorismo di stato e crimine contro l'umanità, come definiti dalla Convenzione dell'Aja del 1907, dalle Convenzioni di Ginevra, dal diritto internazionale e dall'Articolo 7 dello Statuto del Tribunale Penale Internazionale?”) e di fronte all'implacabile procedere del muro, delle demolizioni e degli insediamenti illegali.

“A stare in Palestina – ha scritto di ritorno a Ginevra da una missione Edith Ballantyne, *special advisor* della WILPF per il Medio Oriente, insignita dall'ONU del titolo simbolico di ‘donna del disarmo’ – si prova fisicamente ed emotivamente euforia e fatica allo stesso tempo. È una terra bellissima, le valli verdi e le brulle colline scure ondulate proiettano un sorprendente mix di giovinezza e vecchiaia, di attività e riposo, di innocenza e sapienza. La terra invoca pace ma non c'è pace. Mentre ciascuno vorrebbe vivere in pace, c'è tensione, conflitto e guerra. E questo è vero allo stesso modo per palestinesi ed israeliani”.

Non lasciate che il ramo d'ulivo cada dalla mia mano

Il 13 novembre del 1974 Yasser Arafat, allora presidente dell'OLP, si presentò all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite tenendo in una mano il fucile e nell'altra un ramoscello d'ulivo e pronunciò una frase rimasta negli annali: “Non lasciate che il ramo d'ulivo cada dalla mia mano”. Erano trascorsi appena quattro anni dal terribile Settembre Nero e due dall'orrenda strage di Monaco. Alcuni vollero prendere quella preghiera per una minaccia, ma era in realtà il primo coraggioso passo verso l'accettazione della formula “due Stati per due popoli” proposta dalle Nazioni Unite.

Trent'anni dopo, il giornale democratico israeliano “Yediot Ahanorot”, commentando gli effetti della costruzione del muro della vergogna, che stava trasformando l'ulivo da simbolo di pace in uno di furto ed estorsione, scriveva: “Un albero d'ulivo è una meraviglia della natura. Non a caso è divenuto un simbolo. Sia per gli israeliani sia per i palestinesi. Essi traggono da lì la loro vita, e noi scriviamo canzoni di pace sulla proverbiale colomba e il ramo d'ulivo. Ma se questo è ciò che accade agli ulivi in nostro nome, Dio abbia pietà della colomba...”.

Impedire che il ramo di ulivo secchi del tutto è ancora un obiettivo primario per le donne palestinesi ed israeliane della WILPF, che sostengono

attivamente strategie non violente di resistenza come la "Olive Tree Campaign", progetto di piantumazione di nuovi ulivi là dove vengono sradicati; curano visite guidate nei territori occupati finalizzate a "vedere con i propri occhi per testimoniare al mondo" e giri di incontri con le comunità ebraiche degli Stati Uniti; mettono in moto la diplomazia delle donne cercando il contatto con autorità di governo arabe alle quali chiedono maggiore responsabilità; tessono reti di relazioni con le altre donne del Medio Oriente; collaborano con le coraggiose donne di Machsom Watch, il gruppo che si occupa di documentare e testimoniare la brutale realtà dei posti di blocco, dei *checkpoints* e delle ruspe che spianano le case palestinesi, affinché anche gli israeliani ignari si rendano conto e nessuno possa dire: "Non sapevo"; prendono parte nel centro di Tel Aviv alla muta e severa protesta delle Donne in nero; collaborano alla Coalition of Women for Peace e sostengono le attività di Bat Shalom a difesa dei *refusenik*, i giovani obiettori di coscienza israeliani che finiscono sotto processo e in prigione.

A volte bastano piccoli gesti pieni di senso per misurarsi con quella sfida grande che è andare alla ricerca di una possibilità diversa di affrontare il conflitto e di trovare una soluzione che non sia distruttiva di corpi, culture e risorse ma si traduca anzi in forza rigeneratrice.

Noi sappiamo che "con la Palestina nel cuore" è cresciuta qui in Italia, come in molti paesi europei, una generazione del movimento delle donne che ha cercato di superare i limiti del pacifismo testimoniale per misurarsi con ciò che "le donne con le donne possono fare", andando sui luoghi dei conflitti per rendersi conto di persona, stabilendo il contatto fisico con i corpi colpiti e martoriati, superando le farragini delle diplomazie istituzionali per far crescere parole di donna in merito a pace e guerra.

Il 31 ottobre 2001 il Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite ha approvato la risoluzione 1325 che raccomanda ai governi di riservare alle donne una quota negli organismi deputati alla prevenzione e gestione dei conflitti a tutti i livelli decisionali.

La WILPF ne ha fatto una sua bandiera, perché lo considera un riconoscimento senza precedenti alle capacità potenziali delle donne di negoziare e al ruolo determinante che esse possono avere nello sviluppo di un modello alternativo di mediazione e dialogo politico internazionale.

Nello stesso tempo ha lanciato e va sostenendo la proposta di un Consiglio di Sicurezza Mondiale delle Donne, una sorta di osservatorio internazionale sull'operato del Consiglio di Sicurezza ufficiale (definito "un conclave senza potere del cui operato dubitiamo perché produce più che altro insicurezze") e delle strutture dell'ONU.

Naturalmente nessuno può assicurare in anticipo che un conflitto verrà risolto positivamente e pacificamente se le delegazioni che negoziano saranno composte per metà da donne. Ma assegnare alle donne la giusta metà dei posti attorno ai tavoli negoziali, dove si decide il futuro, può essere l'inizio di un'altra storia.

PRATICHE DI RESISTENZA DELLE DONNE NEL GENOCIDIO RWANDESE

Federica Ruggiero

*Colui che non ha un recinto intorno alla
sua casa non ha nemici*
Proverbio rwandese

Donne paradigma di bottino di guerra

Il Rwanda è un piccolo paese sito nella Regione dei Grandi Laghi, poco più grande della Sicilia, tristemente noto per il genocidio dei tutsi che lo ha sconvolto nel 1994, attuato per mano degli estremisti hutu. In soli cento giorni circa un milione di uomini, donne e bambini/e vennero uccisi/e, mutilati/e, torturati/e e violentati/e sotto gli occhi della Comunità internazionale.

Le violenze tra hutu e tutsi sono iniziate solo a partire dal 1959, agli albori dell'indipendenza dal Belgio. Prima di allora non si ricordano tensioni tra i due gruppi.

Contro qualsiasi teorema a sostegno di atavici e fisiologici conflitti etnici e tribali¹, è opportuno sottolineare che hutu e tutsi appartengono allo stesso popolo, il banyarwanda, parlano la stessa lingua, il kinyarwanda, e hanno sempre professato la stessa religione, devoti ad *Imana* prima e al cattolicesimo poi, dunque non possono essere considerate due etnie differenti². Per quanto, quindi, l'accezione di conflitto etnico sia destituita di plausibilità, tuttavia, la comunità internazionale ricorre sovente ad essa per definire la guerra fratricida rwandese.

Il caso del Rwanda è paradigmatico: il ricorso alla "differenza etnica", introdotta nel periodo coloniale, è stato frutto della volontà di semplificare

¹ Il genocidio rwandese, mistificato con il ricorso alla guerra tra due etnie diverse, ha nascosto in realtà interessi di ordine socio-economico per la difesa del potere di un'élite dominante, sostenuta da paesi occidentali, tra cui la Francia, con forti interessi economici e politici nella Regione dei Grandi Laghi. A questo proposito si veda J.-C. WILLAME, *Aux sources de l'hécatombe rwandaise*, Cahiers Africains n. 14, Paris, L'Harmattan, 1995.

² A questo proposito si veda M. FUSASCHI, *Hutu-Tutsi. Alle radici del genocidio rwandese*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

rapporti sociali molto complessi, fondati su clan e lignaggi³. Lo stravolgimento culturale voluto dai tedeschi prima (presenti in veste di coloni in Rwanda dal 1896 al 1916) e dai belgi poi (ufficialmente presenti in veste di coloni in Rwanda dal 1917 al 1962), con forti complicità della Chiesa cattolica e successivamente della Francia di Mitterand, ha dato vita ad appartenenze identitarie (hutu, tutsi e twa) fondate sul concetto tutto europeo di "etnia", generando così fuorvianti e talora esiziali manifestazioni delle tragedie cui purtroppo ancora assistiamo⁴. Nel 1932 i belgi imposero la carta d'identità con la dicitura "etnica" per distinguere gli hutu dai tutsi. Il criterio stabilito dai colonialisti era il numero delle vacche pro-capite: da dieci in poi si era tutsi, sotto i dieci si era hutu. Tale assurda modalità, assolutamente priva di qualsiasi connotato culturale, sancì la spaccatura di molte famiglie, di cui alcuni componenti vennero classificati hutu e altri tutsi, nonostante i legami di parentela. Da questo momento venne sancito un punto di non ritorno per la società rwandese, costretta a confrontarsi con dinamiche identitarie, violente e mistificanti per la conquista del potere, in nome di una presunta superiorità etnica che la condurrà fino al genocidio del 1994.

Come tutti i conflitti, anche quello rwandese ha pesantemente coinvolto la popolazione femminile di tutte le età. I genocidari miravano alla distruzione fisica, psicologica e morale delle donne, affinché esse non potessero più mettere al mondo "figli tutsi". Per questo motivo le rendevano bersaglio delle più efferate torture sessuali, a cui seguivano spesso mutilazioni per compromettere sia la sessualità sia il potere simbolico che rappresentano in quanto generatrici di vita. Con questo intento molte donne sono state sottoposte a violenze sotto gli occhi della comunità intera, affinché il ricordo dello stigma si preservasse nel tempo. Molte di loro sono state rapite, sequestrate e ripetutamente violentate dalle milizie genocidarie o addirittura da loro parenti e conoscenti. La violenza di genere ha rappresentato, dunque, una parte fondamentale della strategia di annientamento della popolazione definita "tutsi". In questo frangente lo stupro non è servito solo a ricompensare soldati efficienti o a risollevarne l'animo delle truppe, come accade

³ Gruppi di persone che in un sistema patrilineare si considerano discendenti di un medesimo antenato. Di uno stesso lignaggio potevano far parte indistintamente hutu e tutsi.

⁴ A questo proposito, sulle responsabilità della Francia di François Mitterand e della Chiesa cattolica nella pianificazione delle violenze, nella costruzione ideologica dell'etnicismo e sulle devastanti conseguenze di tale assunto, si veda J.P. GOUTEUX, *Ruanda: un genocidio senza importanza*, Carrara, La Cooperativa Tipolitografica Editrice, 2005.

in tutte le guerre, bensì è stato pianificato, come parte di una strategia bellica e politica, mascherato dal ricorso all'argomento conflittuale della differenza etnica.

Durante il genocidio si stima che tutte le donne sopra i 12 anni abbiano subito violenza sessuale⁵, anche se sono stati registrati moltissimi casi di violenza persino su bambine al di sotto di quest'età.

Si ipotizza addirittura che quasi tutte le donne tra 2 e 50 anni abbiano subito forme di violenza⁶.

La violenza sessuale è stata vissuta dalle donne rwandesi con senso di vergogna e di colpevolezza, come fosse loro la responsabilità di quanto subito. Alcune patiscono il senso di colpa di essere sopravvissute ai loro cari uccisi.

Il fatto che la guerra sia espressione di un dominio prettamente maschile fa sì che in situazioni di conflitto le donne assurgano a paradigma di conquista. Espressione del più becero e delirante costume bellico, lo stupro "etnico" individua nella donna il simbolo dell'alterità da distruggere, umiliare, dominare⁷ e opprimere.

La violenza sulle donne afferisce ad un costume sistemico, che riconosce nell'Altra il simbolo della diversità irriducibile: la donna come riflesso di una percezione che ne ontologizza il ruolo di oggetto sessuale. Proprio tale "ontologia" denuncia la staticità cognitiva che relaziona i due "generi": le donne come elemento cui non ci si rapporta come possibilità altra, ma come mancanza, come alterità menomata, come espressione di una razionalità inferiore. La conquista della donna come dominio dell'alterità riflette il risultato di tale schema relazionale.

⁵ Le Nazioni Unite stimano che durante il genocidio circa 50.000 donne abbiano subito stupri, torture, mutilazioni e uccisioni.

⁶ Da un'inchiesta a campione dell'UNICEF e del Ministero della Famiglia e della Promozione femminile è emerso che il 28% delle donne quando ha subito violenza aveva meno di 18 anni, il 43,75% tra 19 e 26 anni, il 17,1% tra 27 e 35 anni, l'8,5% tra 36 e 45 anni e l'1,6% più di 45 anni. Il 63,8% delle donne violentate era nubile (AA.VV., *Femmes et génocide: le cas rwandais*, Bruxelles, La Carte, 2003, p. 84). Durante alcune interviste da me svolte nel 2005 in Rwanda ad alcune sopravvissute, ho conosciuto una donna di più di 60 anni violentata all'epoca da un adolescente, emblema dello stravolgimento dei valori comunitari.

⁷ Uso il termine "dominio" nell'accezione indicata da I.M. Young: "Chiamo dominio un insieme di condizioni istituzionali che impediscono alle persone di partecipare alla determinazione del proprio agire o delle condizioni di esso. Una persona vive entro strutture di dominio se altre persone o gruppi possono determinare unilateralmente le condizioni del suo agire, vuoi direttamente, vuoi in virtù delle conseguenze che le loro azioni hanno sulle strutture" (in *Le politiche della differenza*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 50).

Il 12 aprile 1994 a Kigali e il 22 aprile dello stesso anno a Butare, le autorità genocidarie hanno dato disposizioni a civili e militari sulle dinamiche degli stupri da perpetrare⁸.

Molte donne sono state costrette a gravidanze forzate. L'ONAPO (Office Rwandais de la Population) stima tra 2.000 e 5.000 le gravidanze seguite alle violenze sessuali⁹. I figli concepiti dallo stupro sono stati immediatamente identificati con le violenze e per questo spesso rifiutati dalle madri che li portavano in grembo o dalle loro famiglie.

La paura, lo stress dato dalla minaccia continua di possibili violenze, il logoramento fisico e psicologico per il peso dei molteplici ruoli sociali a cui rispondere, essendosi dovute sostituire ai familiari scomparsi, l'angoscia generata dall'incertezza sulla propria sorte e su quella dei propri cari, la distruzione dei legami sociali preesistenti e l'esposizione continua a violenze a sfondo sessuale, espongono le donne a traumi riconducibili alla loro appartenenza di genere.

La sopravvivenza di chi è scampato ai massacri è ulteriormente compromessa da un contesto sociale fortemente corrotto dalle barbarie del 1994. Nella cultura rwandese, infatti, l'individuo si riconosceva come appartenente ad una collettività, era parte di un tutto, dove trovava la solidarietà ed il sostegno della comunità intera¹⁰. Dopo il genocidio, invece, la società rwandese si scopre, per la prima volta, fortemente atomizzata e mossa da una cultura del sospetto, in grado di avvelenare rapporti e dinamiche relazionali: chiunque può sospettare della complicità del proprio vicino nelle violenze del 1994.

Famiglie allargate, un tempo numerose, sono state quasi completamente sterminate, lasciando in vita pochi/e sopravvissuti/e, costretti/e a vivere in completa solitudine ciò che resta delle proprie vite¹¹.

⁸ A questo proposito si mostrò fondamentale la campagna di odio contro uomini e donne "tutsi" propagandata da Radio Rwanda e Radio Televisione Libera Mille Colline. Sulla complicità della propaganda mediatica si veda REPORTERS SANS FRONTIERES, *I media dell'odio*, Torino, Gruppo Abele, 1998.

⁹ A questo proposito si veda C. BONNET, *Le viol des femmes survivantes du génocide au Rwanda*, in Aa.Vv., *Rwanda. Un génocide du XXe siècle*, Paris, L'Harmattan, 1995.

¹⁰ Sull'analisi della società rwandese si veda S.M. SEBASONI, *Les origines du Rwanda*, Paris, L'Harmattan, 2000 e P. ERNY, *L'éducation au temps des rois*, Paris, L'Harmattan, 2005.

¹¹ Nel documentario *Gardiens de la memoire* di Eric Kabera (Link Media Production, Rwanda, 2004) è emblematica la condizione di un giovane, rimasto unico sopravvissuto di una famiglia composta da 52 persone.

Pratiche nonviolente di resistenza femminili: auto-aiuto ed empatia

Dopo il genocidio tra i sopravvissuti si contano soprattutto donne¹², vista l'ecatombe della popolazione maschile, aggravata da carcerazione ed esilio che interessano prevalentemente gli uomini.

Tra le sopravvissute il 40% è costituito da vedove, che si trovano per la prima volta nella loro storia a rivestire il ruolo di capo-famiglia¹³, posizione tradizionalmente ricoperta dagli uomini.

Le famiglie condotte da donne sono in assoluto le più povere: occupano i terreni meno fertili, abitano nei quartieri più poveri, nelle abitazioni più modeste, vivono di redditi più bassi ed hanno maggiore difficoltà di accesso alle risorse.

L'attività omicida, perpetrata capillarmente nelle campagne, ha provocato una forte concentrazione di vedove nelle zone rurali, facendo loro rappresentare in assoluto la componente più povera della popolazione: prive di un'abitazione, di bestiame o di qualsiasi altro mezzo di sostentamento, con tassi di scolarizzazione e di alfabetizzazione estremamente bassi che ostacolano notevolmente il loro inserimento lavorativo. Tali condizioni alimentano la mancanza di autostima e consapevolezza delle proprie capacità; le donne continuano a confrontarsi con una cultura che le ha sempre assoggettate alla protezione ed al dominio maschile.

Tuttavia, molte donne rimaste sole, nonostante la condizione di totale indigenza in cui riversano, hanno adottato orfani¹⁴ del genocidio, formando nuovi nuclei familiari, sostenuti dalla solidarietà e dalla consapevolezza di un vissuto sotto molti aspetti comune.

Per reagire alla condizione di solitudine e disperazione che il genocidio ha lasciato dietro di sé, da parte delle sopravvissute è emerso il bisogno di

¹² Secondo fonti ministeriali nel 1997 le donne rappresentavano il 61% della popolazione rwandese e circa il 70% subito dopo il genocidio. Attualmente la percentuale femminile si attesta intorno al 54,4%, in via di ridimensionamento grazie al rientro dei rifugiati e ad un alto tasso di fecondità nel paese. Nel 1991 le donne rappresentavano il 51,3% della popolazione.

¹³ Dall'ultimo censimento nazionale del 2002, pubblicato nel 2005, risulta che il 35,2% delle famiglie è sostenuto da donne. Dopo il genocidio, il Rwanda conta una delle più alte percentuali di donne capo-famiglia. In altri paesi africani le proporzioni sono decisamente inferiori. Prima del 1994 il numero delle donne capo-famiglia si attestava al 21%, percentuale poco diversa dalle altre realtà della regione.

¹⁴ Dopo il genocidio si sono contati circa 300.000 orfani e 85.000 bambini diventati capo-famiglia. I postumi del conflitto continuano a peggiorare queste stime.

ricreare un tessuto sociale disponibile e solidale per accogliere tutte le donne traumatizzate dalle violenze¹⁵.

Per rispondere a tale bisogno sono nati spontaneamente gruppi di aiuto, pur senza nessun supporto psicologico strutturato, formati da donne rimaste sole, alla ricerca di reali forme di resistenza al trauma ed alla povertà. Così hanno preso vita gruppi di ascolto che danno alle sopravvissute la possibilità di condividere i propri problemi, non sentendosi più sole nella tragedia, nel momento in cui riscontrano anche nelle altre donne sorti analoghe.

La violenza sessuale, fino ad ora un tabù da nascondere e negare, per le immani proporzioni che ha assunto durante il genocidio, diviene motivo di confronto per la condivisione del dolore ed il tentativo collettivo di superamento del trauma subito.

¹⁵ Da un'inchiesta dell'Associazione per le vedove del genocidio AVEGA, effettuata dopo la tragedia del 1994, che ha coinvolto un campione di 491 donne sopravvissute, a proposito dei postumi delle violenze emergono i seguenti dati: infezione da HIV (66,7%), frattura della colonna vertebrale (13%), incapacità dell'uso delle gambe (12,5%), problemi cardiaci (6,1%), infezione di malattie sessualmente trasmissibili (5,3%), incapacità dell'uso delle braccia (5,1%), paralisi parziale o totale (4,7%), problemi di stomaco (4,5%), mal di testa persistenti (4,1%), sterilità (3,3%), problemi respiratori (2,9%), cecità (2,6%), problemi uditivi (1,4%), emorragie (1%), incapacità dell'uso del collo (0,6%). Per quanto riguarda il trauma psicologico, la salute mentale delle vittime è talmente compromessa che una loro guarigione risulta molto difficile. A questo proposito dalla stessa ricerca emergono su questo tema, da un campione di 717 donne, i seguenti dati: disturbi da stress post-traumatico che si manifestano in modi diversi anche a distanza di tempo (80,9%), cefalee (7,5%), stato di follia (6,4%), amnesie (2,3%), allucinazioni e divagazioni (1,7%), vertigini (0,7%), autismo (0,6%). Tra la sintomatologia più presente, oltre a quelle già menzionate, si registrano anche manie di persecuzione, fobie verso gli uomini, depressione, psicosi schizofreniche, angoscia, anoressia, palpitazioni, ipocondria, agorafobia, claustrofobia, mutismo ed insonnia. Tali disturbi possono riaccutizzarsi a seguito di minacce da parte dei genocidari durante i processi o dei familiari di questi, per rancore o per scoraggiare eventuali testimonianze. Spesso le donne indugiano a fare ricorso alle strutture sanitarie, poiché sono a pagamento e per molte i prezzi sono inaccessibili. Questa situazione costringe molte rwandesi, soprattutto nelle campagne, a rivolgersi esclusivamente alla medicina tradizionale, spesso deleteria per la cura di simili traumi. Bisogna, inoltre, considerare da parte del personale sanitario una professionalità poco strutturata su patologie causate da stress post-traumatico, dovuti a violenze della portata di quelle commesse durante il genocidio. Un'altra aggravante è il possibile coinvolgimento del personale sanitario nelle violenze commesse, realtà in grado di compromettere le modalità di accesso e di cura delle donne coinvolte. Le donne che decidono di sottoporsi ad eventuali cure sono spesso costrette a lasciare studio e lavoro, con molte difficoltà ad essere reintegrate a fine trattamento. Altre donne non riescono a recuperare lo stile di vita precedente al genocidio, a causa dei traumi fisici e psicologici di cui non riescono a liberarsi.

Le donne sono terapeute e pazienti allo stesso tempo di altre donne. Nella maggior parte dei casi, soprattutto nelle campagne, rappresentano l'unico sostegno fisico, morale, psicologico e dunque vitale, per le donne sopravvissute.

Anche la percezione di follia, che spesso accompagna chi ha subito traumi di questa portata, viene ridimensionata e contestualizzata all'interno di strategie di risposta non più percepite come anormali, permettendo così la riacquisizione di un equilibrio mentale fino ad allora perduto.

La possibilità di confidarsi tra pari senza il rischio di scherno, incomprensioni o stigmatizzazioni aiuta le donne, anche attraverso meccanismi catartici, ad elaborare la sofferenza passata e presente. L'empatia che si crea grazie a questo tipo di relazioni permette loro di superare lo shock subito; sperimentando suggerimenti e soluzioni di esperienze analoghe, possono raggiungere la comprensione e l'accettazione del proprio vissuto.

L'emancipazione emotiva delle sopravvissute passa necessariamente per l'elaborazione individuale e collettiva delle tragedie e del lutto: esposizione dell'evento traumatico, condivisione e sostegno del gruppo e, quando possibile, sepoltura e cerimonia funebre per i defunti. Il dovere della memoria rappresenta un momento di vitale importanza, per interrogarsi su quanto è accaduto e per ricordare chi non c'è più. In questo modo si contrappone una memoria attiva alla volontà di annientamento propugnata dai genocidari, che hanno cercato di distruggere le donne, affinché restassero silenti.

La forza del gruppo torna a prevalere sulla solitudine dell'individuo.

In questo modo, emancipate dalla mera sopravvivenza individuale, molte donne hanno ritrovato la linfa vitale che permette loro di ricominciare a credere collettivamente nel proprio futuro, ricreando una realtà comunitaria ghermita dalle violenze del 1994, fondata sul mutuo aiuto e sul reciproco bisogno dell'altra/o.

Tali gruppi di sostegno cercano di rispondere anche ad esigenze prettamente materiali, mediante prestiti di denaro dalla cassa comune appositamente istituita o attraverso un aiuto per il lavoro domestico e nei campi. Si condividono le poche risorse disponibili, ad esempio sementi per coltivare la terra o prodotti agricoli da vendere nei mercati, affinché nessuna si trovi a dover fronteggiare da sola la povertà in cui è precipitata dopo le razzie del 1994.

Le donne fisicamente autosufficienti si occupano di chi non è più in grado di lavorare o di provvedere autonomamente ai propri bisogni, a causa delle ferite riportate. La solidarietà del gruppo è sempre centrale; così l'as-

senza di un solo membro comporta la mobilitazione di tutta la comunità, per scoprire le ragioni dell'assenza ed eventualmente intervenire in aiuto della donna, se si scopre in difficoltà.

Molte sopravvissute, rimaste prive di un'abitazione, si aiutano vicendevolmente per costruirne delle nuove, contravvenendo alla tradizione che considera la costruzione di una casa appannaggio esclusivo della popolazione maschile.

Se si considera l'assoluta solitudine in cui vivono molte vedove, si comprende l'importanza della mutua assistenza, soprattutto in momenti particolarmente difficili come la malattia, che può impossibilitare il lavoro e le attività di approvvigionamento dell'acqua e del cibo per la sussistenza.

Verso una cultura di pace: microcredito, autostima e riconciliazione collettiva

Da questi gruppi di auto-aiuto hanno preso vita molte associazioni femminili e femministe, ormai di respiro internazionale¹⁶, ma, a parte qualche importante eccezione, soprattutto nelle campagne i gruppi spontanei rappresentano ancora oggi l'unico sostegno vitale per le donne in difficoltà.

Gli aiuti dispensati dalle associazioni sono vari: sostegno all'autopromozione, aiuti alimentari, solidarietà, assistenza medica e psicologica, facilitazioni per l'accesso al credito, sensibilizzazione ed azioni positive per il riconoscimento e l'esercizio dei diritti delle donne (di cui la maggior parte delle donne è ancora all'oscuro), sostegno alle donne sieropositive e mutilate, orientamento ed assistenza legale per i processi.

Prima del 1999 alle donne era interdetto l'accesso al credito, così soprattutto dopo il genocidio, sono nate diverse associazioni per facilitare il microcredito¹⁷ in favore della popolazione femminile attraverso intermediari e successivamente per sensibilizzarla sul nuovo diritto acquisito.

¹⁶ A questo proposito si veda M. TUININGA, *In Ruanda le donne pilastri della ricostruzione*, in *Donne contro le guerre*, Milano, Paoline, 2005.

¹⁷ Una donna intervistata, rimasta vedova dopo il genocidio, mi ha raccontato di aver avuto una capra con il microcredito e di averla fatta fruttare vendendo gli agnelli prima e la stessa capra poi, per comprare con il ricavato una mucca più redditizia. Da questa, con lo stesso meccanismo, ha ottenuto una somma di denaro che le ha permesso di costruirsi una casa, ovviamente con le sue stesse mani.

Prerogativa di tutte queste realtà associative o micro-comunitarie, formali ed informali, è il superamento della divisione etnica. Le donne sopravvissute al genocidio, infatti, rifiutano ormai *in toto* la distinzione tra donne "hutu" e "tutsi", consapevoli dell'orrore che da questa è scaturito: le donne "tutsi" sono consapevoli che molte donne "hutu" hanno subito il loro stesso trattamento, perché magari sposate ad un uomo "tutsi", per aver nascosto altri/e "tutsi" in fuga dai massacri o semplicemente perché donne.

Le sopravvissute riescono a trovare comprensione soprattutto tra chi vive e ha vissuto la medesima condizione.

Tutte queste realtà comunitarie partono dall'assunto secondo il quale solo in un contesto di pace è possibile lavorare per combattere lo sfruttamento, la povertà e l'oppressione femminile. Per questo motivo le donne rivestono il ruolo di messaggere privilegiate di una cultura di pace.

Vedove, mutilate, donne vittime di violenza, mogli di genocidari in carcere, rifugiate rientrate dall'esilio e dai campi profughi si ritrovano insieme per condividere le loro sofferenze, diverse e simili allo stesso tempo. Si uniscono per riflettere su quanto è accaduto loro e su come è possibile ricostruire una società fondata su valori positivi a partire dalla loro esperienza, offrendo un esempio di pacifica e consapevole riconciliazione.

Le conseguenze fisiche e psicologiche del genocidio sono dunque identiche per le une e le altre. La consapevolezza di tale assunto permette alle donne di instaurare meccanismi di solidarietà, che travalicano ogni differenza e forma di discriminazione, per contrastare le drammatiche derive di odio che questa può generare.

Solo tra altre donne, infatti, è stato possibile affrontare i temi legati agli stupri, agli aborti, ai traumi e alle mutilazioni sessuali, senza dover affrontare paure e minacce. Ognuna è fortemente consapevole delle implicazioni morali e psicologiche legate a certi eventi, così ogni giudizio di valore o condizionamento sociale viene sospeso, per rispetto delle sopravvissute.

Per la prima volta anche le discriminazioni e le oppressioni sessiste, tra cui la violenza domestica, flagello per la maggior parte delle donne rwandesi, divengono argomento da condividere ed elaborare collettivamente e non più da recludere passivamente nella sfera privata.

Nell'esperienza collettiva la vulnerabilità delle donne traumatizzate perisce davanti alla forza della coesione del gruppo. La fiducia ristabilita nei confronti delle proprie capacità partecipa alla ridefinizione della propria autostima, producendo segnali di miglioramento anche in favore delle relazioni sociali verso l'esterno, non più corrotte dalla sfiducia e dal sospetto nei confronti del proprio prossimo. Il gruppo protegge dall'isolamento, dall'e-

marginazione, dall'abbandono e dallo scoramento, conferendo umanità ai suoi membri, disumanizzati dalle violenze subite¹⁸. In questa fase storica del Rwanda l'esperienza collettiva delle sopravvissute, contribuisce alla presa di coscienza delle capacità, della forza e delle risorse di cui le donne possono essere portatrici, utili alla definizione di una nuova prospettiva di vita, d'esempio per la società post-genocidaria ancora in divenire.

Le risposte delle donne rwandesi alle violenze di cui sono state vittime, tradotte nelle capacità con cui stanno sostenendo se stesse e la loro comunità, sperimentando convivenze pacifiche e solidali, hanno restituito loro la testimonianza della forza interiore e dei messaggi culturalmente rivoluzionari di cui, come hanno dimostrato, sono inesorabilmente portatrici.

Malgrado le ferite interiori spesso indelebili, le donne rwandesi hanno riscattato loro stesse dallo stato depressivo e mortifero in cui vertevano dopo il genocidio. Se un tempo si sentivano più vicine alla morte che alla vita, oggi sono orgogliose di non aver ceduto al peso della disperazione, coscienti di essere un punto di riferimento ed un esempio per la società intera, essendo riuscite a trasformare una profonda difficoltà iniziale in un valore aggiunto da spendere collettivamente.

"Il dispiacere di una persona coraggiosa non gli impedisce di danzare felicemente", recita appunto un noto proverbio rwandese, condiviso come filosofia di vita da molte sopravvissute.

¹⁸ Sulle potenzialità dei gruppi di auto-aiuto di donne per l'elaborazione del trauma si veda J.L. HERMAN, *Guarire dal trauma*, Roma, Ma.Gi., 2005.

LA PACE CHE VIENE DA SUD: DONNE ED ECONOMIE CHE CAMBIANO LA VITA

Sandra Endrizzi

Fare pace con sé

Non ci sarebbe nulla di strano nel sentire due donne che discutono del proprio lavoro, se non fosse che questa conversazione avvenne in un piccolo villaggio del Bangladesh – a Bhabarpara – tra una giovane ricercatrice italiana ed un'artigiana che intreccia la iuta.

La giovane ricercatrice ero io, l'artigiana era Chlear, che a soli 16 anni cambiò radicalmente la propria vita. Quando avvenne la conversazione Chlear aveva già trent'anni di lavoro alle spalle, mentre io ero da circa due mesi al villaggio e la sentii lamentare: "Ah, mi bruciano gli occhi". Quasi istintivamente mi rivolsi a lei: "Chlear, non hai mai pensato di ritirarti? Hai una nuora ed una figlia che lavorano la iuta, potresti stancarti meno se...", ma non riuscii a finire la frase quando incrociai il suo sguardo. Lei mi guardò e disse: "No, io nel mio lavoro sono libera". Stavo cercando di studiare il di più del lavoro femminile e la risposta di Chlear fu la chiave di volta della mia ricerca.

L'esperienza del lavoro della iuta nel villaggio di Bhabarpara sarà ripresa più avanti. C'è un'importante correlazione tra lavoro, libertà e ruolo delle donne, che merita attenzione. La suddivisione sessuale dei compiti è presente diffusamente in tutte le società sia rurali sia industriali con significati e valori ben determinati. Ciò ha conseguenze sulla condizione femminile come pure sulla relazione tra i generi sessuali che vivono spesso in contrapposizione ed in situazione di conflitto, dove la donna ha una posizione di subordinazione. Ancora più marcata è la soglia tra la sfera domestica e la sfera pubblica quando si è in presenza di una società, come quella bengalese, che prevede la segregazione della donna in osservanza delle regole del *purdah*. Le donne che possono uscire di casa non accompagnate da un rappresentante maschile della famiglia sono solo coloro che hanno estrema necessità di contribuire al magro bilancio familiare attraverso lavori di fatica, spesso nei campi. La sfera domestica è l'unico luogo di presenza femminile entro cui la donna può agire e contribuire alla sussistenza della famiglia.

Ci sono centinaia di migliaia di storie che si potrebbero raccontare, e tutte fanno parte di quel movimento che crede nella bontà di un mercato in grado di portare e conservare il *di più* di quel lavoro manuale ed artigianale che viene svolto in tutte le parti del mondo. Ciò lo rende globale, nell'abbraccio delle tre "E": economia, ecologia ed equità¹⁰.

Nella convinzione che la pace sia un bene comune, che non possiamo acquistare e neanche vendere, la possiamo custodire dentro di noi e renderci donne e uomini liberi di agirla anche attraverso piccoli gesti quotidiani, perché la scelta è una responsabilità personale.

¹⁰ *Ibid.*, p. 96.

IL FIOCCO ROSA E LE SPOSE BAMBINE

Storie di donne e di resistenza nonviolenta in Bangladesh

Luana Pistone

*Allevare una bambina è come coltivare
l'orto del vicino*
Proverbio bengalese

In Bangladesh, si sa subito quando nasce un maschio. Il piccolo viene accolto con gioia dalla famiglia, al grido di "*Allah-u Akbar*" (Dio è Grande), e portato in giro per il villaggio come un trofeo.

La stessa festa non si sente nell'aria quando nasce una femmina. A volte, si scopre che è nata una bambina solo dopo settimane. La famiglia si limita a benedirla con una preghiera mormorata e i parenti accolgono la nuova nata come il risultato di misteriose colpe della madre.

In tutto il paese, molti sono ancora gli infanticidi commessi, soprattutto nelle zone rurali, subito dopo la nascita di una bimba; e l'ecografia, da potente mezzo di difesa della vita, diventa strumento di morte, poiché spesso le madri, una volta saputo di attendere una femmina, decidono di abortire. Non solo per paura delle reazioni della famiglia del marito, ma anche perché conoscono il destino di una bambina.

Ricordo che una volta conobbi una donna che aveva da poco partorito una bimba cui era stato messo nome Chaina, che in bengalese vuol dire "Non la voglio". Quando le chiesi il perché di questo nome mi rispose: "Tu sei straniera e non puoi capire. Ma nascere donna in questo paese è una condanna, una maledizione". Ma, mentre parlava, abbracciava la figlia, come a proteggerla dal mondo, perché l'amore di una madre va oltre ogni cosa. Un gruppo di curiosi, infatti, si era messo intorno a noi e ridacchiava mentre parlavamo. Una vecchia allora prese la parola e disse in tono severo: "Per gli altri è *Chaina*, ma per sua madre sarà sempre *Prapti* ('ciò che ho desiderato'). È questo che conta". La sua frase fece tacere tutti.

Il Bangladesh è un paese a maggioranza musulmana (83%), in cui convive, più o meno pacificamente, una minoranza hindu (16%) ed appartenenti ad altre confessioni (1%).

Le religioni non aiutano l'emancipazione femminile. Le donne musulmane, ad esempio, devono rispettare le regole del *pardab*¹. Spesso chi va in Bangladesh per la prima volta si stupisce di non vedere mai donne per strada, al mercato. Le poche che escono sono sempre accompagnate da un uomo, il marito o un parente stretto. Il *pardab*, relegando le donne dentro le mura domestiche, dovrebbe proteggerle e contemporaneamente difendere l'*izzat*, l'onore della famiglia. Il risultato è che esse non possono uscire di casa e quindi non possono trovare un lavoro che le renda indipendenti e autosufficienti. Una donna costretta ad allontanarsi da casa per lavorare ed aiutare la famiglia indigente, agli occhi della società perde la propria rispettabilità, oltre a macchiare l'onore della famiglia. I lavori considerati "rispettabili" e "adatti alla modestia femminile" sono talmente pochi che la scelta è automaticamente direzionata verso le uniche occupazioni possibili: la casa, il marito, i figli.

Alle donne hindu, d'altra parte, non va meglio. La Legge di Manu² recita: "Nella fanciullezza una donna deve essere sottomessa al padre, nella giovinezza al marito e, quando il suo signore è morto, al figlio: una donna non deve mai essere indipendente" (M.S. V. 148). La donna è, dunque, una proprietà che passa di mano in mano e deve cercare il proprio ruolo e le proprie aspirazioni all'interno delle mura domestiche.

Spose bambine

Fin da piccole, le bambine vengono educate al matrimonio e istruite sui compiti di una brava moglie. Ben presto, anche prima dei 12 anni³, esse vengono date in sposa con un matrimonio combinato dalla famiglia.

¹ Il *pardab* (letteralmente "velo", "cortina") o *segregazione femminile* è una tradizione islamica seguita in Bangladesh dalla maggior parte dei musulmani.

² Il *Manav Dharma Shashtra* o *Manu Smṛti* o *Manu Shambhita* è uno dei più importanti testi dell'Hinduismo.

³ "Matrimonio infantile: questa era (ed è ancora) la prima tecnica per rafforzare il sistema delle caste. La legislazione Hindu prescrive che una ragazza deve essere sposata prima della pubertà. [...] Per una ragazza l'ottavo anno di vita era considerato essere l'età più appropriata per sposarsi. Il piccolo sposo e la piccola sposa dovevano rimanere nelle rispettive case dei genitori fino all'età della pubertà, e solo allora potevano essere iniziati alle relazioni sessuali. In ogni caso il matrimonio, benché non consumato, era ritenuto valido sin dal giorno della cerimonia. In questo modo, se il ragazzo moriva, la ragazza era considerata vedova. Questa usanza del matrimonio tra bambini fu abolita nel 1938 con l'Atto di restrizione del matrimonio tra bambini, che stabiliva l'età per il matrimonio all'età di 14 anni per le ragazze e di 18 per i ragazzi". Tratto da "Caste e Intoccabilità. Carte di Studio e Ricerca", inedito di padre Luigi Paggi, missionario saveriano in Bangladesh.

Il fatto che esse vengano sposate molto giovani trova due spiegazioni: in primo luogo, è un vantaggio per la famiglia del marito, perché una bambina piccola può essere plagiata e trattata come una schiava senza pericolo che si ribelli; in secondo luogo, è un vantaggio per la famiglia di origine che si libera così di un fardello, di una bocca da sfamare. Il proverbio bengalese citato in incipit dovrebbe fare riflettere al riguardo.

La sposa bambina dovrà abbandonare la casa paterna e andare a vivere presso la famiglia del marito. Essendo l'ultima arrivata, il suo status sarà molto basso; ad essa spetteranno quasi tutte le fatiche domestiche che svolgerà sotto l'occhio vigile della suocera⁴, la donna con lo status più alto nella famiglia.

Il matrimonio prematuro rappresenta un trauma molto forte, poiché obbliga a passare molto bruscamente dall'infanzia alla condizione di donna. Diversi sono stati i casi in cui questo trauma ha scatenato forti reazioni emotive, che spesso sono scaturite in isteria, nevrosi, suicidio.

Attualmente la legislazione in vigore in Bangladesh vieta i matrimoni prematuri, una vera piaga per il paese, indicando l'età minima in 18 anni per le ragazze e 21 per i ragazzi. Ma coloro che vivono nei villaggi spesso non conoscono questa legge. Inoltre, la gente aggira facilmente l'ostacolo. Infatti, per sposarsi basta che il futuro sposo e il padre della giovane vadano alla corte giudiziaria, dall'ufficiale governativo preposto, dichiarando che la futura sposa ha più di 18 anni. Basta fornire un documento della ragazza o una fotografia e il matrimonio viene registrato senza ulteriori domande. La volontà della donna, anche in questo caso, non è presa in considerazione. Il matrimonio è un contratto tra padre e marito ed essa, non avendo capacità decisionale, lo subisce come ogni decisione presa dagli uomini.

Con queste premesse inizia la nuova vita delle *Balika-Bodhu*, le Spose Bambine.

La dote e l'acido

Da un ventennio a questa parte, la situazione femminile si è aggravata per la comparsa di due fenomeni in continua crescita in tutto il subcontinente indiano, non solo in Bangladesh: i delitti per dote⁵ e gli attacchi con l'acido.

⁴ Anche per questo motivo è preferibile partorire un figlio maschio. Esso, infatti, resta nella casa paterna e sua madre potrà esercitare sulla moglie tutta la sua influenza. Lo status di suocera è il massimo raggiungibile da una donna nella scala sociale.

⁵ Originariamente, presso gli hindu, la dote (*joutuk*) era un dono non obbligatorio che la

Un'inchiesta del Bangladesh Human Right Organisation e del Bangladesh Women Lawyers Association rivela che, in tutto il paese, nel 2001 ci sono stati 12.500 casi di violenza contro le donne, nel 2002 i casi sono saliti a 18.455, e nel 2003 a 22.450. Naturalmente sono dati che sottostimano il fenomeno perché la maggior parte delle violenze contro le donne non viene mai denunciata. Sia per paura di ripercussioni, sia perché parlare, esporsi in prima persona rappresenterebbe una macchia indelebile per il proprio onore di donna e per quello della propria famiglia. In più, l'omertà dietro cui si trincerava la società rende impossibile trovare testimoni. E la sola testimonianza di una donna vale la metà di quella di un uomo.

Si calcola che in tutto il paese muoiano circa 200 donne all'anno per delitti di dote. L'assassino è quasi sempre il marito, che agisce spesso con la complicità della sua famiglia. Ciò nonostante, quasi mai viene aperta un'inchiesta e le donne trovate strangolate o arse vive vanno a rinfoltire le statistiche sul numero di decessi per "incidenti". Il marito può così risposarsi e chiedere un'altra dote.

Nonostante le dure misure adottate dal governo⁶, la situazione non è molto migliorata nel tempo. La galera o la pena di morte, come spesso accade, non agiscono da deterrente e la corruzione della polizia e l'inefficienza del sistema giudiziario offrono sempre una via d'uscita.

L'altro grave fenomeno⁷ riguarda il lancio di acido solforico in volto per sfregiare una donna.

Negli ultimi anni, molte ragazze hanno avuto accesso all'istruzione, diventando più consapevoli e proteggendosi meglio dai matrimoni infantili. Questa emancipazione, però, non viene ben vista da chi ha paura di perdere i propri privilegi. E allora, basta che una ragazza rifiuti le proposte di un

famiglia della sposa offriva alla famiglia dello sposo. Secondo la legge islamica o *Sbaria*, invece, la dote (*denmabr* o *mabrana*) spetta di diritto alla donna al momento del matrimonio e rappresenta una sorta di risarcimento in caso di morte del marito o separazione da esso. Oggi la dote è un reale problema, origine di molti mali e violenze nel paese. È motivo di indebitamento con gli usurai per la famiglia di origine della sposa, ma è anche causa di liti tra le due famiglie che contrattano il matrimonio.

⁶ Il *Dowry Prohibition Act*, del 1980, prevede la prigione fino a 5 anni o il pagamento di una multa o entrambi per chiunque paghi o richieda una dote. La clausola 11 del *Women and Children Repression Control Act*, prevede l'ergastolo o la pena capitale per chi provoca la morte o gravi lesioni a una donna a causa della dote.

⁷ Odhikar, un'organizzazione per la difesa dei diritti umani, riporta i seguenti dati per le vittime dell'acido, per il 2000: 186 aggressioni (2 anni prima erano la metà), di cui 33 a danno di bambine tra i 6 e i 15 anni.

"innamorato" per scatenare in esso le reazioni più violente. L'acido solforico, lo stesso che si usa per la batteria delle automobili, è facilmente reperibile in qualunque *bazaar*. Gli assalti avvengono per lo più di notte o nelle stradine isolate dei villaggi, in modo che sia molto difficile chiedere e ottenere aiuto. L'acido corrode la pelle, gli occhi, va a cancellare qualsiasi sembianza umana. L'effetto è di distruggere la donna nella sua totalità, dal fisico al suo ruolo sociale. Così ridotta, infatti, essa non si sposerà più, il suo onore sarà macchiato per sempre.

Naripokkho, una ONG di Dhaka, lavora soprattutto per assistere sotto l'aspetto medico, psicologico e legale le vittime delle aggressioni da acido e per restituire la dignità che è stata loro tolta. La ragazza simbolo della battaglia delle "acidificate" è Beena Akter. Ricevette in volto l'acido a 15 anni, da un ragazzo che voleva, invece, colpire sua cugina, che l'aveva respinto. Beena si mostra a volto scoperto, quel volto deturpato, non ha paura, va avanti nonostante gli scherni, il disprezzo della gente. Si batte ogni giorno per sensibilizzare il suo popolo sui problemi delle "acidificate", per ottenere dal governo cure mediche gratuite e sostegno economico per le vittime di questo fenomeno. Infatti il governo finora ha solo varato alcune leggi: l'*Acid Control Act* e l'*Acid Crime Control Act*, entrambi del 2002, che prevedono anche l'ergastolo o la pena capitale per gli "acidificatori". Però, nemmeno queste misure servono a contenere il fenomeno. La corruzione della polizia e dei giudici fa sì che gli accusati vengano liberati subito. Ma non è la morte degli aggressori che le sopravvissute chiedono, non è ulteriore violenza. "Non servirebbe a niente", dichiara Nurun Nahar, un'altra ragazza deturpata dall'acido, "vorrei solo che capissero il male che hanno fatto"⁸. La comprensione, solo questo basterebbe loro. Sciogliere il conflitto uomo-donna che si cela dietro questi gesti, trasformando la violenza in nonviolenza positiva, soprattutto grazie al dialogo⁹.

Continuare a vivere, lottando per i diritti delle donne, è il loro *di più* di pace, il segno tangibile del tentativo delle sopravvissute di riconciliarsi con il mondo.

⁸ Cfr. *I volti negati. Reportage dal Bangladesh*, a cura di U. Panella, testo di R. Pisu, Milano, Federico Motta Editore, 2000, p. 9.

⁹ Per l'approfondimento di questa tematica si rimanda a J. GALTUNG, *Pace con mezzi pacifici*, Milano, Esperia Edizioni, 2000.

Lombrichi contro paradigmi patriarcali

Cerchiamo di trovare una spiegazione a questi fenomeni. L'aumento della violenza contro le donne si ricollega ad un paradigma di sviluppo di tipo patriarcale, che nega loro importanza e, quindi, si sente autorizzato ad escluderle o a distruggerle.

Facciamo un esempio pratico. Il lavoro femminile, tra le mura domestiche, non viene considerato come produttivo. Le dee hindu con 8 braccia ben rappresentano la situazione delle donne che devono contemporaneamente allevare i figli, badare alla casa e agli animali domestici, cucinare, fare essiccare il riso nel cortile, pulirlo, coltivare l'orto ecc. Eppure il loro contributo non viene riconosciuto. Per un'economia che segue un paradigma maschile di tipo capitalistico occidentale, il lavoro femminile è improduttivo, invisibile. Vandana Shiva¹⁰ paragona il lavoro della donna a quello di un lombrico, un animale che lavora in maniera silenziosa, che agisce da fertilizzante, diga, sistema di aerazione del terreno ecc. Il lombrico e la donna. Entrambi invisibili, entrambi ritenuti inutili e invece così importanti. Ma il *malsviluppo* concepisce come improduttivo tutto quello che non produce profitti e assume come proprie tutte le virtù che tradizionalmente sono sempre state associate alle donne, alla natura, al *principio femminile* (ossia, la creatività, l'attività, la produttività)¹¹. "La morte del principio femminile nella donna e nella natura avviene associando la categoria della passività con quella del femminile. La morte del principio femminile nell'uomo avviene trasformando il concetto di attività da creazione in distruzione, e il concetto di potere da legittimazione in sopraffazione"¹².

Ecco spiegato l'aumento di violenze e abusi negli ultimi anni¹³. Il *malsviluppo*, proprio perché privo del *principio femminile*, pone gli uomini al di sopra delle donne e della natura, concepite come improduttive, passive, semplici risorse da *sviluppare*. Questo genera un processo di sfruttamento e ineguaglianza, che a sua volta genera violenza. Infatti, a differenza del *principio femminile*, che in sé accoglie l'altro, il diverso, il paradigma patriarcale è univoco, totalitario. "La violenza nei confronti della natura – rivelata dalla

¹⁰ Cfr. V. SHIVA, *Terra Madre. Sopravvivere allo sviluppo*, Torino, UTET, 2004, p. 115.

¹¹ *Ibid.*, pp. 15-17. *Malsviluppo* è uno "sviluppo sbagliato" ed è "sbagliato perché maschile" (dall'inglese "male"). È uno sviluppo privo del "principio femminile, conservativo ecologico" (p. 15).

¹² *Ibid.*, p. 65.

¹³ *Ibid.*, p. 123.

crisi ecologica – e la violenza nei confronti delle donne – rivelata dal loro assoggettamento e sfruttamento – sorgono dalla prevaricazione del principio femminile"¹⁴.

Rishilpi. Per un mondo a misura di donna

In un paese governato dagli uomini¹⁵, c'è chi lotta pacificamente per un mondo in cui il genere non sia più una caratteristica discriminante.

Rishilpi (nome nato dall'unione di due parole bengalesi: *rishi*, "fuoricasta"¹⁶ e *shilpi*, "artista") è una ONG, fondata nel 1977, da due coniugi italiani, Vincenzo Falcone e Laura Melano, che vivono da 30 anni in Bangladesh.

La *Rishilpi* è nata con il proposito di restituire dignità alla vita dei *rishi*, ma ben presto i suoi programmi di sviluppo hanno iniziato a coinvolgere tutte le categorie sfruttate, discriminate ed emarginate dalla società bengalese: i fuoricasta, dunque, i tribali, tutti gli indigenti, i disabili e, ovviamente, le donne.

Oggi, tanti sono i programmi di sviluppo attivi: dall'artigianato alle cooperative di microcredito, dai programmi di assistenza sanitaria, maternità e fisioterapia ai programmi per l'istruzione e l'adozione a distanza.

Il progetto più recente è quello dell'*Amar Sonar Poribar*¹⁷ ("La mia famiglia dorata"), creato per eliminare la piaga dei matrimoni prematuri. Tutte le ragazze adottate a distanza tramite la *Rishilpi* e che hanno dagli 11 ai 18 anni circa possono far parte del progetto.

Ogni mese le ragazze dell'ASP si riuniscono in gruppi per parlare di argomenti che le toccano in prima persona. Medici e psicologi le assistono per risolvere i loro dubbi, dare loro spiegazioni sui danni causati dai matrimoni prematuri, dalla dote, sui rischi connessi ai parti in giovane età, sulla salute fisica e psichica, sull'igiene personale. Si cerca di dare loro un'educa-

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵ Il primo ministro del Bangladesh è una donna, Khaleda Zia, così come lo è il capo del partito di opposizione, Sheikh Hashina. Il fatto che delle donne ricoprano cariche politiche importanti è molto comune in Asia, ma purtroppo questo non garantisce politiche di genere efficaci e non è sintomo di diffuso e reale *empowerment* della donna.

¹⁶ *Rishi* è il nome bengalese dei *Dalit* o *Harijan*, i fuoricasta hindu considerati impuri e intoccabili e per questo emarginati dalla società.

¹⁷ Il nome del progetto ricalca le parole iniziali dell'inno nazionale bengalese "*Amar Sonar Bangla*" ("Mio bengala dorato") composto dal poeta Rabindranath Tagore, premio Nobel per la Letteratura nel 1913.

zione all'affettività che nelle famiglie, per via dei molti tabù religiosi e culturali, della superstizione e dell'ignoranza diffusa, non riceverebbero. A tutte le ragazze viene distribuito un manuale in cui si spiega quali sono i loro diritti e come possono esercitarli. Ad ogni iscritta viene fornito supporto legale in caso che i genitori vogliano forzarla ad un matrimonio non voluto. Per ogni gruppo di ragazze è stato istituito un comitato locale atto a difendere i loro diritti.

Prima che inizi la riunione, ognuna versa a proprio nome una somma simbolica, 10 taka (circa 0,14 euro), che confluirà in un apposito fondo. La *Rishilpi* contribuisce a sua volta con 100 taka (circa 1,4 euro). Quando la ragazza raggiungerà la maggiore età, potrà ritirare la somma accumulata che le sarà utile per costruire il proprio futuro, la propria *famiglia dorata*. Non si vuole, infatti, distogliere le ragazze dal matrimonio, che, nella cultura bengalese, è fondamentale per una donna, ma insegnare loro che è un passo che deve essere compiuto con coscienza, volontariamente e solo dopo avere completato gli studi ed aver raggiunto l'autosufficienza.

Sentire parlare queste ragazzine durante le loro riunioni dà veramente speranza: c'è chi parla di reali mutamenti nella propria vita, chi riconosce che senza l'ASP probabilmente sarebbe già sposata, chi dice di aver cambiato idea sulle proprie possibilità e chi sogna di arrivare fino al diploma di scuola superiore; chi denuncia di aver perso una sorella, un'amica, una vicina a causa della dote e chi individua nell'istruzione delle donne e nella presa di coscienza dei propri diritti il fattore chiave per un cambiamento; e infine c'è anche chi sottolinea la necessità dell'appoggio del governo per eliminare il sistema della dote, non solo facendo rispettare le attuali leggi, ma anche studiando azioni pratiche per incentivare i matrimoni senza dote, coinvolgendo anche le comunità che devono prendere posizioni chiare contro i trasgressori.

Grazie a questo progetto che offre contemporaneamente vantaggi economici, supporto medico, psicologico e legale le ragazze sono stimolate a partecipare, a fare gruppo, a parlare, a riflettere. In questo modo possono prendere coscienza dei propri sentimenti, delle proprie capacità, dei propri diritti e della propria dignità di donna. Non solo, nel gruppo si superano le differenze socialmente costruite: le caste, le religioni, le tribù non contano più. Nasce la consapevolezza di essere discriminate in quanto categoria e, con essa, la voglia di riscatto e di libertà.

Ma la forza dell'ASP sta anche nel coinvolgimento delle famiglie e, dunque, della società. In questo modo il processo di *empowerment* delle ragazze è partecipativo, graduale e viene visto come un processo dal basso e quindi molto meno ostacolato.

Rishilpi è stata fondata da un uomo e una donna insieme. La loro è una lotta per la giustizia, in nome di un principio femminile, creativo, attivo, pacifico, che è insito nell'umanità stessa.

Laura in sua lettera recente mi scrive: "Ogni giorno cerco di convincere le donne ad essere pronte a lottare e a sostenere le proprie convinzioni di fronte a forti resistenze. Troveranno ostacoli sulla loro strada ma devono ricordarsi che stanno combattendo la giusta battaglia della liberazione e che non sono sole: noi siamo con loro. Devono essere, come donne, creative, per usare al meglio le loro risorse e convinzioni e non devono arrendersi mai".

Prendendo in prestito le parole di Latouche¹⁸ e riferendole a questo contesto, ciò che la *Rishilpi* sta facendo attraverso i suoi programmi è di aiutare a *decolonizzare l'immaginario*. Millenni di dominio patriarcale, uniti ai recenti paradigmi occidentali del *malsviluppo*, hanno totalmente *colonizzato* l'immaginario collettivo: i pregiudizi, gli stereotipi, le diffidenze si sono stratificati. Le donne devono *decolonizzare* l'idea che hanno di sé, delle proprie capacità e possibilità e non continuare a guardarsi attraverso l'immagine che il patriarcato ha di loro. In questo modo, "riformando se stesse riformeranno il mondo" (Mary Wollstonecraft). La riscoperta di un *principio femminile* collettivo, che trascende il genere, scaturisce proprio dalla *decolonizzazione dell'immaginario*. Le donne, con il loro *di più* di pace, di perdono, possono aiutare gli uomini in questo processo di liberazione e di riscoperta, necessario per la riconciliazione¹⁹.

Il fiocco rosa

Una sera, ero in compagnia di alcune ragazze che lavorano alla *Rishilpi*. Parlavano di neonati. Raccontai di Chaina, la bambina *non voluta-desiderata*. "La storia di Chaina è simbolo della violenza del mondo patriarcale", dissi. "Come si può costringere una madre a non-volere la propria figlia? Tutto ciò è innaturale". Loro annuivano. Poi una delle ragazze mi chiese: "Che cosa si fa nel tuo paese quando nasce una bambina?". "Si attacca un fiocco rosa alla porta. Così tutti sanno che è nata una femmina", risposi. Lei sorrise: "Allora fai un fiocco rosa per Chaina. Potrai darlo a sua madre, che

¹⁸ Cfr. S. LATOUCHE, *Decolonizzare l'immaginario*, Bologna, Emi, 2004.

¹⁹ Il processo di recupero del principio femminile implica la liberazione della donna, ma anche dell'uomo "che, prevaricando la natura e la donna, ha sacrificato la sua stessa umanità". SHIVA, *Terra Madre. Sopravvivere allo sviluppo*, cit., p. 65.

lo attaccherà fuori dalla capanna. In questo modo tutti sapranno. Non è molto, ma è già qualcosa". E così feci. In fondo, pensavo, la madre di Chaina, con il suo amore silenzioso, sta resistendo. La vecchia aveva ragione: è questo che conta.

Il fiocco rosa lo conservo ancora. Non so dove sia oggi Chaina, non avendo più rivisto sua madre, ma spero che stia bene, che stia crescendo, che presto frequenterà la scuola della *Rishilpi* e farà parte dell'ASP, che sceglierà da sola il proprio destino e chi sposare. E, se un giorno avrà una figlia, sarà lei a gridare "*Allah-u Akbar*" e a metterle nome Prapti. Attaccherà un fiocco rosa fuori dalla capanna e darà inizio a un mondo a misura di donna.

N.d.A. Naturalmente per dare un quadro globale della situazione in Bangladesh si è dovuto generalizzare e schematizzare molto. Tante sono le famiglie che accolgono e allevano una figlia con affetto, che la sposano dopo averle fatto completare gli studi, a volte, anche dopo averla consultata. Inoltre, nelle città, la condizione femminile comincia a cambiare e molte sono le donne che lavorano. Ma se questo corrisponde alla realtà, è pur vero che queste famiglie sono una minoranza e che in Bangladesh la maggior parte della popolazione vive nelle zone rurali, dove l'emancipazione femminile è ancora un miraggio.

VASANTHA, LE SCUOLE, LE DONNE: UN PERCORSO IN ESPANSIONE CON L'ASSEFA

Itala Ricaldone

Una dolce e sommessata donna spende infaticabilmente la sua vita per i bambini, le donne e gli amici della ONG ASSEFA, una delle più grandi organizzazioni di collaborazione allo sviluppo che sia presente in India con uno staff di oltre 5.000 collaboratori tutti indiani.

Vasantha è nata in un villaggio vicino a Madurai (Tamilnadu) 53 anni fa.

In tamil, la lingua del suo paese, Vasantha vuol dire primavera e lei veramente porta bene questo nome per la continua freschezza della sua incondizionata dedizione. Vasantha è oggi la responsabile del "Sarva Seva Education Trust", il programma educativo al servizio di tutti, un programma che ha creato in tutti i particolari. E ancora lei è stata preziosa per iniziare il programma di promozione della donna.

La sua famiglia era una famiglia "gandhiana". Muthiah, suo padre, era un attivo seguace di Gandhi e collaboratore di Vinoba Bhave, colui che camminò a piedi (*padayatra*) attraverso tutta l'India per richiedere appezzamenti di terra per i contadini che ne erano privi. Egli raccolse così in dono dai proprietari terrieri più di 4.200.000 acri di terra. Ma quando incominciarono le assegnazioni fu chiaro che gli assegnatari, troppo poveri, non erano in grado di coltivare terreni che in gran parte erano gerbidi. Il percorso di ASSEFA iniziò con un primo piccolissimo esperimento di microcredito ad un gruppetto di contadini, nel 1969. La restituzione graduale della somma doveva permettere di aiutare altri contadini. Il progetto riuscì e la ONG venne costituita ufficialmente nel 1978.

Vasantha decise – e suo padre la assecondò – di non sposarsi e dedicarsi al servizio del suo paese. Era laureata, ma chiese di entrare in qualche modo a lavorare per questo progetto di assegnazione e bonifica dei terreni; fece per un certo tempo da segretaria a Giovanni Ermiglia, l'italiano che aveva avuto l'idea del microcredito e che restava per lunghi periodi in India a collaborare alla riuscita dei progetti. Così venne accettata, unica donna, nello staff di ASSEFA intorno al 1978.

Le era stato affidato il compito di visitare i villaggi impegnati nello sviluppo per controllare il corretto uso e la regolarità dei rimborsi dei prestiti

MARIA OCCHIPINTI: LA “DONNA DI RAGUSA”

Adriana Chemello

Premessa

“Le donne per la vita sulla terra”: sotto uno striscione con questa scritta hanno marciato le prime donne che, partite da Cardiff nel Galles, dopo aver percorso 125 miglia sono arrivate a Greenham Common e lì, nel settembre 1981, hanno deciso di piantare il primo Campo delle donne per la pace. Da allora sono passati molti anni, le iniziative si sono moltiplicate, lo scenario mondiale si è radicalmente modificato: allora c’era l’incubo dei missili a testata nucleare nel giardino di casa, ora gli incubi hanno volti e nomi diversi ma non meno terribili e angoscianti (terrorismo, guerre batteriologiche ecc.) e a tratti paradossali (come la “guerra umanitaria”) ma la lotta delle donne di Greenham Common è rimasta per molte di noi un simbolo, soprattutto dopo la manifestazione delle trentamila che il 12 dicembre 1982 hanno circondato con un grande girotondo le nove miglia del perimetro della base. Le foto di quell’evento ci mostrano, accanto alla forza e alla determinazione delle donne, lo sconcerto e lo sgomento dei poliziotti a cavallo di fronte ad una situazione imprevista e imprevedibile. Imogen Herself, una delle trentamila, ha scritto:

La ragnatela che le donne hanno costruito attorno a Greenham Common ha un valore simbolico: ci ricollega alla nostra tradizione – le donne che tessavano –. Vogliamo recuperare i nostri simboli, la nostra cultura che è stata distrutta. Rifiutiamo la violenza, vogliamo vivere secondo la nostra coscienza femminista.

La “ragnatela”, infatti, si è diffusa e rinforzata: da Greenham Common a Comiso, da Londra a Roma, da Berlino a Bruxelles. In Italia, in quei primi anni Ottanta, i gruppi di Donne per la pace formatisi spontaneamente in alcune città del centro-nord hanno dato vita a importanti azioni dal forte impatto simbolico, soprattutto dopo l’arresto delle 12 pacifiste del Campo internazionale per la Pace di Comiso (11 marzo 1983). È stato in quegli anni, reduce da un seminario estivo residenziale tra donne, a San Gimignano, sui temi del riarmo nucleare, della pace e della nonviolenza, che ho voluto conoscere ed incontrare Maria Occhipinti.

L'avevo conosciuta (anzi, dovrei dire "scoperta") attraverso le pagine autobiografiche di *Una donna di Ragusa*¹ e, dopo aver letto un servizio su di lei pubblicato da "Noi Donne", la contattai e andai a trovarla a Roma, nel piccolo appartamento che divideva con la figlia a Monte Mario. Da allora la rividi numerose volte, spesso in occasioni pubbliche legate al comune impegno per la pace. Della relazione forte che si stabilì fra noi, fin dal primo momento, fa fede una lunga corrispondenza, interrotta solo dalla sua morte nell'agosto 1996. Maria è stata per me un punto di riferimento, un "punto luce". Queste brevi note – esiguo attestato di riconoscenza – vogliono essere un omaggio alla sua memoria.

L'"aggiunta" di una pioniera femminista e nonviolenta

Protagonista nel gennaio 1945 di una forma di resistenza popolare di vaste proporzioni, passata alla storia come la "rivolta dei non si parte", Maria ha dedicato tutta la sua vita a lottare contro ingiustizie, soprusi, razzismo e militarismo, nella speranza di intravedere un mondo più giusto e più equo. Donna del popolo, appena alfabetizzata, con una formazione da autodidatta ed un innato senso della giustizia, Maria Occhipinti in quel lontano 6 gennaio 1945, a Ragusa, quando i camion militari stavano compiendo un rastrellamento a tappeto di tutti gli uomini abili alle armi, pur essendo incinta di cinque mesi, non indietreggiò ma si stese supina davanti alle ruote di un camion costringendolo a fermarsi e dando così il via alla renitenza generalizzata dei giovani della sua città. Un gesto di disobbedienza civile che cambiò la sua vita e che le costò il carcere, il confino, numerosi processi, il ripudio della famiglia d'origine, l'abbandono da parte del marito, e la costrinse per il resto della vita a un'esistenza nomade, con spostamenti continui e spesso improvvisi, dall'Italia all'Europa e poi oltreoceano, dal Canada agli Stati Uniti, sempre alla faticosa (e spesso precaria) ricerca di un "pane amaro" per sé e per la figlia Marilena.

Una donna di Ragusa è una "storia di vita", pubblicata per la prima volta nel 1957 (Milano, Luciano Landi Editore), con una nota introduttiva di Carlo Levi che, sull'onda dell'interesse sociologico e politico di quegli anni per i "poveri cristi" del Sud, accostava la narrazione autobiografica di Maria Occhipinti alle "inchieste" del poeta-contadino Rocco Scotellaro, a quelle

sui briganti di Sardegna di Franco Cagnetta o ai racconti degli "industriali" siciliani fatti conoscere dai libri-inchiesta di Danilo Dolci.

Quasi vent'anni dopo, il libro veniva ristampato presso l'editore Feltrinelli, preceduto da una lunga e documentata introduzione di Enzo Forcella, intitolata *Un altro dopoguerra*. Lo storico, nel "riscoprire" la storia "singolare" di Maria Occhipinti, è attirato da un duplice interesse: da una parte la testimonianza diretta di una giovane donna (autodidatta per determinazione ma con una forte passione a conoscere) su un episodio di ribellione popolare a partire dal quale la vita privata di una contadina siciliana, intersecando l'asse della storia, del pubblico, del politico, matura la consapevolezza della "responsabilità" individuale; dall'altra parte la necessità di rileggere quei fatti storici, quegli episodi diffusi e non tanto marginali di disobbedienza di massa, di renitenza alla leva, noti alla storiografia ufficiale come la rivolta dei "non si parte".

La terza e ultima edizione di *Una donna di Ragusa*, collocandosi in una collana intitolata "La memoria", vuole recuperare la genuina semplicità della storia di Maria e rivisitare senza sovrimpressioni il senso della sua ribellione, maturata da un'istanza etica prima ancora che politica, da una "libera aggiunta", da un sacrificio condiviso.

La sua testimonianza è un documento per rileggere, senza pregiudiziali ideologiche, episodi misconosciuti e/o censurati dalla storiografia ufficiale di "resistenza non armata" alla guerra. Episodi che, come quello di Monteleone di Puglia², hanno avuto per protagoniste le donne negli anni Quaranta; ma che ci riportano al problema della "responsabilità" personale di fronte ad eventi che chiamano in causa direttamente la coscienza e, di conseguenza, il dilemma dell'obbedienza/disobbedienza di fronte a prescrizioni considerate "ingiuste". Non solo, c'è in queste testimonianze un "partire da sé" che ritroviamo nelle esperienze recenti di Manuela Dviri e di Cindy Shiram.

Donna fiera, dignitosa e intelligente, Maria Occhipinti, nata e cresciuta in un mondo ancora legato a tradizioni arcaiche, che non le ha perdonato la sua trasgressione e l'infrazione allora impensabile delle regole del patriarcato (pensiamo, qualche anno più tardi, all'effetto simbolico del rifiuto di Franca Viola di sposare il suo sequestratore), ha saputo conservare per tutta la vita la voce dolce e profonda della profetessa, mentre il suo volto mistico

¹ M. OCCHIPINTI, *Una donna di Ragusa*, Milano, Feltrinelli, 1976 (Palermo, Sellerio, 1993).

² V.A. LEUZZI, *Donne contro la guerra. La rivolta di Monteleone di Puglia (23 agosto 1942)*, Modugno (BA), Edizioni del Sud, 2004.

e dignitoso sapeva comunicare una “saggezza” ed “autorevolezza” che ne hanno fatto il riferimento sicuro per altre donne.

Maria, come in anni più recenti la giovane Rita Atria ribellandosi al codice omertoso della mafia, ha segnato con la sua vita un punto di non ritorno, producendo scompiglio con le sue idee intrise di anarchismo, socialismo libertario e carità evangelica, ma da “pioniera” ha indicato la via della ricerca di un'autentica libertà alle altre donne.

Una scrittura a “partire da sé”

Dopo il racconto autobiografico *Una donna di Ragusa*, Maria Occhipinti è tornata alla scrittura, a più di trent'anni di distanza dalla sua prima esperienza, con una manciata di racconti che sono in parte la prosecuzione della sua autobiografia. *Il carrubo e altri racconti*³ allinea infatti piccoli episodi di vita minuta, una miriade di personaggi presi al diminutivo, dove l'uso della “prima persona” (la voce narrante che dice *io*) rinvia direttamente al vissuto esperienziale di chi scrive.

Prendiamo il racconto eponimo che apre la serie, *Il carrubo* appunto. L'avvio della narrazione lo accosta ad analoghe scene d'ambiente care alla novellistica pirandelliana: “Le mamme stavano sedute davanti alla porta della tessitrice: chi faceva la calza, chi ricamava il ‘cinquecento’, chi puliva i legumi secchi o il frumento. Qualcuna filava, parlavano delle stesse cose, sperando che non piovesse perché così i loro mariti non avrebbero perso la giornata. Tutte avevano la stessa miseria” (p. 15).

A questa scena intrisa di sicilianità si sovrimprimono gli scenari modificati che lasciano spazio a situazioni assimilabili alla tragedia greca. E in questo contesto, intriso di tragicità, all'autrice interessa soprattutto rappresentare il “coro di donne” che “avevano la stessa miseria e la stessa speranza, si confortavano e si aiutavano come potevano” (p. 18).

Il racconto lungo *Il carrubo*, il più articolato e il più strutturato della serie di undici che compongono il volumetto, è costruito sulla lenta ma inesorabile modificazione delle coordinate spazio-temporali rivisitate dalla Occhipinti sul filo della memoria. Lo spazio simbolico è il “prato in abbandono con un grande albero di carrubo”, protagonista muto delle trasformazioni antropologiche di una piccola comunità dove l'economia di mercato

s'impone in breve giro di anni sulla primitiva economia rurale fondata sull'autosussistenza e sullo scambio: “così il prato in abbandono e il vecchio carrubo restarono come un museo in cui ognuno conservava un caro ricordo”. E il caro *museo* finisce col disintegrarsi sotto i colpi di una “grande emozione”, di “una cosa mostruosa, ma nuova, [...] l'unica capace di sconvolgere il paese”, la guerra. Se il carrubo è il luogo simbolico dove la comunità si ritrova e si autorappresenta, la *guerra* rappresenta sull'asse temporale il momento della deflagrazione, il commutatore impazzito delle consuetudini della gente, un'epidemia che tutti infetta e contamina, una “pazzia” contagiosa: “Un'altra epoca era subentrata nel quartiere, i migliori partivano per la guerra, le spose e le mamme vivevano per uno scopo: che arrivassero notizie dei loro cari e che la guerra finisse presto” (p. 37).

Su questo scenario, che dagli esordi bucolici è andato via via acquisendo uno spessore tragico, a tratti apocalittico, si inserisce la vicenda, anch'essa emblematica, di Teresa, una giovane donna caparbia nell'inseguire i suoi più profondi desideri, anche a costo di dover rompere dolorosamente “l'antico costume”. Teresa rifugge la prescrizione non scritta ma saldamente scolpita nella coscienza di generazioni di donne, rifugge cioè la schiavitù imposta di un destino biologico, per affermare il proprio desiderio di autorealizzazione attraverso la pratica di una professione paramedica: “Pensava: Perché si vive? qual è lo scopo di questa vita? Se per una donna è la procreazione, perché procreare se quelli che verranno avranno gli stessi problemi insolubili?” (p. 39).

La vicenda di Teresa allude, seppur in modo schermato, alla storia di Maria Occhipinti, in cui anelito alla libertà, nel rispetto della fedeltà a sé in quanto donna, diventa un indefesso e tenacissimo confliggere con un'atavica miseria materiale e morale. La figura Maria si svela con discrezione ma con inedita efficacia narrativa nella conversazione tra il padre di Teresa ed il professor Di Monte, là dove quest'ultimo allude a “quella donna”, “una donna della nostra terra” che “sta dando filo da torcere alla polizia” (pp. 49-50). Il riferimento è al coinvolgimento di Maria nella rivolta dei “non si parte” del 1945 e agli eventi politici che segnarono la sua iniziazione alla lotta politica a fianco degli anarco-comunisti ragusani.

E dal racconto eponimo *Il carrubo* si dipartono a raggiera tanti brevi segmenti che un invisibile filo rosso tiene legati insieme. In questi segmenti incontriamo scarne ma eloquenti vite di donne che, disponendosi a corolla attorno a quella di Maria, rinviano l'una all'altra come in un arcano gioco di specchi, in una *mise in abime* che si riproduce all'infinito. Dalla vicenda tragica di Serafina, “una dea greca con il suo fare signorile” costretta a scontare “una pena ingiusta” (nel racconto *Il 2 Novembre*, p. 76), alle scene fami-

³ M. OCCHIPINTI, *Il carrubo e altri racconti*, Palermo, Sellerio, 1993.

liari del raccontino *La fidanzata* (p. 70) o de *Lo zio Rosario* (p. 96) dove campeggiano le figure genealogiche della madre e della nonna, autorevoli ed esemplari per la “forza d’animo incredibile” che comunicano alla giovane, fino alle pagine insuperabili pur nella loro essenzialità de *La conferenza di pace* (p. 73), la Occhipinti sembra tesa a inseguire, per rapidi *flash* ma con magistrale acutezza psicologica, il *continuum* femminile che l’ha generata, per un riconoscente omaggio alle proprie radici.

Commoventi, nella forte contrapposizione tra l’emozione commemorativa di un passato pieno di speranze e di tensione ideale e la realtà di un presente rivelatosi refrattario e arido, per le aspettative frustrate e tradite, sono le pagine de *La conferenza di pace*. Qui la “parola femminile” si fa voce, esce dal recinto del silenzio, si comunica ad altre donne, rinvigorendosi da una tacita e reciproca legittimazione sorta spontanea, e quasi a loro insaputa, tra due donne: “Quando restammo sole io e la zia capimmo che quel giorno nella sua modesta casetta avevamo intrapreso una grande lotta”.

“Fiera e dignitosa, donna intelligente”, come le protagoniste dei suoi racconti, Maria Occhipinti osserva e registra le scene ricorrenti di quel mondo arcaico dove le donne hanno la voce “dolce e profonda” della profetessa o il “volto mistico e dignitoso” di chi detiene una “saggezza” ed una “autorevolezza” autentica, non intaccata da miti televisivi o effimeri. E in questi racconti, scritti – come è stato notato – più col pennello che con la penna, l’autrice è attenta a cogliere, nel succedersi delle generazioni femminili, i segnali impreveduti, i comportamenti nuovi, le piccole trasgressioni che indicano l’incepparsi dell’ingranaggio del silenzio e della sottomissione femminile.

La nonna, la zia, la figura di Teresa, Maria stessa, come più tardi la giovane Franca Viola, segnano con le loro vite un punto di non ritorno, producono scompiglio, e da “pioniere” del loro sesso indicano la via della ricerca di una autentica libertà alle altre donne, una ricerca che nell’esperienza di Maria Occhipinti dura tutta una vita.

La parola di una “donna libera”

Da protagonista e partecipe di un mondo siciliano ancora arcaico, Maria Occhipinti si interroga fin da giovane sulla propria condizione di donna, di fronte alle tacite prescrizioni imposte da antichi retaggi: “Mi sarebbe piaciuto osservare queste cassette assieme al ragazzo che amavo quando la luna le illuminava, col mistero della notte, forse avrei potuto leggere sulle pietre millenarie la loro storia. Ma non potevo soddisfare questo innocente desi-

derio, la tradizione vietava alle ragazze di uscire sole con i giovani” (p. 70). E poco oltre commenta: “Solo col pensiero potevamo essere *libere* come l’aria, e mi domandavo chi avesse inventato queste tradizioni, e perché la donna fosse considerata un essere da sottomettere e dominare” (pp. 70-71).

Maria non ha mai smesso di esercitare questa sua *libertà*, per questo ha voluto intitolare la continuazione della sua autobiografia, uscita postuma nel 2004, *Una donna libera*⁴. È un libro che va letto come ulteriore testimonianza di un percorso di vita lineare e coerente, nei suoi continui sconfinamenti alla ricerca di un lavoro ma soprattutto di relazioni d’amore e di cura. Perché Maria, come in quel lontano 6 gennaio 1945, ha saputo veramente “prendersi cura” di chi le stava intorno e a cui comunicava amore e pace.

La “saggezza della nonna”, varie volte colta e registrata con acuta e viva capacità percettiva nelle pagine dei suoi libri, sembra essersi felicemente incarnata nella nipote che scopre la potenza e l’efficacia della “libertà della mente”. Una libertà che negli ultimi anni della sua vita, pur nel corpo provato dalla malattia, è riuscita ad esprimersi in pagine di alta poesia e con accenti che, senza ombra di retorica, possiamo definire profetici.

Negli ultimi anni della sua vita mi aveva affidato, in vista di un’eventuale pubblicazione, un centinaio di fogli dattiloscritti dove aveva condensato l’essenza della sua pratica poetica. Nonostante diversi e iterati tentativi non sono riuscita a trovare un’adeguata collocazione editoriale, ma conservo gelosamente quei fogli che ho letto e riletto in diverse occasioni. E per spiegare l’essenza della sua poesia mi piace rifarmi a una definizione insolita ma interessante che ne dà Margherita Yourcenar in una lettera indirizzata ad una cara amica:

Anche la poesia è una *traduzione*; noi traduciamo le nostre emozioni intime in un linguaggio che il lettore può comprendere. Si tratta dunque d’essere fedeli (trasmettere esattamente): voglio dire, di impiegare le parole e i suoni che rendono meglio le nostre impressioni, per quanto indicibili possano essere⁵.

Un modo semplice e diretto di intendere la poesia che possiamo adattare alla ricerca espressiva di Maria, una donna del popolo che con esemplare coraggio ha saputo tener fronte ai disagi, ai dolori, alle delusioni e agli scacchi

⁴ ID., *Una donna libera*, a cura di G. Grassi (con una Nota di M.L. Occhipinti), Palermo, Sellerio, 2004.

⁵ La lettera si può leggere nella biografia di J. SAVIGNEAU, *Margherite Yourcenar. L’invenzione di una vita*, Torino, Einaudi, 1991, p. 273.

della vita e intraprendere da sola un cammino di ricerca, per capire il "senso" di quanto le accadeva attorno, nel piccolo e arcaico mondo siciliano prima, nel mondo della più avanzata civiltà industriale poi, durante le sue lunghe peregrinazioni di esule, di emigrata in cerca di un lavoro per poter campare.

Il cammino è quello che ognuna di noi intraprende per risalire alle sorgenti del proprio io, per svelare la parte più intima di sé. In questo percorso iniziatico Maria Occhipinti ha trovato le "parole per dirsi", sfidando con coraggio il rischio di confondersi con la banalità del quotidiano e con una lingua a tratti estranea o traditrice. Il suo linguaggio, pur nella difficoltà di tradurre le più intime emozioni dell'animo, è schietto, sincero, capace di far presa diretta su chi legge. Usando una lingua semplice, da "referto povero", scontando spesso la fatica di dire ("le parole non potevano / esprimere tanta melodia / e tanta bellezza"), la sua scrittura si sforza di astrarre per attingere ad una riflessione più profonda, quasi un narrare i propri pensieri per rendere meglio visibile, in filigrana, la propria filosofia della vita. Accade allora che il discorso, senza mai discostarsi da un ordine referenziale semplice, elementare, riconoscibile, si faccia "sospeso", teso verso un livello superiore di astrazione. E gli interrogativi che affiorano sono tutti orientati a capire il senso della vita, ad interpretare l'anelito della creatura a ricongiungersi e a perdersi nell'armonia cosmica:

Cerco la verità fra questo verde,
cerco la verità fra queste rocce,
potenza maestosa
di migliaia di secoli trascorsi.
Chiedo agli uccelli dell'aria:
ne sapete qualcosa
dell'eterno segreto?
[...]
O sole che
sei tra gli astri
il benefattore più ricco,
dimmi qualcosa dell'Eterno.
[...]
Noi, dunque, non siamo
che un'opera incompiuta,
nient'altro che un abbozzo,
seppur divino?

La ricerca di senso si fa cifra, segno tematico distintivo di numerosi componimenti ("Spesso passeggio / in questo mondo / ad altri ignoto"), mentre la

vita scorre tra spazi aperti ed i tempi eterni della memoria, tra amori ed amicizie, tra ambiguità e reciprocità, tra sconfitte e conquiste, nella certezza che:

Nessuno potrà distruggere
ciò che l'Io
ha conquistato
penosamente.

Da ogni pagina affiorano sentimenti, emozioni, palpiti che comunicano, attraverso il *medium* della parola, la "gioia della vita", la "semplicità del passato" e per contrasto l'opacità del presente. Una parola dentro cui s'inscrive tutta una vita, una "vita" semplice ma nel contempo esemplare. E la parola è intrisa di fiduciosa speranza nella palingenesi dell'umanità, sia quando è esposta in forma di orazione, sia quando si dà come preghiera laica, modulata secondo una laude francescana, implorante un messianesimo primitivo che ridesti i desideri ed i valori umani contaminati e tacitati dalla società opulenta. Perché le parole di Maria Occhipinti comunicano una tensione verso una purezza perduta, un ardente e superbo appello all'umanità, sotto i raggi di un sole assunto ad emblema di "libertà".

A fronte di un mondo ridotto a "valle della morte" e paragonato al deserto di Los Angeles, i cuori degli uomini sono diventati "aride rocce", i rapporti tra simili sono "terribili agonie", mentre "mille pretesti" sono invocati, con buone maniere, per sfuggire alle proprie responsabilità di esseri umani ed il "nemico feroce" è ovunque in agguato. Ai "venti gelidi" del presente, alla nuova "peste" che dilaga sulla terra (e che si chiama "egoismo, viltà, indifferenza"), fa da contrappunto il suono melodioso di un'"arpa" capace di trasmettere il linguaggio dei saggi, di pacificare l'anima conducendola, oltre i confini delle "misteriose pene", verso traguardi ed orizzonti di luce. Le parole assumono allora lo spessore di aforismi, lucide sentenze dettate da una saggezza antica, ritrovata nel groviglio di esperienze vissute e ora rivisitate con l'incipiente canizie, quando il tempo incede faticoso e inesorabile. Così, accanto alle "musiche sublimi" dell'animo che contempla l'armonia cosmica, accanto agli affetti passati e presenti, alle tenerezze che solo il cuore materno può donare alla propria creatura, sfilano figure e personaggi cari all'anima di chi ha molto amato.

Le pagine di questa raccolta possono essere accostate all'*Antologia di Spoon River*. Come i personaggi di Edgar Lee Masters, nel recitare da sé il proprio epitaffio, assumono le cadenze modulate della voce umana, allo stesso modo in queste pagine visi e ritratti zampillano da una fontana della

memoria come punti luminosi: da zio Rosario, la cui anima vibra come "un'arpa suonata da Dio", al piccolo Raffaele con cui la madre perpetua un muto colloquio, dalla Nonna che come un albero si è "moltiplicata in tanti ramoscelli", alla figura sublime del "medico dei poveri", e ancora tanti amici. Una galleria di nomi (Maria, Enzo, Massimo, Luigi, Giovanni...) e di volti tratteggiati attraverso i moti più profondi dell'animo. Poesie narrative, tutte dominate dalla dimensione della memoria, dove la realtà affiora come ricordo di un tempo più o meno remoto. In queste pagine ritroviamo i protagonisti dei racconti *Il Carrubo*: ancora segmenti di vite, frammenti di esistenze troncate, da quella di zio Rosario o del piccolo Raffaele ai compagni di lotta, rimasti spesso anonimi, fino agli amici più cari. Tanti fatti feriali, quasi insignificanti, che assumono spessore e senso perché filtrati attraverso l'esperienza singolare della narratrice.

E poi c'è l'amore di madre verso la figlia e quello di figlia verso la propria madre. Una "genealogia femminile" difficile da ricucire, quella tra Maria e la propria madre:

Non ci fu dialogo con te
mi guardavi amareggiata
e sospiravi.

Ma in clausola si leva un'invocazione di pace, un'offerta di pacificazione nella morte, un sacrificio sull'altare di una sofferta maternità biologica, in cui si annulla l'incomprensione che ha tenuto divisa la madre dalla figlia.

La parola di Maria Occhipinti cerca di comunicare soprattutto le immagini dell'anima, i suoi orizzonti infiniti, la vastità dei suoi cieli e la profondità dei suoi oceani. Nelle rare occorrenze in cui il dettato elude la rigorosa sorveglianza dell'io e il microcosmo interiore si riflette nello specchio dell'immenso macrocosmo, a prevalere sono i paesaggi mattutini e vespertini, ed i panorami suggestivi delle marine siciliane o quelli più maestosi delle coste oceaniche. Subito l'attenzione è ricondotta al paesaggio interiore, ai sussulti ed ai timori dell'anima trepida e assetata di vita, di verità e di amore.

I motivi tradizionali dell'amore e dell'amicizia, che tramano ogni pagina, non sono mai disancorati dalla più complessa realtà esistenziale, anzi ogni pagina allude ad esperienze esistenziali prossime e remote, vi si scorge un volto, un nome, una data precisa. Il tema dell'amore rifugge dall'effimero del sogno o dalla fugacità del rimpianto, per dipanarsi sui ritmi di una vitalità caparbia che, esperite le anguste potenzialità degli affetti familiari, dilata i confini della propria parentela biologica, estendendola a tutta l'umanità.

La poesia di Maria Occhipinti trascrive l'esperienza di una donna che attraverso l'amore, la ricerca di senso per la propria vita e l'anelito alla verità, alla giustizia e alla pace universale, scopre la propria dimensione interiore ed il bisogno di mantenersi ad essa fedele:

Con l'andar degli anni
avrà capito
che amore e Dio
sono la stessa cosa.

Tanti sentimenti semplici e profondi, uniti a sprazzi di utopie svanite, a inni di riscossa, a speranze di rivincita. Tutto questo e molto altro si può leggere in questa poesia semplice e schietta che anela all'amore come al "pane del cuore" e che nel pellegrinaggio della memoria guarda alla propria "libertà" interiore come all'unico porto sicuro.