



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

**DEP**

*Deportate, esuli, profughe*

RIVISTA TELEMATICA DI STUDI SULLA MEMORIA FEMMINILE

Numero 41-42 – Gennaio 2020  
**Numero doppio**

Issue 41-42 – January 2020  
**Double Issue**

ISSN: 1824-4483



Indice

Introduzione	p. I
Anna Bravo, <i>Storie da scoprire, storie da ripensare</i>	p. III
<b>Parte monografica. Donne disarmanti</b>	
Catia Confortini, <i>Introduction</i>	p. 1
Catia Confortini, <i>Arms and the Women: The Women's International League for Peace and Freedom on Disarmament, 1945-1975</i>	p. 6
Bruna Bianchi, "Eravamo commosse dalla sincerità del Papa". <i>La missione di Women Strike for Peace a Roma, aprile 1963</i>	p. 23
Silvia Camilotti, <i>Pro o contro la bomba atomica. Riflessioni intorno al saggio di Elsa Morante</i>	p. 47
Rin Odawara, <i>Anti-Nuclear Movement and 'Motherhood' in Post-War Japan: A Feminist Perspective</i>	p. 54
Catherine Eschle, <i>Research Note: Racism, Colonialism and Transnational Solidarity in Feminist Anti-Nuclear Activism</i>	p. 64
Benedikte Zitouni, <i>Distruzione planetaria, ecofemministe e politiche di trasformazione nei primi anni '80</i>	p. 79
<b>Parte miscellanea</b>	
Diana Barreto, <i>De monasterios a prostíbulos. Las primeras instituciones femeninas en el sistema sexo/género hispano-latino, durante el siglo XVI</i>	p. 104
Mayumi Mizutamari, <i>Michiko Ishimure e i "popoli nomadi"</i>	p. 125
Pia Masiero, "The tree is saying things in words before words": <i>form as theme in Richard Powers' The Overstory</i>	p. 135
<b>Documenti</b>	
Bettina Brentano von Arnim, <i>Il libro del re</i> , traduzione e cura di Silvia Alfonsi	p. 151
Claire Goll, <i>La licenza</i> (1918), traduzione e cura di Camilla Lunardelli	p. 179
Gertrud Woker, <i>Effetti nocivi della radioattività</i> (1965), a cura di Brunna Bianchi	p. 187

## Testimonianze

Rebecca Rovoletto, *Il lato femminile dei conflitti territoriali. Appunti di viaggio in Abya Yala* p. 194

## Una finestra sul presente. Genere, generazioni e cambiamento climatico.

Bruna Bianchi, *Genere, generazioni e cambiamento climatico. Temi e questioni per una rubrica* p. 213

Chiara Corazza, *Erosion. Terry Tempest Williams e il cambiamento climatico* p. 254

*Roots for the future. L'Alleanza femminile globale e il cambiamento climatico*, a cura di Matteo Ermacora p. 265

*Risoluzione del Parlamento europeo "Donne, parità di genere e giustizia climatica" (2018)*,  
presentazione di Sara De Vido p. 273

*Principi di Bali sulla giustizia climatica 29 agosto 2002*, traduzione e cura di Francesca Fiore p. 279

*Climate Change, "Hypatia"*, Special Issue, Summer 2014 (Silvia Pizzaia) p. 284

## Recensioni, interventi

*"Grande Guerra, grande fame". Nuovi studi sulle privazioni dei civili e sugli aiuti umanitari durante il primo conflitto mondiale* (Matteo Ermacora) p. 289

Kay Ann Johnson, *China's Hidden Children: Abandonment, Adoption and the Human Costs of the One-Child Policy*, 2016 (Sara D'Attoma) p. 298

Ruta Pacifica de Las Mujeres, *La Verità delle Donne. Vittime del Conflitto Armato in Colombia, Rapporto Sintetico*, 2019 (Francesca Fiore) p. 301

---

## Introduzione

---

Questo numero miscelaneo doppio di DEP si apre con il saggio di Anna Bravo *Storie da scoprire, storie da ricordare* pubblicato per la prima volta nel 2009 sulla rivista “Parole chiave”, in ricordo e omaggio alla studiosa che ha fatto parte del Comitato scientifico della nostra rivista fin dalla sua nascita dal 2004. Le sue riflessioni e le sue considerazioni conclusive sul valore della nonviolenza ben esprimono lo spirito che guida il progetto di ricerca di DEP:

la volontà di guardare all’altro come a un essere umano di pari dignità, non come a un rivale o a una minaccia; il richiamo alla pazienza, al senso del limite, alla sobrietà, all’umiltà, alla cura delle cose piccole e gracili, che il prometeismo maschile-militar-tecnologico del Novecento si è diligentemente impegnato a distruggere.

Segue la rubrica *Ricerche*, composta da una parte monografica e da una parte miscelanea. La parte monografica raccoglie alcune delle relazioni presentate al convegno *Donne disarmanti*, promosso da DEP nel novembre 2018 con il patrocinio della Women’s International League for Peace and Freedom, a cui si è aggiunto il saggio di Benedikte Zitouni sui movimenti contro il nucleare negli anni Ottanta. Tutte le relazioni presentate al convegno, infatti, hanno messo a tema la nascita e lo sviluppo dei movimenti contro il nucleare, prestando attenzione alle motivazioni individuali e allo stato d’animo collettivo, alla filosofia sottesa a tattiche e strategie, ai meccanismi decisionali e alle modalità di diffusione degli obiettivi.

La parte miscelanea ospita tre saggi; il saggio di Diana Barreto sulla politica del governo di Città del Messico nei primi decenni del XVI secolo nei confronti delle donne, quello di Mayumi Mizutamari su Michiko Ishimure (1927-2018), il critico sociale che ha posto all’attenzione dell’opinione pubblica la gravità delle malattie causate dall’inquinamento da mercurio a Minamata e infine il saggio di Pia Masiero che analizza la visione eco-centrica del romanzo *The Overstory* di Richard Powers, vincitore del Premio Pulitzer 2019.

La rubrica *Documenti* raccoglie la prima traduzione in italiano a cura di Silvia Alfonsi dell’ultima parte del *Libro del re* di Bettina Brentano sulla povertà nel Vogtland, un quartiere di Berlino nei primi decenni dell’Ottocento; segue la traduzione un racconto di Claire Goll, pacifista e scrittrice espressionista tedesca e un intervento del 1965 della scienziata Gertrud Woker sulle drammatiche conseguenze delle sperimentazioni nucleari e del processo della fissione nelle centrali atomiche. Quest’ultimo documento si può leggere a corredo del profilo biografico di Woker tracciato da Maria Grazia Suriano nel numero 35 di DEP<sup>1</sup> e del saggio di Bruna

---

<sup>1</sup>[https://www.unive.it/pag/fileadmin/user\\_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/n35/02\\_Suriano\\_modello.pdf](https://www.unive.it/pag/fileadmin/user_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/n35/02_Suriano_modello.pdf).

Bianchi, “*Eravamo commosse dalla sincerità del papa*” in questo numero della rivista.

La rubrica *Interventi e testimonianze* accoglie il dettagliato resoconto di Rebecca Rovoletto del viaggio e degli incontri in territorio zapatista quando, nel marzo 2018, diecimila donne si sono riunite per il *Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de las Mujeres que Luchan*.

Infine, come in ogni numero miscelaneo, la rubrica *Finestra sul presente*, dedicata al tema del rapporto tra genere, generazioni e cambiamento climatico. La rubrica si apre con una rassegna degli studi apparsi negli ultimi anni, ospita il saggio di Chiara Corazza su Terry Tempest Williams, la scrittrice e attivista americana che ha dedicato la propria vita a difendere le terre incolte dall'estrazione di combustibili fossili, la traduzione in italiano dei *Principi di Bali* (2002) sul cambiamento climatico, punto di riferimento di attivisti/e di tutto il mondo. Chiudono la rubrica la presentazione del rapporto *Roots for the Future* del 2016 a cura della *Global Gender and Climate Alliance* (GGCA), della risoluzione del Parlamento europeo del 2018: *Donne, parità di genere e giustizia climatica* e una scheda del numero speciale della rivista “Hypatia” dedicata al *Climate Change* (2014).

Nella consapevolezza della drammaticità del cambiamento climatico, gli scritti, i convegni, gli interventi si moltiplicano di giorno in giorno; le analisi e le interpretazioni vengono continuamente riviste, sviluppate e messe in discussione. Pertanto, anche nei prossimi numeri la *Finestra sul presente*, che si propone come uno spazio di riflessione e di dibattito, nonché di raccolta di studi, documenti e testimonianze, intende tornare sull'argomento affrontandolo dal punto di vista dei femminismi contemporanei.

---

## Storie da scoprire, storie da ripensare

---

di

Anna Bravo\*

Poco tempo fa ci ha lasciato Anna Bravo, membro del comitato scientifico di DEP. In sua memoria ri-pubblichiamo il saggio *Storie da scoprire, storie da ripensare* – originariamente comparso sulla rivista “Parolechiave”, 40, 2009, pp. 99-120 – che tocca temi cruciali per la nostra rivista.

### Quale nonviolenza

Le guerre del Novecento e di questi primi anni Duemila hanno a tal punto inventato i timori e gli avvertimenti dei pacifisti che sentirne ventilare di nuove suona incredibile. L’unica a conservare l’immagine del conflitto giusto e necessario è la Seconda guerra mondiale. Guerra annunciata e resa difficilmente evitabile dalla politica di Germania, Italia, Giappone. Guerra a forte componente ideologica, civiltà contro barbarie, democrazie contro totalitarismi – una visione così radicata e funzionale che ancora oggi c’è chi tende a dimenticare il patto Molotov-Ribbentrop, e ad arruolare implicitamente fra le democrazie l’URSS del 1941-45.

Dopo gli esiti dello strumento guerra e il crollo incruento dei regimi all’Est, ci si poteva aspettare uno spostamento delle opinioni pubbliche verso la nonviolenza, e in parte è avvenuto. Ma interesse non sempre equivale a informazione. La nonviolenza rischia il destino di quei classici che tutti dicono di conoscere senza averli letti; chi di nonviolenza scrive e parla ha spesso l’impressione di dover ogni volta ricominciare da zero. La si scambia con una rinuncia ai conflitti, quando è una politica per gestirli in modo evoluto; con una pratica per anime belle, capeggiata da esotici visionari, riservata a società con tasso minimo di tensioni interne, o a situazioni in cui gli avversari pongono alcuni limiti alla propria distruttività. Al contrario, l’India era un paese gremito di contraddizioni, e Gandhi un leader sperimentato, abile nel negoziare e nell’organizzare grandi scene di teatro politico da esporre agli occhi del mondo; quanto alla condotta delle controparti, si dà vita a lotte nonviolente persino nell’Europa sotto dominio nazista. Invece che un umanesimo dalle molte radici, alcuni vedono nella nonviolenza un’emanazione esclusiva delle religioni, e nelle religioni il vecchio oppio dei popoli che Kurt Vonnegut ha reinterpretato così: “Come amico sincero degli oppressi, [Marx] voleva dire che era contento che avessero qualcosa con cui alleviare almeno un po’ le loro pene”<sup>1</sup>. Fra i militanti

---

\* Si ringrazia la direzione di “Parolechiave” per averci permesso di pubblicare il saggio.

<sup>1</sup> Kurt Vonnegut, *Ricordando l’apocalisse*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 26.

dei movimenti no global, c'è chi ha mostrato di considerare la nonviolenza una modalità transitoria da impiegare in attesa dello scontro "vero", oppure una semplice tattica di piazza, mentre implica una rivoluzione interiore ed esige un apprendistato continuo.

Ma quando l'apprendistato c'è, non sempre è benvisto. Durante le rivoluzioni di velluto all'Est, su alcuni giornali si "denunciava" la presenza di militanti di OT-POR, l'organizzazione serba per la resistenza civile contro Milosevic, che sarebbero andati in giro per l'Europa insegnando le tecniche delle manifestazioni nonviolente, ma che dovevano pur avere altri fini! – la nonviolenza da sola non sarebbe valsa la pena.

Ancora oggi, in Italia molti scrivono "non violenza" invece della dizione consolidata "nonviolenza" cara a Capitini; è vero che un termine impreciso è comunque meglio della disattenzione, è vero che non necessariamente le parole devono seguire la coscienza, possono anche precederla. Ma il fatto testimonia quanto meno una scarsa familiarità con il linguaggio nonviolento. Quante somiglianze con il femminismo che, pur essendo sempre più citato, non è certo altrettanto conosciuto. Deve essere il destino dei temi che minacciano di disorganizzare l'orizzonte simbolico dominante, e che in parte hanno già contribuito a modificarlo.

Il Novecento dei genocidi, dei lager, del gulag, delle persecuzioni "etniche" è infatti anche il secolo che ha tentato di affermare il primato dei diritti umani contro la pretesa degli Stati di colpire i cittadini in nome della propria sovranità. Gradatamente il principio si è fatto strada, sul piano giuridico si stanno ponendo faticosamente le basi di un diritto internazionale fondato sul principio di opposizione alla barbarie. Nasce da qui il dilemma fra "mai più guerre" e "mai più Auschwitz" che ha segnato gli ultimi decenni. E, attraverso un cammino tortuoso, nasce da qui l'ossimoro "guerra umanitaria", con cui si cerca di affrontare il contrasto fra le regole dell'ordinamento mondiale, che bandiscono l'uso della forza contro Stati sovrani, e le ripetute Dichiarazioni universali dei diritti, emanate per proteggere gli individui dai loro governanti.

È una complessità che si è riverberata in vari modi sulle teorie nonviolente – uso il plurale non solo perché il concetto ha storie e origini diverse, ma perché fotografa la realtà di oggi. La nonviolenza è un mondo variegato, non identificabile tout court con il pacifismo, che ne è piuttosto un'espressione legata al tempo o alla minaccia di guerra e che, in Italia e non solo, è più vicino alle forze politiche, più vistoso, più rumoroso. Piuttosto che un pacifista, il nonviolento è un facitore di pace<sup>2</sup>. Quale nonviolenza, però? Da molti anni si è cristallizzata una controversia fra due componenti che, molto grossolanamente, si possono identificare nei pacifisti "senza se e senza ma" e nei teorici dell'ingerenza umanitaria, favorevoli a operazioni di polizia internazionale contro le violazioni dei diritti umani – e qui spiccano alcuni ex dei movimenti degli anni Sessanta e Settanta, che secondo Berman<sup>3</sup>

<sup>2</sup> L'espressione è di Alex Langer, *Minima personalia*, Fondazione Langer, Bolzano 2004, p. 6.

<sup>3</sup> Paul Berman, *Il sessantotto. La generazione delle due utopie*, Einaudi, Torino 2006.

avrebbero sostituito all'utopia della rivoluzione quella di un mondo capace di farsi carico dei più vulnerabili, al di là e a dispetto degli Stati in cui vivono. A prezzo di contraddizioni radicali. Perché, da un lato, quell'utopia si inserisce nella spinta alla delegittimazione della violenza che caratterizza in Occidente il passaggio del secolo. Dall'altro è costretta a scommettere sulla capacità regolatrice di organismi che hanno già dato cattiva prova di sé. Ma anche il pacifismo "senza se e senza ma" sconta la contraddizione fra la solidarietà alle vittime e il rifiuto di qualsiasi azione militare, a favore della trattativa a oltranza. Qui il secondo lascito della guerra mondiale – il nazismo come spartiacque della storia e della memoria – gioca nei due sensi. Per gli "interventisti" mostra dove può portare la linea dell'appeasement, per i pacifisti "senza se e senza ma" è il termine di paragone rispetto al quale le dittature di oggi sbiadiscono. Ironia: per avvalorare questa tesi, l'antiebraismo di sinistra serpeggiante nei movimenti pacifisti è costretto ad appoggiarsi proprio sulla Shoah, mentre i peggiori tiranni possono a loro volta rivendicare di non essere paragonabili a Hitler. Gioca nei due sensi anche il carattere selettivo delle scelte in cui i principi si intrecciano nel primo caso con la diversa fattibilità degli interventi (sì in Jugoslavia, no in Russia), nel secondo con una sensibilità a dir poco variabile da situazione a situazione – nessun corteo di decine di migliaia di persone per il Tibet o il Darfur<sup>4</sup>.

Nel frattempo, il terrorismo ha creato un quadro nuovo. Il vincolo alle politiche di creazione dell'odio, l'avversione a ogni negoziato eccetto quelli gestiti in prima persona, la clandestinità, la lontananza fisica, minano gli strumenti elettivi della nonviolenza – l'esempio, l'educazione, lo scandalo dell'inermità, la mediazione. Oggi a trovarsi in primissimo piano sono gli ancora esili, semiconosciuti e in senso proprio eroici gruppi nonviolenti all'opera in Medio Oriente, Africa, Asia e quanti lavorano per sostenerli.

### **Oblio e incompetenza**

Parlando di eventi e microeventi del '68, Philippe Artières<sup>5</sup> ha riaffermato l'urgenza di una storia dell'oblio e delle procedure che l'hanno costruito meccanismi, interessi, inclinazioni non necessariamente razionali e consapevoli. Ma la parola oblio si addice solo in parte alla nonviolenza. Si dimentica quel che si è conosciuto, come Gandhi e i movimenti per i diritti civili degli afroamericani. Per lotte e idee ignorate e travisate all'origine, meglio parlare di una percezione mancata o distorta, di uno sguardo incompetente. È una storia ancora in buona parte da fare. Ne

---

<sup>4</sup> Per un'informazione sulle attività e sul dibattito nel mondo della nonviolenza, segnalo, senza alcuna pretesa di esaustività, i Notiziari dell'Accademia apuana della pace e del torinese Centro Studi Sereno Regis, e specialmente le riviste (tutte online) "La nonviolenza è in cammino" di Peppe Sini, "Testimonianze", "Azione non violenta" e i relativi Quaderni.

<sup>5</sup> Philippe Artières, *Rêves d'histoire*, Les Prairies ordinaires, Paris 2006, pp. 122-123.



conosciamo le matrici di lungo e lunghissimo periodo: l'associazione fra maschile e violenza/guerra (e fra donne e pace), così antica e pervasiva che le forme in cui si incarna non sembrano costruzioni simboliche, ma espressioni di un dato di natura. L'ideologia secondo cui il vero cittadino e il vero uomo hanno il diritto/dovere di portare le armi è il prototipo trasmesso alla modernità dalla Rivoluzione francese<sup>6</sup>, che si è via via dispiegato in una costellazione di idee e figure non sempre coerenti fra loro e non sempre riducibili a una posizione politica: dall'appoggio comunista alle guerre di liberazione all'immagine del ribelle quarantottesco, dall'ardito dannunziano al combattente di Spagna, dal proletario armato al militante avanguardia della classe, al morituro che vanta il suo speciale diritto sul mondo. In una scritta murale trovata in un acquartieramento tedesco a Pisa nel 1943 si leggeva: "Gli uomini che devono combattere / debbono avere ciò che vogliono / Lasciateli bere, lasciateli baciare / Chissà quanto presto dovranno morire"<sup>7</sup>.

Sono modelli, certo, semplificazioni, che hanno avuto (hanno?) un punto di forza straordinario nell'ideologia leninista della violenza levatrice della storia e della maturazione individuale. Non è il pensiero di Marx in cui, l'ha precisato Hannah Arendt, a costruire la storia e a formare l'uomo è invece il lavoro<sup>8</sup>. Ma molti credono o hanno creduto che lo fosse. Di queste genealogie della violenza abbiamo analisi irrinunciabili, mentre scarseggiano le ricerche sui modi in cui soggetti, comunità, culture l'hanno interpretata in date circostanze – penso ancora una volta alla Seconda guerra mondiale, che ha catalizzato fraintendimenti vecchi e nuovi.

### Il paese sdraiato

Durante la guerra, era stata coniata l'espressione "sdraiarsi come un danese". Perché la Danimarca, consapevole della sproporzione di forze, non si era opposta con le armi all'occupazione nazista, e il governo socialdemocratico, pur protestando contro la violazione della neutralità, era rimasto in carica, aveva consentito alla messa fuori legge dei comunisti, si lasciava usare come "vetrina democratica" del Terzo Reich, collaborava mantenendo relazioni economiche con la Germania. Dunque la Danimarca si era "sdraiata", allo stesso modo di una donna che si sottometta all'assalto maschile – i discorsi politici ricorrono spesso a metafore sessuali. Strana collaborazione, però, lontanissima dallo zelo di Vichy. Visto che la Germania ha sottoscritto un memorandum in cui si impegna a non intromettersi negli

<sup>6</sup> Mi limito a citare l'ormai classico Jean Bethke Elshtain, *Donne e guerra*, Il Mulino, Bologna 1991, e il tuttora utile Gabriella Bonacchi, Angela Groppi (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Laterza, Roma-Bari 1993.

<sup>7</sup> I versi sono citati da Fabrizio Battistelli, *Guerrieri ingiusti. Inconscio maschile, organizzazione militare e società nelle violenze in guerra*, in Marellò Flores (a cura di), *Stupri di guerra*, di prossima pubblicazione.

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Cahnann-Lévy, Paris 2006 (I ed. 1969), pp. 114-116.

affari interni danesi, il governo sceglie di prenderlo alla lettera, sfruttando le esitazioni di Hitler a infierire su un popolo “tipicamente ariano” e muovendosi sul filo del rasoio con la tattica del “come se”: come se la Germania intendesse davvero rispettare i patti, come se la minuscola Danimarca potesse negoziare da pari a pari. Spesso ci riesce. Così, quando nell’ottobre 1942 gli occupanti premono per fare introdurre leggi antiebraiche, il governo minaccia di dimettersi, denunciando un’ingerenza che il memorandum aveva escluso, e resta fermo su questa linea: qualsiasi attacco agli ebrei danesi equivale a un attacco alla Costituzione, che garantisce l’uguaglianza di tutti i cittadini.

A ottobre 1943, la vicenda più ammirevole. Appena si viene a sapere che gli occupanti stanno organizzando arresti di massa con deportazione immediata, ecco che la popolazione – si può davvero dire “la popolazione” – si organizza. Il rabbino della sinagoga di Copenaghen comunica ai fedeli la minaccia; la resistenza, i partiti, le Chiese, la diffondono con i loro canali. I cittadini attivano il loro tessuto associativo, nascondono i ricercati, raccolgono denaro per affittare un numero di barche sufficiente a caricare in varie riprese migliaia di persone, li accompagnano nottetempo ai luoghi di imbarco, mentre lungo strade e sentieri di campagna vigilano i membri della resistenza; infine li traghettano nella sicura Svezia<sup>9</sup>. Hanno collaborato almeno 40 associazioni di vario tipo, organi amministrativi, la polizia, la guardia costiera – per questo alcuni poliziotti finiranno in Lager. Grazie al popolo “sdraiato”, più del 90% dei 7.695 ebrei danesi (e tedeschi rifugiati in Danimarca prima della guerra) passa dalla parte dei salvati. Esempio unico, e unico caso di uno Stato insignito come tale del titolo di “Giusto tra le nazioni”.

### Un nuovo punto di vista

Pratiche antinaziste inermi si sviluppano in tutta Europa prima ancora che nasca la lotta armata: si va dalla non cooperazione agli scioperi, dalle proteste pubbliche per la penuria di viveri, alla protezione dei più vulnerabili, alla resistenza alle razzie di lavoratori da gettare nelle fabbriche del Terzo Reich. In Polonia, si crea una rete di scuole clandestine contro il disegno nazista di ridurre quel popolo alla condizione servile. In Belgio e nei paesi del Nord, insegnanti, magistrati, medici, sportivi, spesso appoggiati dalle Chiese, rifiutano di iscriversi ad associazioni di mestiere nazificate; in Norvegia non ci sarà più alcuna gara fino alla conclusione della guerra, il che contribuisce ad aprire gli occhi a molti giovani. Ovunque durissimo, il braccio di ferro porta ad arresti e deportazioni, ma le istituzioni collaborazioniste sono completamente svuotate, la parvenza di normalizzazione cui aspirano gli occupanti resta un miraggio.

---

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 177-182 (ed. or. 1964); si veda anche Jeremy Bennet, *La Resistenza contro l’occupazione tedesca in Danimarca*, Edizioni del Movimento Nonviolento, Perugia 1979.

Pochissime, almeno fino agli anni Novanta, le ricerche che mettono a tema il carattere disarmato di queste lotte, e dovute quasi in esclusiva a studiosi dell'area nonviolenta. Fra loro, lo storico francese Jacques Sémelin, che alla fine degli anni Ottanta mette a punto il concetto di resistenza civile<sup>10</sup>. È una svolta. Sémelin dà a quelle pratiche eterogenee un solido statuto teorico e ne chiarisce la specificità: assenza delle armi e metodi in genere nonviolenti, protagonisti i cittadini in quanto tali, autonomia degli obiettivi, diretti a contrastare il dominio nazista sulla società. Altra cosa, e più complessa, del ruolo di appoggio ai partigiani.

Sémelin argomenta con grande equilibrio. Previene gli equivoci fissando alcuni punti chiave: la resistenza civile non è in competizione con la lotta armata, non ricomprende qualsiasi atteggiamento conflittuale ma solo quelli dotati di un'intenzione o di una funzione antinazista, non equivale automaticamente ad azione nonviolenta, e quest'ultima non è un dogma da seguire in qualsiasi contesto<sup>11</sup>. Ma è altrettanto fermo nel confutare le interpretazioni che riducono le pratiche inerme ad appendici del movimento partigiano, nel rappresentare la società come il luogo di un antagonismo non interamente rappresentabile dalla lotta armata, né integrabile nelle categorie usate fino allora. È un punto di vista nuovo, interessante, senza alcun cedimento all'iconoclastia. Eppure viene accolto con una certa diffidenza, a volte tacciato di revisionismo, più spesso semi-ignorato. Come se la falsa percezione delle lotte nonviolente si fosse estesa alla loro narrazione. È così in tutta Europa. Aveva ragione Lidia Menapace, quando nel 1997 diceva di temere che in nome dell'autodifesa si perdesse la capacità di avviare un discorso che non fosse "né una celebrazione continua né una svalutazione in blocco"<sup>12</sup>.

Quando, grazie alla disponibilità degli Istituti Cervi e Gramsci, Sémelin partecipa nel 1995 a Roma a un Convegno sulla resistenza, dirà che è la prima volta che viene invitato a un incontro di tipo accademico. Cosa hanno da perdere i partigiani e i loro storici? Da un lato niente, anzi. La partita è fra la minoranza dei resistenti senza armi e la maggioranza che ha evitato di prendere posizione, e potrebbe far vacillare un'infinità di autoassoluzioni: se la lotta armata chiede corpi giovani e sani, capaci di reggere grandi fatiche, quella senza armi è praticabile in molti più luoghi e forme, accessibile a molti più soggetti, dalla madre di famiglia al prete a chi ha un'età anziana. "Fai come me" è un invito che il resistente civile può estendere ben al di là di quanto possa fare il partigiano, e che aiuta a ripensare il tema della responsabilità personale esaltando l'aspetto della scelta caro agli antifascisti.

---

<sup>10</sup> Jacques Sémelin, *Senz'armi di fronte a Hitler. La Resistenza civile in Europa (1939-1943)*, Sonda, Torino 1993, da cui traggio le notizie precedenti.

<sup>11</sup> Negli ultimi anni, fa notare Sergio Luzzatto (*La crisi dell'antifascismo*, Einaudi, Torino 2004, pp. 26-27), si è invece diffusa una sensibilità che ha trasformato in luogo comune (a volte rinnegato nei fatti) la tesi secondo cui non c'è progetto, non c'è ideale personale o collettivo che giustifichi lo spargimento di sangue: assolutizzazione pericolosa, che può approfondire il solco fra le diverse forme di resistenza.

<sup>12</sup> Lidia Menapace, *Occhio sul mondo*, in "Il paese delle donne", 1997, pp. 37-38.

D'altro lato, a rischiare di venire sovvertiti sono alcuni capisaldi della storia della guerra. Aver raggiunto certi risultati senza usare le armi può suggerire l'idea che si sarebbe potuto agire allo stesso modo in molte situazioni in cui si dava per scontato che non ci fosse altra via. Chi le ha usate può sentire minacciata la propria egemonia nell'immagine nazionale – con l'eccezione della Germania, tutti gli Stati europei hanno preso a simbolo della rinascita postbellica la figura minoritaria del giovane maschio combattente. Dare valore alla resistenza civile porterebbe in luce, accanto e a volte al posto della virtù eroica del combattimento, la virtù quotidiana che Todorov identifica nella cura<sup>13</sup>. Rimetterebbe in discussione quel che si intende per contributo di un gruppo, di una categoria, di un paese, alla lotta antinazista. Oggi si continua a valutarlo in termini di morti in combattimento; sarebbe sensato misurarlo anche sulla quantità di energie, di beni e soprattutto di vite strappate al Terzo Reich. Ne uscirebbe capovolta la gerarchia delle nazioni, con la Danimarca che dall'ultimo posto salirebbe al primo, Russia e Stati Uniti che scivolerebbero in basso gli eserciti, e spesso i movimenti di resistenza, vedono la salvezza degli ebrei più come un risultato della guerra vittoriosa che non come un obiettivo; certo non la mettono al primo posto.

Ha scritto Hannah Arendt che l'esempio danese dovrebbe essere proposto agli studenti di scienze politiche, perché capiscano a quali risultati può arrivare una lotta nonviolenta, sorretta da un buon livello della coesione sociale e del riconoscimento popolare nelle istituzioni<sup>14</sup>. Ma la vicenda non è entrata nella mitologia della guerra, il salvataggio è visto come un affare tra la Danimarca e gli ebrei, il paese come una singolare piccola comunità dal senso civico ipertrofico, con un governo amichevole che ha concesso agli hippies di creare il quartiere di Christiania e di viverci tranquilli. Un'oleografia, e per di più ormai menzognera.

### **Le italiane, fantasmi meritevoli**

La resistenza civile italiana ha la particolarità di sembrare più discontinua, meno strutturata, meno "politica" di quanto non sia in Francia, Danimarca, Olanda; ma, in forme quasi opposte a quelle danesi, anche l'Italia ha avuto il suo momento unico.

Sono i giorni del dopo 8 settembre, quando la notizia dell'armistizio con gli alleati getta gli alti comandi nel caos, l'esercito si dissolve e centinaia di migliaia di militari sono allo sbando, braccati da tedeschi e fascisti. Per chi li protegge sono previste deportazione e pena di morte. Eppure scatta una mobilitazione soprattutto femminile per nasconderli, rivestirli in borghese, metterli sulla via di casa. "Pareva" – scrive Luigi Meneghello, uno dei pochissimi a capire il senso del fenomeno – "che volessero copirci con le sottane", e aggiunge che sulle strade d'Italia si vede-

<sup>13</sup> Per la distinzione tra virtù "eroiche" e "quotidiane", Tzvetan Todorov, *Di fronte all'estremo*, Garzanti, Milano 1992.

<sup>14</sup> Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 177-182.

vano “file praticamente continue di gente, tutti abbastanza giovani, dai venti ai trentacinque, molti in divisa fuori ordinanza, molti in borghese, con capi spaiati, bluse da donna, sandali, scarpe da calcio [...]. Pareva che tutta la gioventù italiana di sesso maschile si fosse messa in strada”<sup>15</sup>. Dietro quei capi sottratti ad armadi già sguarniti, indossati in case cautamente ospitali o in luoghi appartati, si nasconde la più grande operazione di salvataggio della nostra storia<sup>16</sup>.

Tutto avviene grazie a iniziative individuali e di microgruppi, in assenza di direttive politiche, di appelli di figure eminenti. E si capisce perché. L'8 settembre l'Italia esce da vent'anni di un regime che ha frantumato l'opposizione, infiltrato le strutture sociali e avviato la “nazionalizzazione” delle masse; i sentimenti civici, già storicamente deboli, sono sbriciolati, le risorse miserrime; le vecchie istituzioni statali hanno perduto ogni credibilità, mentre i partiti e le nuove organizzazioni di massa mancano di radicamento, quadri, mezzi, conoscenze, una condizione che di per sé circoscrive il loro ruolo nella mobilitazione popolare. Fra le protagoniste di quei giorni, scoperte lungo una ricerca su donne e guerra<sup>17</sup>, svetta Rosa S., torinese di mezza età, di famiglia operaia, nata e cresciuta nel semiproletario Borgo San Paolo. Rosa S. si rende subito conto delle dimensioni di massa del pericolo e del bisogno, e immersa com'è nelle reti di parentela, di fabbrica, di quartiere, di vicinato, di parrocchia, comincia a fare incetta di indumenti borghesi un po' dovunque, da familiari e conoscenti fino alle suore di un istituto di carità. La sua casa diventa così un centro di raccolta dei militari, il suo dopo 8 settembre un exploit imprenditoriale. Riveste i primi sbandati, la voce corre, ne arrivano sempre di nuovi. Lei li fa dormire nelle cantine dell'edificio, li sveste, li riveste. Compresa le scarpe, perché quelle dell'esercito li tradirebbero; allora ne dà un paio di “civili” a uno, gli toglie le sue, le tinge, e appena asciutte le passa a un altro modello catena di montaggio, in più l'amore del lavoro ben fatto che può salvare una vita. “La mia mamma era tremenda – ha raccontato la figlia Chiara – aveva uno spirito d'iniziativa [...] alla fine li accompagnava alla stazione, li baciava, li abbracciava, così e cosà, mio parente, e li metteva sui carri bestiame, perché allora non c'era altro”<sup>18</sup>. Di notte bruciava nel cortile le divise abbandonate e buttava le armi nei tombini.

È una storia di slancio, generosità, inventiva, coraggio, gli aspetti che un'altra torinese, Lisa Foa<sup>19</sup>, ricorda di aver incontrato tante volte durante la resistenza. E non è affatto una storia privata: cambiare status a un individuo, da militare trasformarlo in civile, attiene al giuridico allo stesso modo del suo precedente inverso, che ha trasformato il civile in militare. È anche la testimonianza che fra popolazione e nazisti/fascisti si è aperto un contenzioso su aspetti cruciali dell'esistenza col-

<sup>15</sup> Luigi Meneghello, *I piccoli maestri*, Mondadori, Milano 1986, p. 27.

<sup>16</sup> Ernesto Galli della Loggia, *Una guerra “femminile”*, in Anna Bravo (a cura di), *Donne e uomini nelle guerre mondiali*, Laterza, Roma-Bari 2008.

<sup>17</sup> La ricerca, svolta fra il 1988 e il 1994, comprende 120 interviste biografiche a donne quasi tutte residenti in Piemonte e parecchie videointerviste a cura di Anna Gasco.

<sup>18</sup> Il racconto è in Anna Bravo, Anna Maria Bruzzone, *In guerra senza armi. Storie di donne 1943-1945*, Laterza, Roma-Bari 1995, al capitolo *Madri*.

<sup>19</sup> Lisa Foa, *Momenti magici*, in “Una città”, 1994, p. 31.

lettiva e dei sistemi di legittimità, come i criteri di innocenza e colpevolezza. È politica, che altro?

Ma nelle interpretazioni di allora, la politica si identifica con l'azione delle avanguardie organizzate, non con la transeunte iniziativa popolare; le lotte inermi e "spontanee" sono giudicate una forma minore dell'antifascismo, una componente utile ma secondaria. Tanto più quando si tratta di donne (e donne odiosamente definite "comuni" o "umili"), che sono ritenute incompatibili con la sfera pubblica e che operano, come Rosa S., attraverso reti informali, invisibili alle categorie della politica. Ci si trova davanti a casi lampanti di autorganizzazione, e non si vede altro che un ampliamento del ruolo materno fuori dalla famiglia o una espressione di pietas è vero, è straordinario, ma non è tutto. Donne, meritevoli fantasmi. Italiani, osservatori incompetenti. Senza armi, senza tessere o contatti di partito, la manager del salvataggio ed esperta di pubbliche relazioni Rosa S. non è prevista nelle mitografie e storiografie resistenziali, a cominciare da quella azionista delle due Italie, la prima incarnata dai "pochi pazzi" disposti a sacrificarsi per l'onore comune, la seconda dai "troppi savi" votati in esclusiva a proteggere se stessi. Rosa S. sta fuori, a lato, in un altro intreccio narrativo.

Anche nei mesi successivi, ai circuiti politici si affiancano, a volte si mischiano, concertazioni di piccolo raggio ed exploit individuali – il che non aiuta la comprensione. Le due centrali egemoniche di allora, la comunista e la cattolica, sono lontanissime dal valorizzare la categoria di cittadino, colpevole di scavalcare le distinzioni di classe e insieme la legge di Dio<sup>20</sup>. E bollano l'affermazione dell'individualità come egoismo quando, a ben vedere, l'individualista è il solo che può dare una solidarietà gratuita all'altro da sé; chi si identifica in una comunità – familiare, politica, religiosa, culturale – agisce sempre anche a proprio favore.

Da molti punti di vista, l'Italia rappresenta un picco di fraintendimenti e di oblio. Beninteso, non c'è alcun complotto per tenere lontane dalla storia le donne (e gli inermi); bastano la routine storiografica e la convinzione di molti partigiani, e in genere dei combattenti, di non dover condividere con nessuno il merito di aver lottato per riscattare l'Italia. C'è se mai candore: quella dell'eroismo è una partita fra maschi, così come il riconoscimento del valore militare del nemico, o della sua buona fede.

Del resto, neppure il concetto di resistenza civile può rendere davvero giustizia alle donne. Anzi, sgombrato il campo dalla gerarchia armati/inermi, diventano persino più evidenti altri fattori di esclusione. Anche nella resistenza civile ha corso lo stereotipo dell'estraneità femminile alla politica, e sono all'opera meccanismi che possono tenere le donne ai margini, per esempio il difetto di democrazia interna imposto dalla clandestinità e il vizio della cooptazione. È un paradosso: si inaugurano pratiche inermi associate al femminile, si conservano stili politici e modelli organizzativi largamente maschili. Fortunatamente il buon confronto con gli studi

---

<sup>20</sup> Ma anche in Francia, dove quel concetto è parte fondativa dell'autoimmagine nazionale, la situazione non è così diversa.

delle donne ha dato frutti. All'inizio, Sémelin privilegiava le mobilitazioni istituzionali e le iniziative tendenzialmente di massa e politicamente organizzate, riservando a quelle individuali e di piccoli gruppi lo statuto più debole di disubbidienza o dissenso; oggi tende a ricomprenderle a pieno titolo nella categoria di resistenza civile. Ma quello fra nonviolenza e donne (e femminismo) è un rapporto aperto – per intuirne la complessità basta pensare all'adozione da parte di Gandhi di valori e pratiche tradizionalmente femminili. E, almeno in Italia, la situazione è un po' sbilanciata: grande interesse da parte di molti nonviolenti, decisamente meno, salvo preziose eccezioni<sup>21</sup>, da parte delle femministe.

### **Kosovo: poteva non succedere**

Passano decenni, idee e comportamenti sembrano in via di trasformazione, ma a mostrarne la vischiosità interviene la vicenda del Kosovo, mitica culla del popolo serbo abitata da secoli da una fortissima maggioranza albanese, e secondo molti studiosi massimo punto di frizione nella ex Jugoslavia. La scalata repressiva della Serbia inizia nel 1988 con una riduzione drastica dell'autonomia del Kosovo, prosegue con l'arresto di molti leader del Partito comunista albanese fedeli alla Costituzione di Tito, con lo scioglimento del Parlamento, l'occupazione militare del territorio, l'espulsione degli albanesi da giornali, università e da tutte le cariche amministrative e politiche, il licenziamento di circa 150.000 lavoratori, operai, medici, insegnanti, impiegati. A partire dal giugno 1991, il numero di ragazzi kosovari ammessi alle scuole viene talmente ridotto che gli studenti serbi diventano la maggioranza. Agli insegnanti di lingua e storia albanese viene richiesto di insegnare in serbo, poco dopo agli studenti di ogni ordine e grado viene impedito l'accesso alle scuole. È il tentativo di cancellare l'identità della regione e di decapitarla della sua classe intellettuale e del suo futuro ceto medio.

Quel che differenzia il Kosovo dalle altre zone toccate dalla guerra è la risposta sostanzialmente nonviolenta della popolazione, che comincia a costruire le sue istituzioni alternative di resistenza civile, sostenute dall'autotassazione popolare e dai contributi degli emigrati uffici, sanità, elezioni autorganizzate, scuole, aiuti a chi ha perso il lavoro. La nonviolenza è teorizzata e divulgata su impulso di Ibrahim Rugova<sup>22</sup>, massimo dirigente della Lega democratica per il Kosovo, eletto più volte alla presidenza del paese da votazioni quasi plebiscitarie. È grazie a questa impostazione e al fatto che nei primi anni Novanta il grosso delle forze serbe è impegna-

<sup>21</sup> Sui limiti di genere, cfr. Angela Dogliotti, *Uno sguardo pedagogico alla cultura della nonviolenza. Donne ed educazione alla pace*, in "Notizie minime della nonviolenza", 4 giugno 2007, p. 110. Nell'impossibilità di dare conto di tutti i contributi, mi limito a citare il recente Giovanna Providenti, *La nonviolenza delle donne*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2007. Moltissimo spazio è dedicato alla questione in "La nonviolenza è in cammino".

<sup>22</sup> Sul suo pensiero, cfr. I. Rugova, *La question du Kosovo*, Fayard, Paris 1994 (mai tradotto in Italia). Sullo sviluppo della vicenda, cfr. Alberto L'Abate, *Prevenire la guerra nel Kosovo*, in "Quaderni della Difesa Popolare Nonviolenta", La Meridiana, Molfetta 1997.

to in Bosnia e che nel Kosovo non si arriva subito a un conflitto aperto a dispetto della spaccatura ormai totale fra le due popolazioni.

Con il tempo, però, la fiducia popolare nella strategia non violenta si logora. Il governo serbo continua impunemente nella sua politica di “apartheid”, la comunità internazionale non capisce né i kosovari né il loro presidente, e non dà alcun appoggio sostanziale alla resistenza. Rugova è una guida rispettata e amata, un intellettuale gandhiano che vuole negoziare, non vincere e tanto meno stravincere, che ha in mente uno Stato senza esercito e senza frontiere, interetnico, aperto a tutti; ma gli incompetenti occhi occidentali vedono uno strano leader, troppo mite (un po’ effeminato, con i suoi piccoli foulard al collo, certo piuttosto goffo, con i suoi completi da magazzini Gum). Un utopista, che ha misteriosamente “ammorbidito” un popolo battagliaio, e che in anni e anni non è riuscito a ottenere niente dalla Serbia. Vedono saggezza e la scambiano per moderazione, vedono apertura e la scambiano per ambiguità.

Fra il 1996 e il 1997 si affaccia l’UCK, un Esercito di liberazione del Kosovo, che sempre più spesso risponde con la violenza alla violenza delle milizie serbe. Quando a maggio del 1998 parte una ulteriore scalata di aggressioni, l’UCK guadagna ascolto a livello internazionale, le armi, un esercito, ecco qualcosa di familiare, da prendere sul serio. Alle due Conferenze di Rambouillet, ultimo tentativo di soluzione pacifica, Rugova viene emarginato.

Il 24 marzo 1999 la NATO dà il via ai bombardamenti su Serbia e Kosovo, l’UCK scende in conflitto aperto, Milosevic ne approfitta per scatenare le milizie e lo stesso esercito in una “pulizia etnica” giudicata da molti osservatori ancora peggiore di quella praticata in Bosnia. Dopo tre mesi, la Serbia accetta di ritirare le sue truppe dal Kosovo, e si arriva all’armistizio in una situazione confusissima, fra ipotesi contrastanti per il dopoguerra. Con il rientro dei profughi deportati al confine su ordine di Milosevic, scatta la resa dei conti: gran parte della popolazione serba fugge e la forza ONU dispiegata per la fase di transizione stenta ad assicurare un minimo di ordine. Sebbene Rugova vinca ancora una volta le elezioni, la nonviolenza ha perso. Poteva andare diversamente.

L’intera vicenda sembra una dimostrazione in vitro della pochezza allarmante dei leader mondiali. Più di eventuali interessi strategici ed economici, ha probabilmente pesato anche su di loro il dilemma fra “mai più guerre” e “mai più Auschwitz”. Ha pesato il ricordo di Srebrenica. Ma la mentalità è cambiata poco: la lotta senza armi non basta a sollecitare prese di posizione rapide e ferme, un esercito di liberazione sì, malgrado i molti lati oscuri dell’UCK. Si aspetta senza sfruttare a fondo gli strumenti di pressione economici e diplomatici. Finché la situazione diventa esplosiva; Internet, stampa e tv la denunciano, l’opinione pubblica segue in diretta la catastrofe umanitaria. A questo punto si agisce con le armi, come se la vergogna per aver tollerato il massacro di Srebrenica si potesse lavare solo con un intervento militare. L’aspetto più scandaloso è che, salvo il maggiore spazio mediatico concesso al Dalai Lama, una linea simile si sta riproducendo in Tibet: la nonviolenza mostra segni di stanchezza, il mondo non esercita neppure le forme di dissuasione previste dall’ordinamento internazionale.



Per il Kosovo, si può davvero parlare di un intreccio fra incompetenza e oblio: nel decennale del primo bombardamento, sulla resistenza nonviolenta del paese non si è spesa una parola.

### **Movimenti dalla vista corta**

Quali effetti possano avere oblio e distorsioni si possono misurare sulle aporie dei movimenti degli anni Sessanta e Settanta. Agli inizi, le lotte sono quasi ovunque pacifiche, ma non programmaticamente, e solo piccole minoranze riconoscono nella nonviolenza un caposaldo politico e un valore. Eppure sarebbe bastato guardarsi intorno con mente libera per incontrare teorie e pratiche altre da quelle del marxismo ortodosso o critico. Sarebbe bastato confrontarsi con tutti gli aspetti dei movimenti americani, in primo luogo di quello per i diritti civili dei neri. Anche se è meno rigorosa della Southern Christian Leadership Conference di Martin Luther King, l'SNCC, forse la più grande e attiva organizzazione di giovani, porta la nonviolenza iscritta nella sua sigla – SNCC vuol dire Student Non-violent Coordinating Committee.

Il movimento lavora, oltre che per la registrazione degli afroamericani agli uffici elettorali, nell'insegnamento nelle freedom schools, per il potenziamento delle reti di auto-aiuto, per la creazione di scuole, case della libertà, biblioteche. Per anni – anni in cui le polizie locali e i razzisti infieriscono sui militanti incarcerando, ferendo, uccidendo – i metodi di lotta più diffusi sono i sit-in, le marce pacifiche, la non collaborazione, il boicottaggio. È la specificità più gloriosa di un movimento che nasce da una rivolta etica contro il razzismo, la povertà, lo scarto fra gli ideali del paese e i comportamenti delle istituzioni<sup>23</sup>; che è fortemente radicato nella fede religiosa e nella tradizione americana di disobbedienza civile; che ha un leader come Martin Luther King e la capacità, simile a quella danese, di usare in modo accorto il principio del come se: come se le leggi fossero davvero uguali per tutti, come se il primo pensiero del governo federale fosse farle rispettare.

Beninteso, quello per i diritti civili non è il movimento perfetto: l'SNCC è imbevuto di maschilismo, durante le registrazioni per il voto c'è chi affronta la polizia con uno spirito da pistola più veloce del West<sup>24</sup>, nella seconda metà degli anni Sessanta fermentano idee di violenza che troveranno uno sbocco in effimeri gruppetti armati. Ma il successo sul piano legale nasce da un insieme irripetuto di iniziative giudiziali e di lotte nonviolente. Peccato che fra i tanti contenuti passati attraverso l'Atlantico, questi siano fra i meno seguiti. Di nonviolenza praticamente non si parla. E inizialmente neppure di violenza. A proposito del '68 a Torino, Guido Viale

<sup>23</sup> Jack Newfield, *Prophetic Minority*, New American Library, New York 1966, p.15.

<sup>24</sup> Un'analisi critica e solidale in Sara Evans, *Personal Politics. The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, Vintage Books Edition, New York 1980.

scrive: “il movimento studentesco non l’ha inventata (la violenza), né scoperta. La riceve”<sup>25</sup>.

Vero. Ma se la accoglie è perché ha già in sé le genealogie della violenza, che camminano in relativa autonomia. La *Weatherman Temptation*<sup>26</sup>, la sindrome dell’impazienza, non nasce solo dalla giovinezza, viene da lontano. Gridare slogan inneggianti a Stalin o a Pol Pot è una barbarie sorretta da un lascito potente. Non è la sola, e non c’è bisogno di conoscere quei modelli per esserne influenzati. Se si dicesse al militante di un servizio d’ordine che fra i suoi antenati si contano Junger e D’Annunzio, ne sarebbe offeso. Ma è così. Negli Stati Uniti, sono le donne dell’SNCC a denunciare lo spirito da pistola più veloce del West dei militanti, e ad associarlo al mito della frontiera. In Italia, nel giro di pochi mesi si passa dall’ironia affettuosa verso la retorica partigiana alla resistenza leggendaria, tradita, di classe, secondo il topos nazionale della rivoluzione tradita già applicato al Risorgimento. Ha ragione Viale quando scrive che “il movimento non si interrogherà mai a fondo sulle sue ragioni e sui suoi principi”<sup>27</sup>. Isabelle Sommier ha notato anzi che nel fiume di documenti prodotti negli anni Settanta non ne esistono di esplicitamente dedicati ai modi di legittimazione della violenza, come se non se ne sentisse il bisogno<sup>28</sup>. In tempi relativamente brevi, con dissensi rari e isolati, la violenza guadagna simpatie anche fra quelli che non la praticano. Mentre nei primi anni Sessanta era l’eccezione, ora l’eccezione è la nonviolenza<sup>29</sup>.

Anche le percezioni distorte camminano in autonomia. In tutta Europa, quando ci si comincia a richiamare all’eredità della resistenza antinazista, al suo interno si trova quel che si cerca, l’immagine di una violenza giusta e legittima. Non si trova quello che non si cerca e che nei decenni precedenti ben pochi hanno cercato: le lotte delle donne, le molte pratiche di resistenza civile che offrirebbero un modello diverso di conflittualità, i reticoli di opposizione nei Lager, il rifiuto da parte di 700.000 militari italiani internati in Germania di arruolarsi nell’esercito di Salò, che al più viene definito resistenza passiva. Passivo un no opposto ai nazisti dall’interno di un campo di prigionia?

La scarsa immedesimazione nella Primavera di Praga si deve, oltre che al suo “riformismo”, all’incapacità di apprezzare i suoi metodi nonviolenti, i soli praticabili in una realtà per cui valgono, fatte le debite differenze, le osservazioni di Tom Holt sulla lotta per i diritti civili: la scelta non era fra violenza e non violenza, era fra azione non-violenta e nessuna azione<sup>30</sup>. Un fraintendimento simile colpisce il sano aspetto di ritualizzazione che opera negli scontri di piazza. “A un certo punto,

<sup>25</sup> Guido Viale, *Il sessantotto: tra rivoluzione e restaurazione*, Mazzotta, Milano 1978, p. 42.

<sup>26</sup> Jon Wiener, *The Weatherman Temptation*, in “Dissent”, primavera 2007.

<sup>27</sup> Viale, *Il sessantotto*, cit., p. 42.

<sup>28</sup> Isabelle Sommier, *La violence politique et son deuil. L’après 68 en France et en Italie*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 1998.

<sup>29</sup> Per un’analisi sull’Italia che mette in luce la complessità del periodo, repressione compresa, cfr. Guido Crainz, *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Donzelli, Roma 1996.

<sup>30</sup> Thomas Holt, *Génération(s) de résistance. Le mouvement des droits civiques*, in Michelle Zancarini-Fournel, *Le moment 68. Une histoire contestée*, Seuil, Paris 2008, pp. 196-197.

era diventato un gioco che si riproduceva, un gioco militare. Mi ricordo che a Milano facevamo un corteo alla settimana”.

“Se c’era una forte componente di violenza [negli scontri con la polizia], spesso c’era anche un elemento direi ludico. Nel ‘77 la cosa comincia a essere differente, perché non fa più parte del gioco”<sup>31</sup>. Gioco pericoloso, infantile, esibitivo, per soli uomini; ma patteggiare con la propria forza fisica, con la rabbia, con la voglia di visibilità (e con la paura), gli regala un tocco di saggezza e di senso del limite. Forse uno spirito non troppo diverso presiedeva alle tregue stipulate durante la resistenza per dare un po’ di respiro all’economia di una zona, per contenere il danno sociale tutt’altra cosa da quelle decise per isolare i comunisti. Persino durante il maggio, c’è stata un’autolimitazione; in caso contrario una battaglia fra giovani maschi variamente armati sarebbe finita in un massacro. Ma pochi autori hanno messo a fuoco il tema; nessuno, che io sappia, ha considerato questa riduzione preventiva del danno come un vanto da rivendicare. Incompetenza percettiva, oblio? Direi la prima, se è vero che su “La Stampa” del 20 marzo 2009, Miguel Gotor ironizza sugli studenti di destra e di sinistra, che il giorno prima all’Università di Torino si erano fronteggiati a lungo scandendo slogan e insultandosi a sangue, senza mai passare all’atto<sup>32</sup>. Certo, era una “recita”. Ma sarebbe stato più serio spaccarsi reciprocamente la testa?

Nasce anche da questo intreccio di visioni monche e di scoperte tardive, il rischio per gli ex militanti di sbandare fra due vicoli ciechi: un eccesso di severità verso se stessi anche per reazione a chi si autoassolve, e un eccesso di indulgenza, come quando si rivendica la propria estraneità, dimenticando di essere stati fianco a fianco con i lanciatori di bottiglie molotov, con i portatori di manici di piccone e di chiavi inglesi<sup>33</sup>.

### Segni di cambiamento?

Da decenni, la nonviolenza fatica a costruire una sua mitografia. Si sono scritti milioni di libri per raccontare eventi che hanno fatto milioni di morti, infinitamente meno su quelli che li hanno evitati. Si sono girati migliaia di film su tutte le guerre, infinitamente meno sui loro oppositori. Neppure chi crede nella nonviolenza è libero dagli automatismi. In un manuale di storia, mi sono trovata a dedicare moltissimo spazio, credo giustamente, alla grande guerra, ma pochissimo alle crisi marocchine e alle guerre balcaniche, mentre sarebbe stato altrettanto importante descrivere come avviene che un conflitto non deflagri, o che resti circoscritto. Se lo storico

<sup>31</sup> Le citazioni sono di Luigi, di Lotta continua, e di Pino, di Autonomia operaia, in Sommier, *La violence politique et son deuil*, cit., p. 80.

<sup>32</sup> Miguel Gotor, *La recita antifascista*, in “La Stampa”, 20 marzo 2009.

<sup>33</sup> Per una maggiore esplicitazione di questi punti di vista, mi permetto di rimandare al mio *A colpi di cuore. Storie del Sessantotto*, Laterza, Roma-Bari 2008, ai capitoli *Amore e Violenza*.

assomiglia all'orco che fiuta l'odore della carne umana, evidentemente preferisce quella sanguinolenta.

Non che niente sia cambiato. Pensatori colpevolmente dimenticati come Nicola Chiaromonte sono stati scoperti/riscoperti<sup>34</sup>. Dentro e fuori dall'università, più spesso fuori, si incontrano analisi capaci di fare da stimolo e da spartiacque. Solo che spesso i testi escono con piccole case editrici a circolazione limitata, di rado vengono recensiti sui grandi quotidiani e sulle riviste disciplinari, la ricerca ha finanziamenti microscopici rispetto ad altri filoni culturali. Tranne alcune eccezioni, i nonviolenti non stanno in Parlamento e negli organigrammi dei partiti, hanno uno scarso accesso ai media e, ironia, periodicamente li si accusa di non esistere. In compenso è cresciuto l'interesse per la soluzione pacifica delle crisi locali e internazionali; in molti paesi, i termini con la radice "bellum" hanno ormai lo stigma della scorrettezza politica, in Italia la nonviolenza è diventata un ingrediente per attestare la democraticità di un movimento o di un partito. Sui giornali è cresciuto lo spazio per vicende di salvataggio e di pacificazione, in rete si incontrano bollettini, riviste, blog. Sono segnali importantissimi. Eppure l'impressione è di assistere a flussi e riflussi legati alla cronaca e alla temperie politica. In quel banco di prova che sono le commemorazioni nazionali, si sono introdotti elementi non guerreschi, ma a mettere al centro le vittorie e le sfilate militari non si rinuncia.

Fanno storia a sé solo gli Stati Uniti, dove fra le celebrazioni spiccano quelle per la conquista dei diritti civili e per Martin Luther King. Ma si tratta di una cultura in cui la disobbedienza nonviolenta è un valore caro a molti, in cui il passaggio alle armi di una piccola parte dei giovani attivisti non ha dissolto la grande narrazione che va da Thoreau a Rosa Parks, ai sit-in. Si tratta, anche, di un paese che sapeva e sa di avere molto da farsi perdonare dai suoi cittadini neri, che è cambiato e tiene a mostrarlo. Paradossale: lo Stato che dal 1945 ha combattuto più guerre è lo stesso che rende onore alla nonviolenza come parte eminente dell'autoimmagine collettiva.

### **Una mitografia complicata**

Raccontare può essere difficile. Guerra e violenza sono da millenni oggetti storici legittimati, si possono indagare sia apprezzandole sia detestandole, non esigono cambiamenti soggettivi. La nonviolenza è tema riconosciuto da pochi decenni, chiede una certa dose di empatia e un riassetto interiore, diversamente neppure si arriverebbe a coglierne le manifestazioni. Perché non contempla gli ingredienti classici che hanno sorretto, e in parte ancora sorreggono, la narrazione dei conflitti secondo il linguaggio del padre: il Potere, la Forza, gli Eroi, il male assoluto contro il bene assoluto, il tempo fuori del tempo, il sangue e la morte. Il loro gu-

---

<sup>34</sup> Segnalo il nuovo interesse del gruppo riunito intorno alla rivista "Una città", alla cui cura si deve la recente edizione degli scritti di Chiaromonte sui giovani, *La rivolta conformista*, Edizioni Una città società cooperativa, Forlì 2009.

sto<sup>35</sup>. E il loro glamour che ancora oggi induce qualche sprovveduto, qualche cuore frivolo o rozzo, a vedere negli ex brigatisti i paladini sfortunati della giusta causa, i “veri uomini”.

A uno sguardo incompetente, le pratiche della nonviolenza sembrano invece storie di routine, un poco suggestivo lavoro da formica spesso fuso nella quotidianità; e il nonviolento si augura che continui così, perché precipitazione e sangue sarebbero il segno del fallimento. Penso ai comportamenti di pace in tempo di guerra, ai tentativi di creare situazioni in cui nessuno dei soggetti sia danneggiato, umiliato, battuto. Situazioni “win-win”, in cui esistono solo vincitori, come insegna la teoria dei giochi. È il passaggio dal sensato rifiuto di stravincere del politico intelligente al rifiuto di vincere, perché in guerra non c’è vittoria<sup>36</sup> – la resistenza civile kosovara, o almeno una sua parte, lavorava proprio in questa prospettiva.

Penso alla scommessa più ambiziosa, la possibilità di “contagiare” il nemico con l’esempio – il che mette un punto interrogativo poderoso sulla stessa idea di nemico. Quando Gandhi ammonisce i britannici: “Vi sfiniremo con la nostra capacità di soffrire”, punta sia a colpire l’opinione pubblica internazionale, sia a costringere il governo inglese a vergognarsi della propria violenza. In Danimarca, dopo le pressioni di Hitler per far introdurre leggi razziste, molti e molte smettono repentinamente di parlare e di capire la lingua tedesca, il rifiuto dell’antiebraismo è così diffuso e palese che fra i gerarchi del Terzo Reich si creano divergenze su come gestire la situazione<sup>37</sup>. Il contrasto presente in molti racconti di guerra fra il topos del tedesco buono e i tedeschi come cieca forza del male si affievolisce se si considera l’attitudine specialmente femminile a far leva sui punti deboli del nemico: spesso, quando si parla del “tedesco buono” si intende il tedesco rabbonito.

È tutto un campo di spostamenti progressivi, di azioni simboliche, di sfide avvolte da un’aura di simulata naturalezza, di gesti volti a cambiare le carte in tavola, di cambiamenti molecolari. Gli exploit possono esserci o mancare, non può mancare questa trama che li sorregge e che non si lascia intravedere se non ci si mette alla sua ricerca. Né storia delle strutture, dunque, né storia degli eventi, piuttosto un vaglio fine in profondità e in superficie. Penso anche alla difficoltà di raccontare gli oppressi senza rinchiuderli nella categoria delle vittime, come si tende a fare da quando il modo principale per avere voce è dichiararsi tali, in una gara a chi lo è di più. Dietro la potenza simbolica assegnata oggi alla figura della vittima – lo ha no-

---

<sup>35</sup> Per Joanna Bourke, *La seduzione della guerra. Miti e storie di soldati in battaglia*, Carocci, Roma 2003, il soldato sperimenterebbe il piacere dell’uccidere. Ma sono ormai molti i testi che insistono sulla sofferenza e lo spossamento vissuti dai combattenti. Un omaggio grato va a Enzo Forcella e Alberto Monticone per il loro pionieristico *Plotone d’esecuzione. I processi della prima guerra mondiale*, Laterza, Roma-Bari 1968.

<sup>36</sup> Enrico Peyretti, *Dov’è la vittoria?*, Il Segno dei Gabrielli, Negarine (VR) 2005.

<sup>37</sup> Hannah Arendt fa notare che di fronte a una resistenza aperta (l’unica) sullo statuto e il destino degli ebrei, i tedeschi che si trovano coinvolti cambiano mentalità. Non vedono più lo sterminio di un intero popolo come una cosa ovvia. Urtando in una resistenza basata su saldi principi, la loro “durezza” si scioglie come ghiaccio al sole, permettendo il riaffiorare di un po’ di coraggio. Cfr. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 177-182.

tato Tamar Pitch<sup>38</sup> – è tacitamente all’opera una rappresentazione del sociale in termini di offensore-offeso, paralleli a quelli amico-nemico. Persino il grande tema narrativo della “strage degli innocenti” può implicare un doppio equivoco: nasconde le pratiche di resistenza, sacralizza la passività quanto si insiste sul fatto che gli uccisi nei massacri nazisti “non avevano fatto niente”!, e il senso è: niente per ostacolare gli occupanti.

Penso alla difficoltà di raccontare i tempi medi e lunghi. Malgrado gli attuali inni alla lentezza, la buona guerra resta la guerra lampo, il blitz, parola tuttofare usata a proposito e a sproposito. Eppure chi può ignorare che i cambiamenti profondi hanno ritmi propri? Mandela è stato in carcere per ventisette anni, ma l’apartheid è finito senza guerra civile. In Gran Bretagna il primo gruppo contro la tratta degli schiavi si forma nel 1787, e l’abolizionismo vince nel 1838, pacificamente. A portare le donne nere fuori dalle cucine dei bianchi, diceva qualche attivista negli anni Cinquanta, era stato Hitler; ma per farle sedere nella parte “bianca” di un autobus ci era voluto Martin Luther King.

Di queste difficoltà, la prova regina è illinguaggio: nei discorsi politici e quotidiani non si contano le parole a connotazione guerresca, tattica, strategia, schieramenti, discesa in campo, e si fatica a trovarne altre. Con la consueta perfetta semplicità, Lidia Menapace ha osservato: “se tu dici a un politico tradizionale di parlare senza simboli militari non arriva alla fine della prima frase”<sup>39</sup>.

Che oggi si tenda a usare l’espressione “avversario” invece di nemico è un risultato significativo, ma non necessariamente acquisito. Senza nemici non ci sono eroi, e memoria e storia hanno bisogno di simboli. Ne ha bisogno anche la nonviolenza, che però deve inventarne di diversi temi e figure capaci di opporsi alle accuse di utopismo e alle profezie di fallimento, di riaffermare la giustezza dei metodi e la loro possibilità di successo. Per le guerre, si direbbe, bastano capi mediocri o pessimi, per la nonviolenza occorrono guide eccezionali, Gandhi, King, il Dalai Lama, Mandela, Tutu, Aung San Suu Kyi, Rugova, in Italia Capitini, Dolci, padre Balducci. E altre e altri semidimenticati: come molti intellettuali del dissenso nonviolento all’Est, decisivi per il crollo delle dittature almeno quanto la crisi economica e sociale; come i sindacalisti e le leader popolari della fabbrica di orologi Lip di Besançon, dove nel 1973 si lotta per mesi contro la chiusura dello stabilimento, scegliendo modalità ampiamente pacifiche, in controtendenza con lo spirito dell’epoca<sup>40</sup>. Di chissà quanti altri e altre non conosciamo l’esistenza.

---

<sup>38</sup> Tamar Pitch, *L’embrione e il corpo femminile*, in [www.costituzionalismo.it](http://www.costituzionalismo.it)

<sup>39</sup> Giovanna Providenti e Lidia Menapace, *Un Dialogo fra generazioni diverse*, in Providenti, *La nonviolenza delle donne*, cit., p. 16.

<sup>40</sup> Una sintesi della lotta in Jean Pierre Le Goff, *Mai 68. L’héritage impossible*, La Découverte, Paris 2002, pp. 239-247.

### Un'icona semivera

Il bisogno di simboli e di figure simbolo è così vitale che almeno in un caso documentato se ne costruisce uno, non partendo da zero, ovviamente, piuttosto mischiando verità e verosimiglianza. Riguarda il re di Danimarca Cristiano X. Durante e dopo la guerra, corre voce che si sia fatto cucire una stella gialla sulla manica. Che un soldato tedesco, vedendolo cavalcare da solo in mezzo alla folla, abbia chiesto a un ragazzo come mai fosse senza guardia del corpo, e che il ragazzo abbia risposto: “La sua scorta siamo tutti noi”. Si sa che ha ordinato di rimuovere la bandiera nazista esposta sulla sede del Parlamento, e si aggiunge che ha costretto un generale tedesco a toglierla lui stesso. Si ricorda che nel 1942 Hitler gli ha mandato un lungo e caloroso telegramma per il suo 72° compleanno, e che Cristiano ha risposto con quattro parole: “Molte grazie. Re Cristiano” – un gelo che porta al richiamo in patria dell’ambasciatore tedesco a Copenaghen e all’espulsione di quello danese dalla Germania.

Gli ultimi due fatti sono a grandi linee veri, come è vero che il re avalla le campagne delle autorità e dei cittadini a favore degli ebrei deportati. Il secondo è dubbio, il primo impossibile – in Danimarca non si arriverà mai a imporre agli ebrei la stella gialla. Eppure ancora negli anni Settanta, poteva succedere che un rotocalco raccontasse la storia del sovrano senza paura che attraversava Copenaghen con quel simbolo cucito sulla manica. Da un personaggio autoritario e poco amato era nata un'icona. Si può sperare che gli equivoci si dissipino, che la stessa nonviolenza lavori su se stessa per rispondere a realtà nuove – chi la vede come una dottrina conchiusa le rende un cattivo servizio. Non si può sperare che le si perdoni il doppio peccato originale che fonda il rifiuto della forza: la volontà di guardare all'altro come a un essere umano di pari dignità, non come a un rivale o a una minaccia; il richiamo alla pazienza, al senso del limite, alla sobrietà, all'umiltà, alla cura delle cose piccole e gracili, che il prometeismo maschile-militar-tecnologico del Novecento si è diligentemente impegnato a distruggere<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Su questi temi, specie sul fordismo, cfr. l'irrinunciabile e molto dibattuto Marco Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino 2001.

---

## Introduction

---

By

Catia C. Confortini\*

What can women's or feminist anti-nuclear movements and thinkers tell us about the politics of violence and possibilities of peaceful and just tomorrows? The essays in this special issue of *DEP* explore precisely this question, by delving into specific examples drawn from Western and global movements, organizations, and thinkers. *Disarming Women*, the conference that was the impetus for this special issue, was organized in the context of the UN 16 Days of Activism Against Gender-Based Violence (GBV) Campaign in November 2018. The organizers asked presenters to reflect on anti-nuclear activists' motivations, strategies, and theoretical reflections. Following a long tradition of feminist thinking, they urged us to connect the micro-level, personal issue of GBV – which according to the UN refers “to any act that is perpetrated against a person's will and is based on gender norms and unequal power relationships” (UNHCR) – to the macro-level realm of international nuclear politics. “The personal is political” goes the old feminist adage. Or, in Cynthia Enloe's version, “the personal is international” (Enloe 2014: 343). The papers collected in this resulting *DEP* special issue thus take the connection between GBV and nuclear politics as their point of departure. But more than that, these essays highlight how women's and feminist anti-nuclear movements bared the multiple forms of violence inherent in nuclear politics, both in its military and its civilian versions. It is not only the dramatic, visible, and immediate violence of nuclear destruction or of nuclear accidents that concerned those activists and thinkers (as should concern us), but also the often hidden, more subtle, even “private” harms. While less spectacular, these violences are equally dangerous to human existence and human flourishing<sup>1</sup>.

Norwegian peace researcher Johan Galtung (1969) famously posited the distinction between structural and personal violence. Where personal violence maims and kills directly, structural violence harms indirectly through its embeddedness into “patterned relationships among components of a social system” (Maas-Weigert 2008). In these structures, harm to others may happen inadvertently – without intention – as people perform “their regular duties as a job defined in the structure” (Maas Weigert 2008). Whereas personal violence is more easily visible, structural

---

\* Fulbright Finland Foundation Scholar, Tampere Peace Research Institute, Tampere University, Finland. Associate Professor, Peace & Justice Studies Program, Wellesley College, Wellesley, USA.

<sup>1</sup> The phrase “human flourishing” was popularized by Charles Taylor (2007).



violence is often invisible and may even appear natural or inevitable. While personal violence acts swiftly, structural violence is slow and works by erosion (Nixon 2011). Elsewhere, I have argued that these forms of violence are inextricably linked to gender: not only do they affect differently gendered people unequally; they also depend on, are sustained by, and are constitutive of ideas about gender (Confortini 2006). In the stories of women's and feminist anti-nuclear activists and thinkers these connections between gender and violence in its different forms come into sharp relief.

The direct gendered violence of the nuclear industry (both in its civilian and military embodiments) is perhaps the easiest to expose. Drawing on primary sources, as well as Amy Swerdlow's (1993) and others' first-hand accounts, Bruna Bianchi shows how the members of Women Strike for Peace in the early 1960s strategically deployed their socially ascribed gender roles as mothers to disseminate information on the contamination of children's milk with Strontium 90 and Iodine 131, as a result of nuclear testing. The ecofeminist movement in Benedikte Zitouni's account described in painful and graphic details the devastating potential violence and destruction of nuclear war.

The writers in this issue also highlight how the activists who are the subjects of their investigations also saw the gendered structural violence that came with the diversion of public expenditures from welfare and social security to the production and stockpiling of nuclear and other weapons. This is the case, for example of Women's International League for Peace and Freedom (WILPF), which employed such arguments in its campaigns, starting from the mid 1960s (my essay, this issue). Women Working for a Nuclear Free and Independent Pacific (WWNFIP) exposed the gendered and racialized violence of "nuclear colonialism:" the nuclear production process – whether for civilian or military purposes – not only disproportionately harmed indigenous women, WWNFIP claimed, but was also a form of domination and control that impinged on the autonomy and self-determination of indigenous people (Eschle, this issue).

Beyond the structural and direct violence of the nuclear industry – and indeed the nuclear era – these essays reveal another insidious form of violence, that of silence. We can call this violence epistemic, borrowing and extending the concept from Gayatri Spivak's original formulation. Famously, Spivak's essay 'Can the Subaltern Speak?' (1988) argues that in the epistemic order created by colonialism and continuing after the formal end of empires, the colonial subject (the "subaltern") cannot speak with her own voice. In this order, her logic is situated outside the realm of intelligibility, and thus it cannot be articulated unless such episteme is expanded and disrupted so as to make the subaltern's voice comprehensible (see also Confortini and Vaittinen 2019). In the logic of the atomic era – where missiles "are called peacekeepers when they're aimed to kill," to cite Tracey Chapman's popular 1988 song *Why?* – anti-nuclear activists' voice is itself incomprehensible. Their actions, however, constitute the attempt to disrupt the nuclear epistemic order – thus they embody the possibility for a different future.

These essays recount how easy it is, in the context of such order, to underestimate or outright dismiss women's and feminist anti-nuclear activism, because of how far it resides outside the nuclear episteme. Whereas nuclear speak was (indeed

still is) uttered in abstract euphemisms (see Cohn 1987 and 1993), these movements' strategies were embodied, their claims and knowledge based on lived experiences. Many drew on their lives as mothers and caretakers, and viewed their bodies and those of their children as sites of knowledge about atomic power. Ecofeminists explicitly displaced the disembodied and abstract claims of nuclear intellectuals with "descriptions of deformities, malformations, and diseases." They were motivated by the utter panic of constant nightmares about total annihilation, feeling this panic in humans' interconnected flesh (Zitouni, this issue).

In her seminal work *Maternal Thinking*, Sara Ruddick observed that "[p]eace, like mothering, is sentimentally honored and often secretly despised," (Ruddick 1995:137). When these movements strategically and sometimes subversively employed motherhood, they were likewise despised – albeit not so secretly -- for linking mothering and peace. Their strategies and maternal ethics were brushed off, rather than being engaged with seriously and thoughtfully. Bruna Bianchi gives us a glimpse of how utterly pervasive the masculinized logic of the nuclear era was when she describes Italians' dismissal of WISPer's visit to the Pope. The Italian Communist women's review, Bianchi recounts, described WISPer in caricatural and belittling tones, disregarding their appeals to solidarity. Except for poet and Gandhian follower Lanza del Vasto and his wife, Italy as a whole – including the Italian section of WILPF – ignored the "homemakers ambassadors of peace" (Bianchi, this issue). The home, after all, could not be a site of politics and knowledge in this view.

Whereas politics was seen as the masculinized realm of the public and home a private feminized space, women brought the home outside and politics inside. The women's peace encampments of the 1980s were spaces that transgressed that fictional divide: they were the quintessential political and public homes, both figuratively and practically, Eschle and Zitouni remind us. Women disrupted the nuclear order's illusion of rationality by playing with emotions, the arts, the absurd, and the tragic, like when during Pentagon Action (Zitouni, this issue), they marched with giant colored puppets that symbolized grief, rage, and power (theirs as well as the warmakers').

But these essays also remind us that the possibility of epistemic violence exists as well within the movement. If, in fact, we see epistemic orders as multiple, smaller ones existing within larger ones, each community, locale, social and political space has in it its own "conditions of possibility" (Foucault 1994) of knowledge. In this case, the possibility of epistemic violence exists within movements as well as outside of them and against them. It is this possibility that my article and Catherine Eschle's consider. Is it possible, for example, that the activists of WWNFIP reproduced in their actions the very forms of power that they sought to dismantle, by reproducing racialized hierarchies between Western and Pacific women (Eschle, this volume)? Eschle's preliminary analysis claims that feminist scholars might have underestimated the degree to which Western feminist anti-nuclear activists struggled and were reflexive about their own boundaries and limitations in regard to race (as were WILPFers in my essay). But their internal struggles also serve as a reminder about the need to be always vigilant about how, in our actions and thoughts, we might in fact reproduce what we are trying to dismantle.

Silvia Camillotti's essay on a short and little-known transcribed speech on the nuclear issue by Elsa Morante may seem an outlier among the other articles in this issue. After all – and perhaps not too surprisingly for those who know Morante's work well – in this speech the author situates herself outside of politics all together. In fact, however, Camillotti's reading of *Pro o Contro la Bomba Atomica* asks us to reflect on our role as writers, not merely as academics. Why are we writing these pages? Why are we retelling these stories about women's and feminist anti-nuclear movements of the past? Morante's answer is that the writers' role is to “to sincerely question real life, so that it may give us its truth in response” (cited in Camillotti, this issue). Morante's speech becomes our own self-reflection: through Camillotti's lucid analysis we are called to express in our “art” (and I call our profession “art” with the awareness of our smallness as writers when compared to novelists and poets, especially giants like Morante herself) the need for “vigilance about the facts of the world” (Morante, cited in Camillotti, this issue). For Morante, writers as artists bear the tremendous responsibility to “prevent the disintegration of human conscience” (Morante 1965). In this call we find the echoes of anti-nuclear movements' strategic deployment of artistic forms, which expressed a life-affirming and embodied logic in antithesis to the logic of destruction embodied in the nuclear bomb (Zitouni, this issue). This is ultimately what the writers in this special issue attempt to do: in our own work of remembering we declare ourselves outside the nuclear logic, because “Writers cannot exist within the system” (Morante, cited in Camillotti, this issue). It is from this outside only that we can “unmask the cheating” (Morante, cited in Camillotti, this issue).

### Works cited

Cohn, Carol. 1987. “Sex and Death in the Rational World of Defense Intellectuals.” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 12(4): 687-718

Cohn, Carol, 1993. “War, Wimps, and Women: Talking Gender and Thinking War,” in Miriam Cooke and Angela Wollacott, eds. *Gendering War Talk*, pp. 225-246. Princeton: Princeton University Press.

Confortini, Catia C. 2006. “Galtung, Violence and Gender: The case for a Peace Studies/Feminism Alliance.” *Peace and Change* 31(3): 333-367.

Confortini, Catia C. and Tiina Vaittinen. 2019. “Introduction: Analysing Violences in Gendered Global Health,” in Tiina Vaittinen and Catia C. Confortini, eds. *Gender, Global Health and Violence: Feminist Perspectives on Peace and Disease*, pp. 1-22. London and New York: Rowman and Littlefield International.

Enloe, Cyntia. 2014. *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Second edition. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Foucault, Michel. 1994. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Vintage Books Edition. New York: Random House.

Galtung, Johan. 1969. "Violence, Peace, and Peace Research." *Journal of Peace Research* 6(3): 167-191.

Maas-Weigert, Kathleen. 2008. "Structural Violence," in Lester Kurtz, ed. *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict*. Vol. 3, pp. 2004-2011. Oxford: Elsevier.

Morante, Elsa. 1965. Pro o Contro la Bomba Atomica. [https://bonste.typepad.com/files/elsa-morante\\_pro-o-contro-la-bomba-atomica.pdf](https://bonste.typepad.com/files/elsa-morante_pro-o-contro-la-bomba-atomica.pdf) (accessed September 28, 2019).

Nixon, Rob. 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge and London: Harvard University Press.

Ruddick, Sara. 1995. *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?," in Cary Nelson and Lawrence Grossberg, eds. *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 271–313. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Swerdlow, Amy. 1993. *Women's Strike for Peace: Traditional Motherhood and Radical Politics in the 1960s*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge and London: Harvard University Press.

UNHCR. Sexual and Gender Based Violence. <https://www.unhcr.org/sexual-and-gender-based-violence.html> (accessed September 28, 2019).

---

# Arms and the Women: The Women's International League for Peace and Freedom on Disarmament, 1945-1975<sup>1</sup>

---

by

*Catia Confortini*

**Abstract:** This paper follows the policies on disarmament of the Women's International League for Peace and Freedom from 1945 to 1975. The organization has been advocating for total and universal disarmament since its inception in the midst of World War I. It would be, however, incorrect to think of this stance as static, unreflexive or idealistic. Rather, WILPF's positions about the causes of war, militarization, the arms buildup, and its elimination became increasingly far-reaching and critical of ideological, political, and economic bases of the post-war order. Their story can help us to understand how organizations and social movements expand the boundaries of the ideological and historical milieu in which they are situated and open up possibilities for emancipatory social change.

## Introduction

Founded in 1915 by over one thousand women from neutral and belligerent countries assembled in The Hague to advocate for an end to World War I, Women's International League for Peace and Freedom (WILPF) has become one of the most significant international women's organizations in the world today. Its influence on many areas of international governance related to peace and security is all the more remarkable when one considers its relatively small size of less than 5,000 members worldwide, distributed over forty sections in the same number of countries. For instance, as part of its work in the Steering Committee of the International Coalition to Abolish Nuclear Weapons (ICAN), WILPF's disarmament program,

---

\* Catia Cecilia Confortini is an Associate Professor in the Peace and Justice Studies Program at Wellesley College, Massachusetts. Confortini holds a Ph.D. from the University of Southern California's School of International Relations as well as a Master's Degree in International Peace Studies from the Joan B. Kroc Institute at the University of Notre Dame. She is the author of *Intelligent Compassion: Feminist Critical Methodology in the Women's International League for Peace and Freedom* (Oxford University Press, 2012), co-editor (with Tiina Vaittinen) of *Gender, Global Health, and Violence* (Rowman & Littlefield International, 2019), and of *Handbook of Feminist Peace Research* (with Tarja Väyrynen, Élise Féron, Peace Medie, and Swati Parashar), forthcoming with Routledge. She has been a Fulbright Finland Foundation Scholar at the Tampere Peace Research Institute, Finland, in Fall 2019.

<sup>1</sup> Parts of this article have been previously published in *Intelligent Compassion: Feminist Critical Methodology in the Women's International League for Peace and Freedom (1945-1975)*. New York: Oxford University Press, 2012.

Reaching Critical Will (RCW), coordinated the effort for the drafting and adoption of the Treaty on the Prohibition of Nuclear Weapons, arguably a significant step toward the destruction of all nuclear weapons and a ban on their use. This achievement has earned the organization in 2017 a third Nobel Peace Prize (two of WILPF's founders – Jane Addams and Emily Greene Balch – were respectively the first and second US women to be awarded the Prize). The creation of RCW itself was inspired by the need to coordinate NGO actions around the Nuclear Non-Proliferation Treaty, following the failure of its 1995 review conference to reach agreement on a number of contentious issues in regard to the treaty. In anticipation of the following review conference, WILPF New York office created RCW in 1999, to lead WILPF's "analysis and advocacy for disarmament, the reduction of global military spending and militarism, and the investigation of gendered aspects of the impact of weapons and of disarmament processes" (RCW n.d.). Through RCW and national sections, WILPF has taken an active role in the dissemination of accessible technical and political information on nuclear weapons negotiations and on other crucial disarmament questions, including small arms and light weapons, the relationship between disarmament and development, land mines, the health and environmental implications of nuclear technology, the weaponization of space, the relationship between gender and disarmament, the impact of the nuclear age on First Nations' lands, and many other topics. RCW continues today to promote women's access to disarmament forums and a feminist analysis of disarmament question. But gender and feminism have not always been central to WILPF's advocacy around disarmament.

This article looks back to WILPF's history at the dawn of the nuclear age, focusing on its disarmament policies during the first thirty years after the development and deployment of the first atomic bomb. I parse the organization's ideological and philosophical foundations, and argue that WILPF's policies on disarmament reflected its entrenchment in modernity-derived liberal political thought, the postwar liberal order, and their gendered underpinnings. WILPF eventually came to question these foundations, identify the limitations of its own liberalism, and formulating new, additional policies and strategies that reflected more explicitly feminist understandings of nuclear politics and weapons, as well as disarmament in general.

Disarmament was an important component of the WILPF's vision of peace and it had formed part of the WILPF's political platform since 1919. Its constitution unambiguously stated that WILPF stood for total and universal disarmament; the support for international law; the peaceful settlement of conflicts; and the development of a world organization. But between 1945 and 1975 there were significant, if subtle, shifts in WILPF's ideologies and policies on this issue. A 1974 resolution issued by WILPF's International Congress is notable in this regard. This resolution first indicted "an economic system based on production for profit rather than production for human needs" as ultimately responsible for the arms build-up and called for "fundamental economic change by non-violent means" as the only way to "eliminate war, racism, violence, repression and social injustice." The same resolution strongly condemned nuclear power, "whether used for weaponry or peaceful purposes," as a threat to peace and asked for the cessation of nuclear arms test-

ing as well as of the use of nuclear energy for peaceful purposes. Finally, it linked women's emancipation with "the achievement of peace and the relaxation of international tension" (WILPF 1974).

On the one hand this resolution reflected WILPF's unwavering commitment to total and universal disarmament; on the other, it represented a departure from WILPF's postwar positions on armaments. Over the course of three decades, WILPF progressively lost faith in the power of liberal institutions and international law to regulate and tame international conflicts; second it exhibited growing skepticism toward the ability of science to persuade the public and political elites to pursue peaceful international relations; third a growing feminist movement within and outside of WILPF penetrated its political analysis and ultimately became central to WILPF as a whole. This chapter proceeds as follows: I first give an account of liberal modernity and its gendered underpinnings, as the historical and ideological context for the three decades under examination; secondly I explicate the changes in WILPF's policies on disarmament focusing on the three shifts that the 1974 resolution embodied; I conclude with an epilogue of sorts on WILPF's policies post the 1970s and lessons for the future of the feminist peace movement.

### **Liberal Modernity as Historical Context**

Liberal modernity was the transnational historical context in which WILPF was situated. Robert Latham calls the immediate aftermath of the Second World War a "liberal moment," when the destruction of the old world order gave rise to an opportunity for the creation of a new one, within the macro-historical fabric of liberal modernity and with the hegemonic agency of the United States. Modernity, of course, did not emerge in the mid-1900s, but scholars alternatively characterize the time as "peak modernity" (Welsh 2000: 17-18) or "high modernity" (Giddens 1990). It saw liberalism join "visions of the planned transformation of society by rational scientific means" (Welsh 2000: 18) in the establishment of the UN, the codification of international law along the principles of liberal political thought, and the institutionalization of mechanisms of "embedded liberalism" in the economy (Ruggie 1982). WILPF, like other international organizations, was part of that design: Its very existence was woven into the fabric of the postwar liberal order.

For postwar liberals, peace would be attainable through rational planning, organization, and institution building implemented by liberal states. A belief in progress and the power of rational norms and institutions to tame humanity's primitive instincts was at the core of liberalism's visions of peace. Economic, social, and scientific progress would eventually cause changes in the international system, which would induce peace. International institutions, multilateralism, and self-determination were seen as essential elements of the rational organization of the international system, as vehicles for the spread of the universal liberal values, norms, and rights so necessary to creating a peaceful international structure. Free markets and trade "would build up irrevocable and peaceful connections between states" by creating interdependence (Richmond 2008: 21-39).

Many feminist scholars have exposed the gendered (and racialized) construction of key elements of liberalism (Okin 1979, Pateman 1988, Di Stefano 1991, El-shtain 1992, Tickner 1992, Ackerly 2008), among which are concepts central to liberal political thought and praxis. They argue that western liberal political theory's values are inherently derived from the lived experiences of men, not women, with specific consequences for the content of key concepts in liberal political thought, including rationality, consent, citizenship, scientific objectivity, emotional distance, and instrumentality, all of which are characteristics associated with, and defining of, masculinity (Hooper 2001: 13). The construction of the liberal order was thus dependent on previously existing gender ideology.

WILPF was a participant to the building of this international liberal order. As long as the women of WILPF remained unquestioningly bound to the liberal internationalist tradition, they also reproduced the gendered assumptions of liberal political thought on which that order was built. WILPF was, in some important ways, a privileged international actor: its members were mostly white, upper- to middle-class, highly educated western women; as a consultative member in the United Nations (UN) system, WILPF had access to many of the international institutions that had been created after World War II. In other ways, WILPF was marginal to the liberal ordering project. It was not a very influential actor in the international scene, by virtue of the scarce consideration that women's opinions and issues or feminism garnered in international politics. Moreover, to the extent that militarism and war became progressively central features of that order, the antimilitaristic WILPF also belonged to the fringes, rather than the centers, of international political power.

When women of WILPF assembled in their first International Congress after the war, held in Luxembourg in 1946, their faith in liberal values was shaken but not defeated. The US section, which, despite its losses, had come out of the war as the largest and strongest section of WILPF, remained guided by a progressivist ideology, characterized by "a commitment to democracy, faith in scientific 'truth,' a concern for morality and social justice, and an unswerving belief in progress and the efficacy of education" (Foster 1995: 6). On the one hand, progressivist ideology implied a moral vision of the ideal society that defied social, political, and economic hierarchies. On the other, as a modern ideology, progressivism posited a trajectory of progress from uncivilized, ignorant, irrational states of being to the reign of logic, reason, and science, which would ultimately bring about human well-being.

Members of the European sections were no less convinced of the necessity, if not inevitability, of such a transformation than were their US counterparts. The women of WILPF remained convinced that humanity's worst instincts, which were the ultimate cause of war, could be tamed and controlled by a system of (liberal democratic) international laws: They valued deliberation as the means to achieve agreements based on rational arguments. They also stressed the principle of equality between states as the basis for organizing international institutions and laws. While they felt that the ideal move toward world government demanded limits to national sovereignty, they accepted (however, not enthusiastically) the nation-state as the main actor in international relations and the UN as the best avenue for the creation of a legal system that would make the existence of national armaments ob-



solete. These beliefs guided their positions on nuclear and non-nuclear disarmament, but were gradually and radically transformed during the course of the following thirty years. In the next section I outline the scope and nature of these transformations.

### **Liberal Peace v. Economic Restructuring**

For the first decade and a half after 1945, WILPF's peace ideology reflected its origins in the progressive era, and rested on the belief "that international norms and institutions had to possess the capacity to control, in addition to reform, states' war-prone tendencies" (Lynch 1999: 56). At this time WILPF's members were convinced that laws and rational reasoning would lead to the elimination of the war system, thus of states' weapons' arsenals. This position was exemplified by a 1963 widely-circulated report, in which the US Section (at the time led by Quaker pacifist Dorothy Hutchinson) interpreted Jane Addams' thought as follows:

Jane Addams and the other founders of the Women's International League for Peace and Freedom ... exemplified and preached reconciliation and compassion but they never assumed that the world community was ready wholly to substitute these for war as a method for settling international disputes, maintaining order, and promoting human welfare. Their political proposals envisaged, not love, but law as the substitute for war. ... According to their analysis, wars are caused by the fact that there is no other means to settle international disputes or bring about necessary changes in the international status quo and war can be prevented only by the creation of 'an international government able to make the necessary political and economic changes' (WILPF US Section 1963: 1).

Therefore, liberal democratic laws and enforcement mechanisms would bring about peace, by minimizing the need to go to war. In the absence of a necessity for war, states would find it pointless to build up arms arsenals. Disarmament would necessarily follow the establishment of "a system of clearly defined world law and enforcement upon the individual offender" (WILPF US Section 1963: 13).

Partly as a consequence of the Red Scare that dominated the 1950s West, WILPF in this period was very reluctant to focus on economic arguments in defense of disarmament. This reluctance is exemplified by the animated discussions around the third paragraph of the WILPF's statement of aims which, since 1934 had referred to "the present system of exploitation, privilege and profit" as an obstacle to "lasting peace and true freedom" (WILPF 1934: 2). While a final agreement on all changes was not reached until 1959, it was clear during the 1950s that many sections were concerned that such an explicit reference to capitalism "suggest[ed] a party programme" (WILPF 1950: 1). The 1959 amendment eliminated from the statement of aims all economic references except for a general expression of hope in a future system "under which men and women may live in peace and justice free from the fear of war and of want" (WILPF 1959a: 1), in a likely intentional reference to the famous President Roosevelt's 1941 Four Freedoms message to the US Congress (Roosevelt 1941). References to a "system of exploitation and profit" would not return to the constitution until the early 1980s.

In another example of the relevance of international law for WILPF's ideas about disarmament, the 1952 International Executive Committee stated its support for:

The use and development of international law, engendering respect for the decisions of impartial tribunals so that law may grow to replace methods of violence, in international as in national conflicts (WILPF IEC 1952: 2).

In the early part of the period in question, WILPF also focused on advocating the establishment of a UN-based "machinery for political settlement" of conflicts as a "reliable alternative to the use of violence" (WILPF 1959b: 1). While it followed closely all arms reduction negotiations, it stressed the need for "the establishment of a truly international constabulary based upon international law, which would develop the trust and confidence needed for healthy world reconstruction" (WILPF IEC 1948: 4).

In essence, WILPF in this period believed that disarmament would *follow* peace, which in turn would be established with the help of a set of laws and consensual agreements among states. These positions partially, but in very important ways, embodied liberal modern and progressive-era ideas about the role of states and international institutions to bring about peace, with all the gendered underpinnings embedded in these ideas.

Gradually, however, WILPF started thinking of disarmament as a prerequisite of peace because it would follow the establishment of a human-needs-based and just economic order. The shift became more evident starting in the later part of the 1960s, although signs of incipient changes can be seen in various documents throughout these decades. WILPF gradually worked its way out of the constraints posed by the liberal hegemonic order while not entirely abandoning the liberal principles that guided it. Some examples of this shift are seen in the 1972 IEC meeting, and more strongly in the 1974 International Congress, which approved resolutions that indicate that, by that time, the WILPF had radically reassessed its position toward the relationship between disarmament and peace. These resolutions represented a switch in emphasis from a reliance on and faith in international law, arrived at through voluntary agreements, to a more sustained critique of the international economic system. They reflected an increased skepticism toward the rules of liberal democracy. This skepticism led them to contest the idea that international laws based on voluntary consent and rational deliberation would be enough to guarantee disarmament. It led them to view peace as both the result of international mechanisms and machinery for the peaceful resolution of conflicts (these initiatives were never abandoned) and most fundamentally as the outcome of a restructuring of an international economic system, which provoked, fueled and perpetuated a state of constant violence. WILPF had by this time initiated a radical reassessment of the role of power in international relations: by shifting its focus on the recognition of the power inherent in a "system of exploitation" WILPF was also starting to doubt that principles of liberal democracy and democratic deliberation were in themselves sufficient to bring about peace, in the context of unequal power relations. Moreover, the WILPF had begun to critique those elements of the interna-

tional system (including laws and agreements) that made impossible or negated, in WILPF's views, human obligations to each other.

Divisions on these issues started to manifest themselves early in the 1960s. In 1961 for example WILPF began a "serious study of the economic and social aspects of disarmament" (WILPF IEC 1961: 3). While this initiative was borne out of the concern that disarmament would lead to unemployment (Baer 1955: 8-9), it also reflected the extent to which WILPF was willing to inquire into how disarmament and the economy interacted at different levels. In the late 1960s discussions centered on whether it was the absence of a legal and political structure for the solution of conflicts that caused the need to arm or whether the arms themselves, and the market that produced them, were the origins of violent conflict. These issues were intensely and openly debated within national sections, as they had been in the 1930s. The Italian section, for example, was divided between those who believed that wars and the necessity for arming were fostered by the absence of legal and political mechanisms to peacefully solve disputes among states and those who believed that "the necessity to market the arms incessantly produced by the industries" caused and fed wars (Della Seta 1968: 7).

By 1966 WILPF had recognized the existence of powerful economic interests behind the urge to arm, but it was not yet ready to let go of its belief that rational deliberation and education could convince political and economic leaders of the fact that disarmament was in everyone's interest. In 1966 another IEC resolution condemned "military-industrial interests'" blockage of disarmament negotiations and urged the drafting of a UN Convention against the export of arms across borders (WILPF IEC 1966: 4). The IEC also considered the possibility of "convince[ing] industrialists that disarmament was not to their disadvantage" (WILPF IEC 1966: 5).

Gertrude Baer had closely followed most UN-sponsored disarmament talks and negotiations on behalf of WILPF. In 1972 she expressed frustration and skepticism toward public declarations of goodwill and interstate agreements (specifically the Strategic Arms Limitation Treaty I) as public displays with little practical effectiveness, and a dissatisfaction with limited-objective agreements that she felt hampered, rather than facilitated, what WILPF had advocated since its birth: universal and total disarmament. Further, she put forward her realization that international politics could not be separated from "certain world-wide industrial monopolies, which control military research, development and policy" (Baer 1972: 2).

WILPF methods for political work as well gradually changed: while in the first decade after the war WILPF focused its work on UN advocacy and refrained from participating in international coalitions or other mass actions with other NGOs; in the 1960s and 1970s, it organized and participated in various citizens' actions (including Women Strike for Peace for example), publishing material, and conducting research on military expenditures and the trade-offs between the military budget and human needs.

### Science as Savior v. Science as Political

The belief in logical reasoning and an international system of law went hand in hand with a distinctly modern belief in science and rationality. The WILPF of the two immediate post-war decades believed that reason and science would ultimately show people and world leaders alike that there was no way other than disarmament, because the rational, reasonable, and scientifically proven way to avoid wars was to get rid of the instruments of war. Between the end of World War II and the mid-1960s, WILPF remained convinced that the US, the USSR and other states could willingly let go of power politics, if only they let themselves be guided by rationality. WILPF didn't deny the existence of power politics and Cold War machinations; rather, they believed that rational thought could lead leaders of all countries to voluntarily consent to limitations of sovereign rights in the name of an obligation to save humanity from war.

Rationality and rule of law were found to be antithetical to the existing system based on irrationality and fear. A statement by the International Executive Committee in 1957 stated:

We do believe that it is unrealistic to expect fear of weapons to prevent their use, for there is ample evidence that we can develop immunity to fear and horror. But fear and peace cancel each other out. There cannot be peace, freedom and security where there is fear and horror (WILPF IEC 1957: 20).

WILPF believed that, while fear ruled contemporary policies toward disarmament, rationality and the “more civilised weapons of the mind” could bring about the willingness to “find ways and means of discussing their differences as rational beings” (WILPF IEC 1957: 21). WILPF shared with other peace movements of the time (Welsh 2000: 261; Wittner 1993; Wittner 1997), the sense that the system of security based on fear and power politics was obsolete. Gertrude Baer at the time Secretary General of WILPF said in 1956:

Modern scientific warfare has made it obvious that the concepts and doctrines of security hitherto existing have become utterly obsolete and that new measures are urgently required – measures as bold and unparalleled as the evil design of making the fantastic progress in science and technical skill serve wholesale diabolic destruction (Baer 1956: 3).

This statement reflected a trust in the scientific endeavor, which was corrupted by “evil design” but in itself was “fantastic” and ultimately good. But it also reflected a liberal modern belief in reason as the antithesis of, and superior to emotion. Many feminists have observed that this is a profoundly gendered false dichotomy: because emotion has been historically associated with women and reason with men, this dichotomy has been a foundational aspect of hierarchical social relations between men and women (James 1997; Prokhovnik 2002; Tickner 1992; Harding 1986; Keller 1982; Keller and Longino 1996).

As for policies, in 1946 WILPF passed a resolution on atomic energy, which called for destruction of all atomic bombs, the need for international control and creation of a civilian “Atomic Development Authority” with complete control over supply of nuclear material and “directing all production for civilian purposes only,

controlling power development and research activities, and encouraging the beneficial uses of atomic energy, especially in the healing of diseases and in industrial development” (WILPF 1946: 198-199). In 1948 WILPF supported the 1946 United Nations General Assembly’s resolution calling for the establishment of international control of atomic agency to ensure that it be used for peaceful purposes (WILPF 1948: 4). In 1957 again WILPF’s Executive Committee reiterated its confidence in the possibility of using nuclear energy for peaceful purposes, provided that it was put under international control. WILPF’s appeals to the objectivity and political neutrality of science and to the power of rationality and logical reasoning to lead to disarmament were inscribed in a distinctly modern and distinctly liberal outlook which, as shown earlier, was grounded in specific gender assumptions and dichotomies.

In the second part of these three decades, WILPF’s development of an economic critique of the arms race was paralleled by a reversal of WILPF’s support of the use of nuclear energy for peaceful purposes. This reversal was made possible by an increasing skepticism toward the supposed ‘neutrality’ of science. In fact, references to scientists and ‘experts’ as the ‘saviors’ of humanity disappear almost entirely from WILPF’s documents of the 1970s.

Again in this case, there had been many occasions on which dissenting opinions had emerged in internal WILPF debates on the use of atomic energy for peaceful purposes. Gertrud Woker, a leading Swiss authority on chemical and biological warfare, had been leading WILPF’s efforts “against the misappropriation of science for military purposes since 1924” (Bussey and Tim 1980). In 1957, as head of the Committee against Scientific Warfare, she convinced the IEC to issue a resolution condemning “those who profit from the war industry” and asking that governments

in all circumstances, even in relation to the “peaceful uses of atomic energy,” . . . consider the life and health of the peoples above the economic advantages and profit interests of a reactor industry which may develop without any such inhibitions (WILPF IEC 1957: 3).

The resolution further advocated the exploration of alternative sources of energy, other than nuclear. Though worded more mildly than the resolutions of the late 1960s and especially of the 1970s, the statement is indicative of WILPF’s ongoing reflections on the political economy of nuclear energy and the potential dangers of nuclear science.

### **Growing Relevance of Feminism and Gender Analysis**

While early on WILPF failed to see gender and feminism as relevant to disarmament questions, it increasingly offered a feminist critique of the arms race in the second part of the three decades under analysis. In the 1940s and continuing in the 1950s WILPF rarely, if ever, entertained discussions on the relationship between women and peace. While it worked on women’s rights and equal representation at the UN, for example, feminist-inspired reflections on disarmament, peace and gender were notably absent from WILPF documents of the first two decades after the war. This absence partly reflected the lack of input from a feminist

movement that in those years was rather dormant in much of the western world (Foster 1989: 32).

In the mid-1970s in particular WILPF started to systematically address women's contribution to peace work and disarmament issues and discuss whether or not feminism and militarism were compatible projects. Such debates, of course, have occupied feminists since the late nineteenth century, if not earlier, and have been inscribed in larger and older feminist conversations about whether, to what extent, how, and with what consequences women are like men or different from them.

For WILPF of the 1970s women had the obligation of active political participation and a special interest in questions of peace. For instance, Swedish member Aja Selander, addressing the Conference of Women's Organizations on European Cooperation and Security in 1973, proclaimed,

Our task as European women is not only to work for equality and development. We should not hesitate to deal with all political questions that have impact on the future of mankind (Selander 1973: 2).

Not only did women possess a special obligation toward peace. They also were uniquely apt at peace work: "Women have ways of overcoming difficulties and reaching agreement, and . . . women show understanding and tolerance" (Pax et Libertas 1974: 22). In 1975 Kay Camp, president of WILPF from the US section, proposed the inclusion of the following statement in the UN Plan of Action for the International Women's Year:

Equality is impossible and development gravely hampered in a world wrecked by wars and impoverished by preparation for war. In our day, women are increasingly involved in warfare and increasingly victimized by it. The peril and cost of militarism must be ended. Likewise, racism and sexism on which militarism thrives must go (Pax et Libertas 1975: 3).

Camp, and with her much of WILPF, had undertaken a critique of militarism as antithetical to feminism and women's equality, and as fueled by other harmful and related forms of social inequality.

The 1960s and 1970s, as I mentioned earlier, also saw the recommitment to concerted actions with peace and women's NGOs and movements, including women and organizations from Eastern Europe (the Women's International Democratic Federation, for example) and other countries of the Soviet bloc, and the more deliberate and consistent use of direct protest as a form of political action. While these actions had been marginal to WILPF's activities in earlier postwar years, they became increasingly prevalent. WILPF also helped launch a series of disarmament campaigns and meetings which focused on women's role in disarmament and peace. In 1975, the International Executive Committee, for example, decided to undertake disarmament actions on International Women's Day.

A number of changes in the international context of course coincided with changes in the WILPF: the resurgence of the feminist movement, the relaxation of the Red Scare, the decolonization movement, and the emergence of neoliberal ideology. But there were changes internal to the WILPF also (see Confortini 2012). These internal developments opened WILPF to wider participation in the feminist, decolonization, anti-racist, movements more broadly, and thus to the influence of these movements. In other words, these new initiatives were not simply the conse-

quence of WILPF's new thinking on disarmament. Rather, they made new thinking possible by delivering contacts with outside critics and political allies.

### Conclusion

In this article I have traced important changes in WILPF's policies against the research, development, production, stockpiling, and use of nuclear and other armaments during the first thirty years after World War II. I have shown that WILPF's views on the causes of war, militarization, the arms buildup, and their elimination went through two distinct phases, which reflected different understandings of peace. During the first phase, WILPF believed that disarmament would follow peace. This, in turn, would be established with the help of a set of rational laws and consensual agreements among states that would make the resort to war unnecessary. Science and technology, guided by rationality and reason, had the ability to guide humanity toward progress and tame nuclear energy for peaceful uses. Though it was important to have an avenue like WILPF where women could speak out on matters of international politics and in favor of disarmament, peace, and the rational, peaceful utilization of nuclear energy, WILPF thought that women had no special knowledge or special interest in peace. These positions reflected liberal modern understandings about the nature of law and science and WILPF's adherence to the normative and ideological framework that was shaping the creation of the postwar international order. WILPF gradually worked its way out of these constraints while not entirely abandoning the liberal principles that guided it. So, in the second phase, the organization came to understand peace as an outcome of disarmament, which would follow the establishment of a just economic order. Its economic critique of the international system brought WILPF to question the profit-driven nuclear and military industries as inextricably linked to weapons production. Finally, WILPF came to see disarmament and a just economy to be of special interest to women; it began to view peacework as a task for which women had developed useful skills, and it started to understand militarism and the arms race as incompatible with the goals and principles of feminism as a political movement for people's equality and well-being and, ultimately, for peace.

After 1975, WILPF continued and in fact intensified its feminist analysis of disarmament. The early 1980s were marked by the proliferation of women's and feminist antimilitarist movements for disarmament primarily (but not exclusively) in the west (Liddington 1991; Foster 1989: 82-94). This "politics of protest" was expressed in many forms of feminist nonviolent action, often inspired by the ecofeminism of the 1980s (Stienstra 2000: 77; Alonso 1993: 245-248). A peculiar manifestation of feminist nonviolence were the peace encampments, such as the ones in Greenham Common (England), Seneca, New York (where the US section of WILPF bought a farm to support the campers – Alonso 1993: 249), and Comiso (Sicily, Italy), where women camped for months protesting NATO missiles and bases in Europe and North America as well as nuclear arms more generally. In November 1981, in conjunction with other women's peace organizations, WILPF sponsored a meeting in Amsterdam called "Women of Europe in Action for Peace"

that saw women from twenty-five countries talk together about nuclear war and détente (Foster 1989). The Stop the Arms Race (STAR) campaign was another extremely popular WILPF initiative that involved most WILPF sections across the world. Started on International Women's Day in 1982 under the slogan "One million women can stop the arms race. Be one in a million," its purpose was to collect women's signatures against nuclear weapons development and testing and in support of UN disarmament efforts (Alonso 1993: 229). Other than these general aims, the petition drive was shaped differently in each country and adapted to regional and local needs and demands. For example, the Sri Lankan section included an appeal against US bases in the Indian Ocean, while the British section protested the stationing of nuclear submarines in their harbors (Foster 1989: 86). One million signatures were delivered to NATO in Brussels one year from the launch of the campaign (Alonso 1993: 229).

WILPF also helped organize one of the largest peace demonstrations ever held in the United States: Between 750,000 and 1 million people marched to and rallied in New York's Central Park in occasion of the UN General Assembly's Second Special Session on Disarmament (SSDII) in June 1982. The march was accompanied by a month-long series of events, which included demonstrations and sit-ins in front of the embassies of major nuclear powers, cultural events, concerts, and lectures (Foster 1989: 87; Alonso 1993: 229-230). WILPF sponsored two women's peace conferences shortly before the SSDII meeting (Foster 1989: 88). Out of one of these meetings, organized by WILPF US and the American Friends' Service Committee, came the idea of the Seneca Women's Encampment for a Future of Peace and Justice mentioned above (Alonso 1993: 247-249). In all these actions, WILPF's main message was not only one of disarmament but one that stressed the human and environmental costs of the development, testing, and deployment of nuclear and other types of weapons.

In the summer of 1982 WILPF changed its statement of aims to a formulation critiquing the economic roots of the arms race and war, a reference that had been eliminated in 1959. Moreover, the 1983 International WILPF Congress in Göteborg issued a resolution that stated:

It is demonstrable that the arms race is a part of the larger issue of injustices in international economic relations, there being close links between disarmament and peace and the present crisis of development with a growing share of the world's resources going toward armaments rather than basic needs such as food, shelter, clothing, health care, etc." (WILPF n.d.).

The same international congress passed a resolution on the women's decade that acknowledged the responsibility of the North in perpetuating global inequalities at the expense of recognition for Third World women's agency (WILPF n.d.).

WILPF was also instrumental in bringing peace and disarmament to the UN Women's Conferences since the first one, held in Mexico City in 1975. It was thanks to WILPF that the 1985 Forward Looking Strategies from the Nairobi Conference, for example, explicitly identified armed conflict and the arms race as ob-

---

<sup>2</sup> On this occasion, the Reagan administration denied over 300 visas to the US for applicants thought to be Soviet sympathizers, including a number of WILPF women (Foster 1989: 90).



stacles to the full participation of women in “international decision making with respect to peace and related issues,” hence to their full enjoyment of human rights (United Nations 1985). In turn, the growing synergy between WILPF and newer women’s groups nurtured the organization’s renewed emphasis on its prewar feminist roots (Foster 1989: 74-89).

Following Chernobyl, WILPF called for halt in nuclear power plants and the development of renewable energy technologies (WILPF n.d.). In 1990, it produced a document pointing to the effects of military activity on the environment, which was submitted as part of a statement by seventeen NGOs to the preparatory committee for the UN Conference on Environment and Development (WILPF 1991: 163). Among the first organizations to call for a Comprehensive Test Ban Treaty (Meyer 1999: 113), in 1991 WILPF protested the failure to achieve one by calling, together with several other NGOs, for a “People Test Ban Treaty” (WILPF n.d.). In 1994, WILPF reluctantly renewed its support for the Nonproliferation Treaty (NPT; though it decried its discriminatory character) but urged that the review conference scheduled for the next year call for a five-year extension in view of providing a deadline for complete disarmament.

While all of these initiatives were important precursors to WILPF’s participation in ICAN and its work to ban nuclear weapons, WILPF’s history on disarmament offers a lesson for feminist organizing more broadly. It highlights how even a feminist organization – or at least an organization that established itself as feminist since the beginning – can be informed by non-feminist principles, lest vigilance about methods as well as policies is not practiced consistently. At a time when feminism was “in abeyance” in the west, and radical politics was under attack, WILPF muted its critique of the world system and tamed its feminist message. As feminism is scapegoated and vilified today, therefore, WILPF’s history is a reminder to fight back – not to dilute our message to make it more palatable to the Zeitgeist of the day.

### Works Cited

Ackerly, Brooke A. 2008. *Universal Human Rights in a World of Difference*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Alonso, Harriet Hyman. 1993. *Peace as a Women’s Issue: A History of the U.S. Movement for World Peace and Women’s Rights*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Baer, Gertrude. 1955. *Report of the Work of the Women’s International League for Peace and Freedom with United Nations in Geneva from the Meeting of the International Executive Committee in Magleas, Denmark, August 1954 until the Meeting of the International Executive Committee in Hamburg, Germany, July 1955*. Box 14, folder 3, Reports 1955–56. WILPF SCPC Accession, UCBA.

Baer, Gertrude. 1956. *Report of the Work of the Women's International League for Peace and Freedom with United Nations in Geneva from the International Congress in Paris, France, July 1953 Until the WILPF XIII International Congress, Birmingham, July 1956*. Box 14, folder 3. WILPF SCPC Accession, UCBA.

Baer, Gertrude. 1972. *Report on Disarmament*. Box 2, folder 8, IEC Meeting Switzerland August 1972. WILPF SCPC Accession, UCBA.

Bussey, Gertrude, and Margaret Tims. 1980. *Pioneers for Peace: Women's International League for Peace and Freedom 1915-1965*. London: WILPF British Section.

Confortini, Catia Cecilia. 2012. *Intelligent Compassion: Feminist Critical Methodology in the Women's International League for Peace and Freedom, 1945-1975*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Della Seta, Marina. 1968. *Letter to Dorothy Hutchinson and Sybil Morrison*. Appendix I in Dorothy Hutchinson, D. H. Circular Letter no. 3/1968, WILPF International 1968-75. Dolores Taller Collection (unprocessed), UCBA.

Di Stefano, Christine. 1991. *Configurations of Masculinity: A Feminist Perspective on Modern Political Theory*. Ithaca, NY: Cornell University Press

Elshtain, Jean Bethke. 1992. "Sovereignty, Identity, Sacrifice," in *Gendered States: Feminist (Re)Visions of International Relations Theory*, ed. V. Spike Peterson. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Eschle, Catherine. 2001. *Global Democracy, Social Movements, and Feminism. Feminist Theory and Politics*. Boulder, CO: Westview Press.

Foster, Carrie A. 1995. *The Women and the Warriors: The U.S. Section of the Women's International League for Peace and Freedom, 1915-1946*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Foster, Catherine. 1989. *Women for all Seasons: The Story of the Women's International League for Peace and Freedom*. Athens: University of Georgia Press.

Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Haraway, Donna Jeanne. 1989. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.

Harding, Sandra G. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Jack, Homer A. 1982. "Overcoming the Failure of the Second U.N. Special Session on Disarmament." *Security Dialogue* 13, 3 (July).

Hooper, Charlotte. 2001. *Manly States: Masculinities, International Relations, and Gender Politics*. New York: Columbia University Press.

James, Christine A. 1997. "Feminism and Masculinity: Reconceptualizing the Dichotomy of Reason and Emotion." *International Journal of Sociology and Social Policy* 17, 1/2: 129-152.

Keller, Evelyn Fox. 1982. "Feminism and Science." *Signs* 7,3 [Special Issue: Feminist Theory] (Spring): 589-602.

Keller, Evelyn Fox and Helen E. Longino. 1996. *Feminism and Science*. Oxford: Oxford University Press.

Latham Robert. 1997. *The Liberal Moment: Modernity, Security, and the Making of Postwar International Order*. New York: Columbia University Press, 1997.

Liddington, Jill. 1991. *The Road to Greenham Common: Feminism and Anti-Militarism in Britain since 1820*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Lynch, Cecelia. 1999. *Beyond Appeasement: Interpreting Interwar Peace Movements in World Politics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Meyer, Mary K. 1999. "The Women's International League for Peace and Freedom: Organizing Women for Peace in the War System." In *Gender Politics in Global Governance*, eds. Mary K. Meyer and Elisabeth Prügl. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Okin, Susan Moller. 1979. *Women in Western Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pateman, Carole. 1988. *The Sexual Contract*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Pax et Libertas. 1974. Meeting in Preparation for the World Congress for the International Women's Year, December 1974. Box 162, folder 1, Pax et Libertas (published edition) 1971-79. WILPF Second Accession, UCBA.

Pax et Libertas. 1975. Proposed Addition to the UN Plan of Action Section IIA, December 1975. Box 162, folder 1, Pax et Libertas (published edition) 1971-79. WILPF Second Accession, UCBA.

Prokhovnik, Raia. 2002. *Rational Woman: A Feminist Critique of Dichotomy*, 2nd ed. Manchester; New York: Manchester University Press; Palgrave.

Reaching Critical Will (RCW). N.d. "Who We Are." <http://www.reachingcriticalwill.org/about-us/who-we-are> (accessed 7/3/2019).

Richmond, Oliver P. 2008. *Peace in International Relations*. New York: Routledge.

Roosevelt, Franklin Delano. 1941. Annual Message (Four Freedoms) to Congress. <https://www.ourdocuments.gov/doc.php?flash=false&doc=70&page=transcript> (accessed July 19, 2019).

Ruggie, John Gerard. 1982. "International Regimes, Transactions, and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order," *International Organization* 36, 2 [Special Issue: International Regimes] (Spring): 379-415.

Selander, Aja. 1973. Address to the Conference of Women's Organizations on European Cooperation and Security, 1973. Box 7, folder 7, Correspondence Meetings Seminars Helsinki 1973. WILPF Second Accession, UCBA.

Stienstra, Deborah. 2000. "Making Global Connections Among Women, 1970-1999." In *Global Social Movements*, eds. Robin Cohen and Shirin Rai. New York: Athlone Press, 2000.

Sylvester, Christine. 2002. "Feminists and Realists View Autonomy and Obligation in International Relations," in *Feminist International Relations: An Unfinished Journey*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Tickner, J. Ann. 1992. *Gender in International Relations: Feminist Perspectives on Achieving Global Security*. New Directions in World Politics Series. New York: Columbia University Press.

United Nations. 1985. The Nairobi Forward-looking Strategies for the Advancement of Women Adopted by the World Conference to Review and Appraise the Achievements of the United Nations Decade for Women: Equality, Development and Peace. <https://www.un.org/documents/ga/conf177/nfls/thirdwcw1985-nfls.htm> (accessed July 19, 2019).

Welsh, Ian. 2000. *Mobilizing Modernity: The Nuclear Moment*. New York: Routledge.

WILPF. 1934. Constitution, by-Laws and Rules of Order. Box 6, folder 6. Constitution 1934. WILPF Swarthmore College Peace Collection Accession, University of Colorado Boulder Archives.

WILPF. 1946. Tenth Congress Resolutions and Recommendations. In Xth International Congress of the Women's International League for Peace and Freedom at Luxembourg: August 4th-9th, 1946. Geneva, Switzerland: WILPF. Microfilm reel 141.2, SCPC.

WILPF. 1950. Draft of Interim Report of the Constitution Committee to be Presented to the Executive of the WILPF. Box 6 folder 7. Policy Statements 1946-54. WILPF SCPC Accession, University of Colorado Boulder Archives.

WILPF. 1959a. Constitution: Statement of Aims. Box 6, Folder 8. Constitution 1956-59. WILPF SCPC Accession, UCBA.

WILPF. 1959b International Congress Resolutions. Box 26, folder 8. Circular Letters January 1958-November 1959 & 1969-70.

WILPF. 1974. International Congress Resolutions. <http://www.wilpf.int.ch/statements/1974.htm> (accessed 10/17/07).

WILPF. 1991. Development in a Sustainable Environment. *Pax et Libertas* 56, 3 (September). Boulder 2nd Accession.

WILPF. n.d. Resolutions from WILPF's Triennial Congresses. <https://www.wilpf.org/resolutions-from-wilpfs-triennial-congresses/>. Accessed July 19, 2019.

WILPF International Executive Committee. 1948. Resolutions Adopted, 1948. Box 3, folder 16. Resolutions/Statements 1946-54. WILPF SCPC Accession, UCBA.

WILPF International Executive Committee. 1952. Resolutions Adopted. Box 3, folder 16. Resolutions/Statements 1946-54, WILPF SCPC Accession, UCBA.

WILPF IEC. 1957. Decisions and Summary of Records. Box 26, folder 7, Circular Letters October 1956-December 1957. WILPF SCPC Accession, UCBA.

WILPF International Executive Committee. 1961. Resolutions Passed. Box 3, folder 17, Resolutions/Statements 1955–64. WILPF SCPC Accession, UCBA.

WILPF International Executive Committee. 1966. Resolutions Adopted. Box 2, folder 3, IEC Meeting 1966. WILPF SCPC Accession, UCBA.

WILPF US Section. 1963. “The United Nations and World Law.” Box 119, folder 7. The United Nations and World Law. WILPF Second Accession, University of Colorado Boulder Archives.

Wittner, Lawrence S. 1993. *One World Or None: A History of the World Nuclear Disarmament Movement through 1953*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993.

Wittner, Lawrence S. 1997. *Resisting the Bomb: A History of the World Nuclear Disarmament Movement, 1945-1970*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997.

---

# “Eravamo commosse dalla sincerità del Papa”.

**La missione di Women Strike for Peace a Roma, aprile 1963\***

---

di

*Bruna Bianchi*

**Abstract:** Based on archival sources, this paper reconstructs the Pilgrimage of the Women Strike for Peace (WISP) to the Vatican in April 1963: why it happened, how it was organized and what its consequences on Italian pacifist women were. It also dwells on the convictions that animated the WISP movement and, above all, on the characteristics of its activism. I argue that while the WISPs proved to be flexible, creative, and daring, Italian women were prisoners of divisions and did not manage to seize and give impulse to the innovative message of the Pope.

Il modo migliore per aiutarvi a prevenire la guerra non è di ripetere le vostre parole e seguire i vostri metodi, ma di trovare nuove parole e inventare nuovi metodi (Virginia Woolf, *Le tre ghinee*, 1938).

## **Ottobre 1962-Aprile 1963: le azioni di pace di Giovanni XXIII**

All'inizio di febbraio 1963 alcune militanti di Women Strike for Peace (WISP<sup>1</sup>), un movimento femminile nato negli Stati Uniti poco più di un anno prima, lanciarono l'idea di un pellegrinaggio a Roma per esprimere al papa la propria gratitudine per le sue dichiarazioni e azioni di pace. Gli eventi che si erano susseguiti nei mesi precedenti sullo scenario politico internazionale furono cruciali nel determinare quella decisione. L'11 ottobre 1962, inaugurando solennemente il II Concilio ecumenico, rivolgendosi a tutte le persone di buona volontà – una formula mai usata prima – il papa aveva riaffermato l'impegno della Chiesa e dei cristiani per “estirpare i semi delle discordie [...] favorire la concordia, la giusta pace e l'unione fra-

---

\* Ringrazio Wendy Chmielewski e Chloe Lucchesi-Malone per avermi grandemente agevolato nella ricerca.

<sup>1</sup> L'acronimo dovrebbe essere WSP, ma le militanti usavano per lo più quello di WISP per sottolineare l'aspetto internazionale del movimento.

terna di tutti [...] e scongiurare guerre sanguinose”<sup>2</sup>. Di lì a poco, nella notte tra il 23 e il 24 ottobre, dopo l’annuncio del presidente Kennedy del blocco navale a Cuba, che aveva gettato il mondo sull’orlo di un conflitto di dimensioni senza precedenti, il Vaticano fu in costante contatto telefonico con Mosca e Washington. Il 25 ottobre, dopo il pronunciamento delle Nazioni Unite, il pontefice lanciò un appello diffuso per radio in cui chiedeva ai capi di stato dell’Unione sovietica e degli Stati Uniti di ascoltare il grido di angoscia che si levava da ogni angolo della terra e di fare tutto ciò che era in loro potere per salvaguardare la pace. Solo così avrebbero evitato al mondo gli orrori di una guerra di cui nessuno poteva prevedere le conseguenze. In quell’appello il papa si faceva portavoce del desiderio di pace dei popoli e indicava una via, onorevole per tutti, per uscire dall’inflessibilità in cui le parti si erano chiuse, senza recriminazioni e senza contropartite. Il 28 ottobre iniziarono i negoziati.

In quelle ore di tensione le WISPers newyorchesi avevano manifestato per le strade della città la loro protesta contro il governo, l’uso della violenza nella politica internazionale e contro tutte le basi dislocate in ogni parte del mondo. Era responsabilità di WISP, sostennero, richiamare l’attenzione su ogni crisi o momento di tensione a livello internazionale con una mobilitazione efficace e immediata.



WISPers manifestano per le strade di New York

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Women\\_Strike\\_for\\_Peace\\_NYWTS.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Women_Strike_for_Peace_NYWTS.jpg)

<sup>2</sup> Il discorso si può consultare in rete all’indirizzo: [http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html). Ultimo accesso, 13 dicembre 2019.

Quando, nell'aprile 1963, apparve la *Pacem in terris*, l'enciclica che affrontava la questione della pace e del disarmo da un punto di vista dottrinario, filosofico e politico, le WISPers furono tra le prime a coglierne la portata innovativa e le analogie tra le parole del papa e gli obiettivi del movimento.

### WISP, una non-organizzazione

Non vogliamo presidenti, commissioni, comitati, lunghe serie di riunioni. Vogliamo solo parlare ad alta voce, dire ai nostri rappresentanti eletti che non ci stanno adeguatamente rappresentando continuando la corsa agli armamenti e aumentando così la minaccia di distruzione totale<sup>3</sup>.



Grassroot peace movement, 46 Hanover and Woodstock. Women in Dartmouth Gree, November 1, 1961<sup>4</sup>.

WISP nacque il primo novembre 1961, quando, in 60 centri del paese, migliaia di donne scesero in sciopero per protestare contro le sperimentazioni nucleari. Con cartelli tra le mani che portavano la scritta "End the arms race, not the human race", 50.000 donne lasciarono case e uffici per un giorno di sciopero per la pace e

<sup>3</sup> Citato in Amy Swerdlow, *Women Strike for Peace. Traditional Motherhood and Radical Politics in the 1960s*, University of Chicago Press, Chicago-London 1993, p. 19.

<sup>4</sup> L'immagine è tratta da Virginia Naeve, *Changeover. The Drive for Peace*, Swallow, Denver 1963. Non sono riuscita a risalire ai detentori dei diritti di questa immagine.



per lanciare l'allarme per l'imminente catastrofe nucleare. "Scioperiamo contro la morte, la desolazione, la distruzione, per la vita e la libertà [...] Siamo casalinghe e lavoratrici, molte di noi sono madri"<sup>5</sup>.

All'inizio degli anni Sessanta le esplosioni nucleari erano state almeno 200; nel giugno 1961 il presidente Kennedy aveva proposto un considerevole aumento delle spese militari e nell'ottobre l'URSS aveva annunciato la ripresa delle sperimentazioni dopo quattro anni di moratoria. Ma fu l'arresto di Bertrand Russell, ormai molto anziano, nel settembre dello stesso anno per aver partecipato a una manifestazione contro il nucleare, a spingere un gruppo di donne di Washington all'azione. Come dichiarò Dagmar Wilson<sup>6</sup>, l'artista e illustratrice di libri per l'infanzia che diede avvio al movimento, "Women strike for Peace nacque dalla mia rabbia personale", rabbia, paura e frustrazione<sup>7</sup>.

Molte cose mi spinsero a diventare attiva passo dopo passo, ma l'ultima goccia fu l'arresto di Bertrand Russell nel 1961 a Trafalgar Square. Si sedette con altri per bloccare il traffico in segno di protesta. Egli dichiarò che, dopo aver tentato per le vie consuete di allertare il mondo sul pericolo estremo che stava correndo [...], credette necessario quel gesto [...]. Ero indignata, più che indignata. Mi sentivo insultata come essere umano<sup>8</sup>.

L'idea dello sciopero si era affacciata nel corso di una riunione nella abitazione di Dagmar Wilson a Washington a cui parteciparono Jeanne Bagby – ambientalista e collaboratrice al giornale pacifista radicale "Liberation" nonché futura responsabile della Commissione WISP per la questione delle radiazioni –, Folly Fodor, artista e socialista ed Eleanor Garst, di origini battiste originaria del Nebraska. Garst fu una figura chiave del movimento. Avvicinatasi ai quaccheri dopo l'aiuto che avevano offerto al marito obiettore nella guerra mondiale, introdusse in WISP modalità di discussione che, attraverso il silenzio e la meditazione, evitarono conflitti e polarizzazioni. La fiducia nella mobilitazione dal basso e nella possibilità di arrivare al consenso attraverso la paziente mediazione dei punti di vista sarà sempre una caratteristica di WISP.

Insieme a Margaret Russell, coloro che si riunirono nell'abitazione di Dagmar Wilson si erano conosciute nella Committee for a Sane Nuclear Policy (SANE).

Ci siamo dette: cosa pensate che accadrebbe se tutte le donne scendessero in sciopero? Il paese intero si fermerebbe. Pensavamo che fosse un buon modo per dimostrare il nostro potere. [...] Sei settimane dopo c'erano manifestazioni in 60 città degli Stati Uniti<sup>9</sup>.

L'appello a partecipare alla giornata di sciopero espresso in modo semplice: "Fate qualunque cosa pensate sia giusto fare, ma fatelo nello stesso giorno e fatece-

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>6</sup> Dagmar Saerchinger Wilson (1916-2011) nata a New York, studiò in Germania, in Belgio e in Gran Bretagna. Creativa e coraggiosa, era riconosciuta come la leader del movimento.

<sup>7</sup> Bud Schultz-Ruth Schultz, *The Price of Dissent. Testimonies of Political Repression in America*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2001, p. 283.

<sup>8</sup> Judith Porter Adams, *Peacework. Oral Histories of Women Peace Activists*, Twayne Publishers, Boston 1991, p. 194.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 195.

lo sapere”, trasmise un forte senso di urgenza e “attraversò il paese come una corrente elettrica”<sup>10</sup>.

Lo straordinario successo dello sciopero indusse le WISPers a sviluppare il movimento, come ebbe a dire Virginia Naeve<sup>11</sup>, “link after link”. Nel processo di trasformazione dello sciopero in un movimento femminile nazionale WISP sviluppò uno stile politico caratterizzato da una retorica antigierarchica, anti-organizzativa e forme di azione diretta spontanea e innovativa che si estese a livello internazionale. Aderire al movimento non implicava alcuna iscrizione, alcuna adesione a una ideologia o strategia. Le WISPers dichiararono di essere tutte leader – leader informali e portavoce – che adottavano un modello di comunicazione individuale, da donna a donna, attraverso conversazioni private, contatti epistolari e telefonici. Contrariamente a SANE, la maggiore organizzazione pacifista, si rifiutarono sempre di escludere chiunque fosse disposta a impegnarsi per la pace e contro il nucleare e di indagare sul loro passato o la loro affiliazione politica. Per questo motivo nel dicembre 1962 furono convocate di fronte alla House Committee on Un-American Activities (HUAC)<sup>12</sup>.

Nella partecipazione al movimento centinaia di donne che si identificavano prevalentemente come casalinghe e madri, acquisirono sicurezza di sé, scoprirono di essere capaci di parlare in pubblico con efficacia, pianificare strategie politiche, organizzare campagne di protesta, esercitare con successo azioni di pressione politica. Ha scritto Amy Swerdlow:

WSP ha dato a me, una moglie e madre di un quartiere di periferia, l’opportunità di misurarmi con un lavoro intellettuale e politico impegnativo, di interagire collettivamente e in modo non competitivo con donne che rispettavano e di assumermi personalmente dei rischi. WSP non soltanto ha aumentato il senso del mio valore politico e personale, ma ha acceso il mio interesse per il femminismo e in particolare per le azioni delle donne per ottenere il potere politico e determinare il cambiamento sociale<sup>13</sup>.

A differenza di altri gruppi impegnati per la pace e il disarmo che tendevano a concentrarsi su questioni di politica e diritto internazionale, le “ribelli con la borsetta e i guanti bianchi” sapevano che la questione della contaminazione del latte e della salute dei bambini erano i problemi principali per la maggior parte delle donne. Affermando orgogliosamente la loro responsabilità di madri per la conservazione della vita, le attiviste di WISP posero in primo piano i rischi che minacciava-

<sup>10</sup> Testimonianza di Ethel Barol Taylor in Judith Porter Adams, *Peacework*, cit., p. 13. Ethel Barol Taylor (1917-2005) ebbe un ruolo decisivo in WISP per il suo talento nel formare gruppi. Nel 1998 uscirono le sue memorie. *We Made a Difference. My Personal Journey in Women Strike for Peace*, Camino Books, Philadelphia 1998.

<sup>11</sup> Virginia Paccassi Naeve (1921-1917) nacque in South Dakota da madre tedesco-americana e da padre italo-americano. Pittrice e scultrice, frequentò varie Università e nel 1962 diede avvio al Box Project, un progetto di assistenza che si proponeva di unire famiglie nordamericane con famiglie afroamericane del Sud. Ispiratrice del pellegrinaggio a Roma, nel 1963 pubblicò *Changeover. The Drive for Peace*, cit. e *Rome-Geneva Pilgrimage: madri per la pace, April 1963*, Scope, S. Francisco 1963.

<sup>12</sup> Amy Swerdlow, *Ladies’ Day at the Capitol. Women Strike for Peace versus HUAC*, in “Feminist Studies”, vol. 8, 3, 1982, pp. 493-520.

<sup>13</sup> Eadem, *Women Strike for Peace. The Traditional Motherhood and Radical Politics in the 1960s*, University of Chicago Press, Chicago-London 1993, p. 9.

no l'infanzia. Con lo slogan "latte puro, non avvelenato", condussero inchieste, informarono la popolazione, organizzarono boicottaggi, parteciparono alla ricerca sulla presenza di stronzio 90 nei denti dei bambini<sup>14</sup>. Dichiarò ironicamente Blanche Posner alla Commissione di indagine sulle attività antiamericane<sup>15</sup>.

Non so, signori, perché mi trovo qui, ma so il perché vi ci trovate voi, perché non comprendete assolutamente la natura di questo movimento. Questo movimento è stato ispirato e motivato dall'amore delle madri per i propri figli. Quando mettono sulla tavola la colazione, non vedono solo latte e cereali, ma vedono anche stronzio 90 e iodio 131. Temono per la salute e la vita dei bambini. Questa è l'unica motivazione<sup>16</sup>.

Pochi mesi prima, il 27 settembre 1962, l'anno in cui il mondo assistette al maggior numero di esplosioni nucleari della storia, era apparsa *Primavera silenziosa* di Rachel Carson, l'opera fondativa dell'ambientalismo moderno. Nel capitolo introduttivo, *Il dovere di sopportare*, Carson scriveva:

Lo stronzio sprigionato da un'esplosione nucleare nell'atmosfera, scende sulla terra insieme con la pioggia oppure, per spontanea caduta (*fall-out*), si deposita al suolo, è assorbito dalle erbe, dal frumento e dal granturco, ed infine prende stabile dimora nelle ossa dell'uomo, dove resta finché c'è un alito di vita. Analogamente, certe sostanze chimiche irrorate sui terreni coltivati, nei boschi e nei giardini restano per lungo tempo al suolo, e penetrano negli organismi viventi, che si contagiano l'un l'altro in una incessante catena di intossicazione e di morte<sup>17</sup>.

L'enorme eco dell'opera di Carson, che in molte occasioni si era rivolta alle donne che considerava più sensibili verso i problemi ecologici e più preoccupate della salute dei figli rispetto agli uomini, e l'allarme che aveva creato nell'opinione pubblica, favorì la ricezione del messaggio di WISP<sup>18</sup>.

Consapevoli di essere in grado di fare ciò che altre organizzazioni dell' "establishment pacifista" non avrebbero saputo fare, le WISPers divennero sempre più insofferenti verso la dirigenza di SANE, l'organizzazione a cui molte si erano avvicinate, ma anche verso la struttura gerarchica, la limitata autonomia a livello locale e l'assenza di spontaneità della Women's International League for Peace and Freedom (WILPF) – la prima organizzazione pacifista femminile e la sola ad essere sopravvissuta alla guerra. A parere di Dagmar Wilson, la WILPF non stava rispondendo all'emergenza nucleare con l'urgenza e le forme di militanza che essa

<sup>14</sup> Nel novembre 1961 comparvero i risultati dell'inchiesta sui denti dei bambini promossa da Barry Commoner, l'indagine più efficace nel dimostrare le conseguenze sulla salute dei bambini delle esplosioni. WISP incoraggiò i genitori a inviare i denti da latte dei propri bambini al laboratorio di St. Louis. Luke Ritter, *Mothers against the Bomb: The Baby Tooth Survey and the Nuclear Test Ban Movement in St. Louis, 1954–1969*, in "Missouri Historical Review", vol. 112, 2, 2018, pp. 107-138.

<sup>15</sup> Alla fine del 1962 le leader di WISP dovettero comparire davanti a HUAC perché il movimento si rifiutava di fare nei confronti dei propri membri una indagine ideologica.

<sup>16</sup> *Transcript From The Hearings of the House Un-American Activities Commission Investigating Women Strike For Peace (WSP)*, consultabile in rete all'indirizzo: [http://www.learner.org/courses/amerhistory/resource\\_archive/resource.php?unitChoice=19&ThemeNum=2&resourceType=2&resourceID=10104](http://www.learner.org/courses/amerhistory/resource_archive/resource.php?unitChoice=19&ThemeNum=2&resourceType=2&resourceID=10104). Ultimo accesso 3 agosto 2019.

<sup>17</sup> Rachel Carson, *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano 1963, p. 12.

<sup>18</sup> Il fatto, a tutta prima sorprendente, che WISP non facesse riferimento a Carson si può in parte spiegare con la volontà che contraddistinse il movimento fino alla metà degli anni Sessanta di restare strettamente legate a un unico obiettivo: la sospensione delle sperimentazioni e il disarmo.

richiedeva. L'azione diretta non era una parte importante della strategia dell'organizzazione che negli ultimi anni pareva paralizzata dal clima di sospetto e paura creato dalla guerra fredda. Come disse Ethel Taylor: "Se la WILPF fosse stata dinamica, probabilmente noi non saremmo esistite"<sup>19</sup>. Infatti, era solita dire Dagmar Wilson, "ci sono momenti in cui l'unica cosa da fare è levare un alto grido. Solo un clamore e un grido contro le armi nucleari".

Sotto molti aspetti WISP era simile a *Womanpower Unlimited* (WU), un movimento fondato nel marzo 1961 da Claire Collins Harvey<sup>20</sup> e altre donne afroamericane impegnato per i diritti civili e per la pace. Come WISP, WU adottò una filosofia organizzativa basata sull'azione diretta e per questo motivo molte attiviste sottrassero la loro adesione a organizzazioni rigidamente strutturate come la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) che marginalizzava le donne e tendeva a "togliere le persone dalla strada e portarle nelle sale riunioni"<sup>21</sup>. Come le attiviste di WU, quelle di WISP incoraggiavano la partecipazione attiva e non ponevano condizioni di carattere ideologico o di appartenenza politica.

Le comunità femminili di WISP che si riconoscevano negli obiettivi e nel modo di operare del movimento erano basate sul sostegno e sul rispetto reciproco in una atmosfera in cui le idee e i talenti di ciascuna venivano valorizzati e sviluppati. Il principio dell'inclusione, le modalità di discussione che evitavano le contrapposizioni, l'efficacia e la rapidità dell'azione promettevano un mutamento radicale dell'agire politico. Era questa la convinzione della scrittrice Margaret Halsey:

È un movimento tra i più preziosi del nostro tempo. Forse è addirittura il precursore di un'era nuova, in cui le donne emergeranno in primo piano e con la loro tempra influenzeranno un nuovo genere di politica e di azione sociale, più generosa di qualsiasi altra mai inventata sino ad ora<sup>22</sup>.

La maggior parte delle WISPers erano donne di classe media di età tra i 35 e i 49 anni; prima della Seconda guerra mondiale erano state pacifiste, comuniste, attiviste di sinistra, socialiste o anarchiche. Molte di loro, dopo il matrimonio, avevano abbandonato l'attivismo e le professioni. Il modello della loro azione era quello del movimento per i diritti civili, come ebbe a dire Dagmar Wilson:

Il boicottaggio degli autobus mi colpì. Era improntato a una estrema dignità. Le persone dicevano: dannazione, non ci piegheremo a queste forme di umiliazione. Mi indentificavo pienamente. Era questo l'atteggiamento che trasferii alla questione nucleare [...] Come osavano

<sup>19</sup> Amy Swerdlow, *Women Strike for Peace*, cit., p. 50.

<sup>20</sup> Nata a Meridian nel Mississippi, Claire Collins Harvey (1916-1995), plurilaureata, era segretaria del General Board of Christian Concern della Chiesa metodista di Washington, fu delegata WISP a Ginevra e in Ghana e partecipò al pellegrinaggio in Vaticano.

<sup>21</sup> Sul movimento si veda: Tiyi Morris, *Local Women and the Civil Rights Movement in Mississippi. Re-visioning Womanpower Unlimited*, in Jeanne Theoharis-Kamozi Woodard (eds.), *Groundwork. Local Black Freedom Movements in America*, New York University Press, New York-London 2005, pp. 193-214; Eadem, *Womanpower Unlimited and the Black Freedom Struggle in Mississippi*, University of Georgia Press, Athens-London 2015.

<sup>22</sup> Cito da Barbara Deming, *Letter to WISP*, in Eadem, *We Are All Part of One Another. A Barbara Deming Reader*, New Society, Philadelphia 1984, p. 108.

dirci: “vivete nell’età nucleare e vi dovete adattare, come se non ci fosse niente che si potesse fare?”<sup>23</sup>

Anche il movimento suffragista era un importante punto di riferimento benché la maggior parte delle WISPers non ne conoscesse la storia e ignorasse il pensiero delle prime suffragiste e pacifiste americane<sup>24</sup>.

“Non eravamo attiviste politiche abituate alle vecchie frasi. La nostra voce era quella dell’esperienza diretta, ma eravamo istruite e colte”<sup>25</sup>. Dagmar Wilson, che si considerava una casalinga perché aveva scelto di svolgere la sua professione nell’ambito domestico per potersi prendere cura dei figli, in una intervista nel 1976 dichiarò:

La mia idea nel porre l’enfasi sulla casalinga, piuttosto che sulla professionista, derivava dalla convinzione che la casalinga fosse una persona sottovalutata e che essa aveva diritto alle proprie opinioni ... e che noi meritassimo la stessa considerazione di qualsiasi altro. Volevo sottolineare che questo ruolo era importante e che era giunto il momento che fossimo ascoltate<sup>26</sup>.

Le militanti di WISP, tutte donne bianche di classe media della stessa età, si aprirono progressivamente ai temi della disuguaglianza sociale e dell’ingiustizia razziale, al femminismo e all’ambientalismo; la loro azione si estese a livello internazionale. Lo sciopero del primo novembre, infatti, ebbe una vasta risonanza oltreoceano; nei giorni immediatamente successivi lettere e telegrammi di congratulazioni e sostegno pervennero a centinaia alla sede di Washington. Vera Brittain, Diana Collins della Committee for Nuclear Desarmament e la scienziata quacchera Kathleen Lonsdale<sup>27</sup> assicurarono che erano centinaia le donne britanniche che sostenevano il movimento. Altri messaggi provenienti dal Giappone, dalla Germania, da Burma espressero apprezzamento per il coraggio e la creatività delle donne americane<sup>28</sup>. In meno di sei settimane, prevalentemente attraverso rapporti personali, le WISPers riuscirono a stabilire contatti con donne di almeno trenta paesi occidentali e contavano di estendere i rapporti al di là della cortina di ferro.

Ruth Gage Colby, divenne la coordinatrice internazionale<sup>29</sup>.

---

<sup>23</sup> Amy Swerdlow, *The Politics of Motherhood. The Case of Women Strike for Peace and the Test Ban Treaty*, tesi sostenuta presso la State University of New Jersey, 1984, p. 130.

<sup>24</sup> Per un ritratto collettivo delle WISPers rinvio alla sintesi dell’indagine di Elise Boulding, sociologa e attivista di WILPF e WISP attraverso centinaia di questionari distribuiti nel giugno 1962. Amy Swerdlow, *Women Strike for Peace*, cit., pp. 67-68.

<sup>25</sup> Judith Porter Adams, *Peacework*, cit., p. 195.

<sup>26</sup> Amy Swerdlow, *Women Strike for Peace*, cit., p. 55.

<sup>27</sup> Su Kathleen Lonsdale si veda il saggio di Maria Grazia Suriano nel numero 35 di questa rivista: [https://www.unive.it/pag/fileadmin/user\\_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/n35/02\\_Suriano\\_modello.pdf](https://www.unive.it/pag/fileadmin/user_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/n35/02_Suriano_modello.pdf).

<sup>28</sup> Un riassunto dell’indagine, conservata presso la Swarthmore College Peace Collection (SCPC), in Amy Swerdlow, *Women Strike for Peace*, cit., pp. 187-188.

<sup>29</sup> Durante la Grande guerra Ruth Gage Colby (1899-1984) aveva fatto parte delle missioni quacchere impegnate in Italia per lenire le conseguenze delle privazioni alimentari; si unì alla WILPF e collaborò con Save the Children. Durante la Seconda guerra mondiale andò in aiuto ai nippo-americani, aprì la sua casa ai profughi e aiutò Vera Brittain a portare i figli in America. In seguito lavorò per l’UNICEF. Per un breve profilo si veda: <http://www2.mnhs.org/library/findaids/00572.xml>; Amy Swerdlow, *Women Strike for Peace*, cit., pp. 188-193.

Mi sento una cittadina del mondo. Non mi sento americana. Ciò può sembrare una sorta di slealtà, ma ho vissuto a livello di contatti internazionali, di pensiero e programmi internazionali così a lungo che non penso a me stessa come una donna americana<sup>30</sup>.

### Un movimento internazionale

Siamo andate [a Ginevra] nella volontà di rappresentare la coscienza che è stata perduta da tanto tempo dagli uomini in posizioni importanti<sup>31</sup>.

Così affermò Virginia Naeve<sup>32</sup> a proposito della prima azione a livello internazionale del movimento. Il 31 marzo 1962 oltre 100 donne di 18 stati si recarono a Ginevra dove si svolgeva la Conferenza per il disarmo a cui parteciparono rappresentanti di 17 nazioni superare lo stallo a cui erano giunti i negoziati. Tra loro Coretta King, moglie di Martin Luther King, una sopravvissuta di Hiroshima e una ex deportata nei campi nazisti. Portavano con sé una petizione firmata da 55.000 donne americane raccolte in sole due settimane.

Con la nostra presenza a Ginevra speriamo di dimostrare agli uomini di stato di tutte le nazioni l'interesse crescente delle donne di tutto il mondo per il futuro del genere umano. Cominceremo a tutti i delegati a Ginevra la nostra volontà di non tollerare scuse, ritardi, o rinvii nel giungere a un accordo sul disarmo<sup>33</sup>.

Stupisce che a Ginevra, sede centrale della WILPF, non ci sia stata collaborazione nella organizzazione dell'evento; come scrisse Virginia Naeve, solo una WILPFer, una donna minuta, andò a riceverle all'aeroporto. Poco dopo il loro arrivo le WISPers marciarono silenziosamente dal centro della città al Palazzo delle nazioni. Il silenzio osservato durante la marcia e nella stanza del palazzo dove furono tenute in attesa prima di poter consegnare le 55.000 firme raccolte, è così ricordato da Virginia Naeve:

In assoluto silenzio aspettammo un'ora e mezza [...]. C'era un grande contrasto tra il silenzio dalla nostra parte e il chiasso della stanza accanto. Finalmente i due uomini [Dean e Zorin] entrarono. La dichiarazione unitaria fu letta da una donna norvegese. Dagmar Wilson fece la sua dichiarazione, poi le petizioni vennero consegnate ai due uomini. Non ci fu alcun applauso e non fu pronunciata parola in tutto questo tempo da parte delle 101 donne. Semplicemente sedevamo e giudicavamo il potere che quegli uomini avevano di distruggere il nostro pianeta e i nostri figli. Era una riunione religiosa di una forza enorme di cui nessuna di noi aveva fatto prima l'esperienza<sup>34</sup>.

La dichiarazione che accompagnava le firme, letta in religioso silenzio il 4 aprile 1962, recitava:

<sup>30</sup> Intervista a Swerdlow, in *ivi*, p. 190.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 396.

<sup>32</sup> Virginia Naeve, *Geneva Journey*, in Eadem (ed.), *Changeover. The Drive for Peace*, cit., pp. 173-174.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 174.

Noi donne di 10 nazioni siamo venute a Ginevra spinte dall'angoscia per lo stallo dei negoziati. Non ci eravamo mai incontrate prima. Parliamo molte lingue diverse. Nonostante la difficoltà di comunicazione, abbiamo una visione che ci ha reso possibile raggiungere un accordo su quello che si deve fare. Ciò che ci unisce è la nostra preoccupazione per il futuro del genere umano. Ringraziamo i delegati per il loro tempo e per aver risposto alle nostre domande, risposte che esprimevano il punto di vista dei loro governi. Non abbiamo ottenuto rassicurazione dalle risposte che abbiamo ricevuto. Non abbiamo visto alcun mutamento di atteggiamento. Siete costantemente interessati alla sicurezza nazionale, sovranità nazionale, prestigio nazionale. Tutte queste idee arretrate devono essere abbandonate. Crediamo che questo modo di pensare non abbia alcuna rilevanza nell'era atomica quando la sicurezza di uno è la sicurezza di tutti. Non abbiamo alcun interesse nelle tecniche di ispezione dei test nucleari e nella corsa al riarmo. Siamo qui per ricordarvi la ragione reale di questo congresso che è quella di raggiungere un accordo. Vi affidiamo la più grande responsabilità che mai nella storia abbiamo avuto gli uomini. Nelle vostre mani sta il destino del genere umano. Noi abbiamo una grande preoccupazione – i nostri figli<sup>35</sup>.

Nei quattro giorni di permanenza nella città svizzera le WISPers esercitarono anche una efficace azione diplomatica; riuscirono a parlare con ogni rappresentante di stato e in particolare con il delegato americano Arthur Dean e il delegato russo Valerian Zorin. Per superare la contrapposizione tra le due potenze – da una parte Zorin affermava che l'Unione Sovietica si sentiva accerchiata dalle basi americane, dall'altra Dean sosteneva che il maggiore ostacolo ad un accordo per gli Stati Uniti era l'atteggiamento di sospetto da parte sovietica – Mary Grooms, attivista di Rochester, avanzò la proposta che gli Stati Uniti unilateralmente convertissero una delle loro basi missilistiche in un centro di scambio culturale. La proposta fu sottoposta a Kennedy il quale ribadì che le relazioni internazionali dovevano restare di esclusiva competenza della diplomazia ufficiale sulla base di trattative private, e non potevano certo passare nelle mani di comuni cittadini/e e condotte in forma pubblica. Tuttavia, la proposta di Grooms fu ampiamente riportata dalla stampa e il suo articolo *Give us a Missile Base* ed ebbe vasta risonanza tra l'opinione pubblica<sup>36</sup>.

La proposta di Grooms non intendeva abbracciare la strategia del disarmo unilaterale, ma nel movimento su questo tema si sarebbe aperto il dibattito nell'aprile del 1963 quando Barbara Deming sulla rivista "Liberation" esortò le "non-aderenti" alla "nostra non-organizzazione" ad estendere l'esperienza gandhiana e pronunciarsi per il disarmo unilaterale, l'unica forma di disarmo congruente con i principi e l'azione del movimento<sup>37</sup>. Tuttavia, l'orientamento prevalente in quegli anni restò quello del disarmo attraverso i negoziati che avrebbero dovuto continuare senza sosta fino al raggiungimento dell'accordo sul completo disarmo. Benché ignare della storia del pacifismo femminista, le proposte e l'azione delle WISPers evocano la diplomazia femminile nel corso della Grande guerra dopo il Congresso dell'Aia: la volontà di affermare il punto di vista femminile nelle questioni internazionali, la pressione su capi di stato e autorità politiche, l'idea della discussione e

<sup>35</sup> Eadem, *The Voice of Women in Geneva*, *ivi*, pp. 158-159.

<sup>36</sup> Judith Porter Adams, *Peacework*, *cit.*, pp. 198-199.

<sup>37</sup> Barbara Deming, *Letter to WISP*, in Eadem, *We Are All Part of One Another*, *cit.*, pp. 101-109. In occasione delle udienze di fronte alla HUAC alla domanda di Arthur Schlesinger: "Voi non siete per il disarmo unilaterale, vero?", alcune, colte di sorpresa, risposero: "Oh no!". *Ivi*, p. 107.

mediazione permanente. Con le donne che si erano recate all'Aia condividevano lo stesso sconcerto per il linguaggio vuoto della politica e per le sue astrazioni, la stessa consapevolezza della specificità del punto di vista femminile sulla pace, la stessa fiducia nell'efficacia dell'azione delle donne sulla scena politica internazionale. Nell'acquisizione di una nuova consapevolezza di sé molto contribuì la recente esperienza presso la Commissione di indagine sulle attività antiamericane davanti alla quale alcune dovettero comparire nel dicembre 1962. In gruppo si erano recate a Washington a sostegno delle attiviste convocate e, mentre queste con sottile ironia rilasciavano la loro testimonianza, risate, applausi, consegna di rose rosse alle compagne misero in imbarazzo e ridicolizzarono la commissione. "Fu una straordinaria vittoria", commentò Ethel Barol Taylor<sup>38</sup>. L'idea di consegnare un mazzo di fiori a coloro che si avvicinavano alla commissione per dare la propria testimonianza – scrisse Barbara Deming – e la forza delle risate che scossero la stanza furono un esempio "ispirato dell'arte della sfida nonviolenta"<sup>39</sup>. Di ritorno da Ginevra le WISPers chiesero udienza al presidente, ma Kennedy, che stava già programmando la ripresa delle sperimentazioni, rifiutò di incontrarle, rifiuto a cui le attiviste risposero con una veglia di una settimana, giorno e notte sotto la pioggia battente fino a che il loro messaggio non fu portato all'attenzione del presidente. Un importante esito della missione a Ginevra fu l'inizio della collaborazione con le donne sovietiche, un esempio della capacità di dialogo e un modello che avrebbe dovuto ispirare i capi di stato USA e URSS e che si concluse con la visita a Mosca su invito della Soviet Women's Committee nel giugno 1962 per partecipare a un congresso internazionale per la pace. "Se paura, sospetto e odio devono diminuire, ciò avverrà per il coraggio di individui che non odiano e non hanno paura e possono incontrarsi per giungere a compromessi accettabili. Questo è il ruolo che le donne dovrebbero essere particolarmente preparate a svolgere"<sup>40</sup>. L'incontro si concluse con una dichiarazione congiunta in cui si auspicava un accordo tra i due governi e i governi di tutti gli altri paesi per un generale e completo disarmo sotto stretto controllo delle Nazioni unite. Nei primi mesi del 1963, quando iniziarono a organizzare il pellegrinaggio al Vaticano, le WISPers erano divenute esperte organizzatrici, abili attiviste fiduciose nella loro capacità di portare il tema del nucleare all'attenzione dell'opinione pubblica internazionale.

### **L'organizzazione del pellegrinaggio**

Siamo umilmente d'accordo con voi che le parole di condanna della guerra non sono sufficienti. Siamo venute per chiedere il vostro consiglio per tradurre queste parole in azioni durature. Come possiamo, noi, donne e madri insegnare il significato della reverenza per la vita, in modo che conducano a un mon-

<sup>38</sup> Judith Porter Adams, *Peacework*, cit., p. 14.

<sup>39</sup> Barbara Deming, *Letter to WISP*, cit., p. 108.

<sup>40</sup> Amy Swerdlow, *Peacework*, cit., p. 200.



do libero dalla minaccia della guerra e dalla preparazione della guerra?<sup>41</sup>.

Il 4 febbraio 1963 Virginia Naeve, attivista del Vermont, avanzando alle attiviste newyorkesi Blanche Posner e Valerie De La Corte la proposta di un pellegrinaggio al Vaticano, scrisse: “credo che questa idea troverà il sostegno da parte delle donne di tutto il mondo. Certamente è un progetto che gli uomini e le donne comuni possono comprendere”. A suo parere era arrivato il momento di dimostrare che molte donne – di diversi paesi, di ogni classe sociale, credo e convinzione politica – sostenevano con forza gli appelli alla pace da parte del papa. Il 13 aprile, due giorni dopo l’uscita dell’enciclica, rivolgendosi a Kay Camp, Virginia Naeve scrisse di aver ricevuto adesioni dal Belgio, Polonia e Perù.

Le donne della Nuova Zelanda hanno scritto al Vaticano a nostro sostegno [...] così si parla di noi in tutto il mondo. Elise Boulding è appena tornata dalla Russia e dalla Polonia e ha detto che ovunque le donne parlano del pellegrinaggio e stanno pensando al nostro appello<sup>42</sup>.

Posner e Naeve avevano fatto parte della delegazione che si era recata a Ginevra, erano consapevoli dell’efficacia delle missioni internazionali e contavano su una larga partecipazione al pellegrinaggio. “Ho tenuto una fitta corrispondenza con donne di tutto il mondo – scrisse Naeve – e ho incontrato molte di loro nel mio viaggio in Europa lo scorso autunno. Il pellegrinaggio, a differenza di altre iniziative, ne era convinta, poteva avere successo. Le WISPers infatti avevano tentato azioni politiche che avevano rafforzato il movimento, ma non avevano avuto l’impatto sperato e non erano riuscite ad essere ricevute dai capi di stato. Dare il proprio supporto al Papa, affermò Hedwig Turkenkopf, avrebbe potuto aiutare altri a considerare le istanze umanitarie e morali più importanti del puro realismo politico<sup>43</sup>. L’appello a far parte della delegazione fu diramato da Virginia Naeve e Dagmar Wilson anche attraverso la Fédération démocratique internationale des femmes (FDIF), invito che l’8 aprile pervenne anche all’UDI<sup>44</sup>.

La prima richiesta di una comune organizzazione del pellegrinaggio fu rivolta a Klara Marie Fassbinder, membro influente del World Council of Churches, ma con la pacifista tedesca la collaborazione sarebbe stata difficile e conflittuale. Il 15 maggio 1963 al suo rientro dal pellegrinaggio Virginia Naeve scrisse agli uffici di New York, Los Angeles e Eaton: “Fassbinder ha rovinato tutto il nostro lavoro a Roma perché il Vaticano ha avuto l’idea da lei che noi appartenevamo tutte al suo gruppo. È un a persona che causa grande disturbo”<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> SCPC, Women Strike for Peace Records, DG 115, Series A, 4, Box 1, Women's Peace Pilgrimage to the Vatican, 1963 (April), *Statement to Pope John by Women for Peace Pilgrimage*.

<sup>42</sup> SCPC, Kay Camp Papers, Accession 2006, Box 8 “Pilgrimage for Peace”.

<sup>43</sup> SCPC, Women Strike for Peace Records, DG 115, Series A, 4, Box 1, Women's Peace Pilgrimage to the Vatican, 1963 (April), *Brief Biographies*.

<sup>44</sup> Archivio Centrale dell’Udi, Roma, Archivio Tematico, *Donne nel mondo*, busta 31 Fascicolo 160. Tra le persone che aiutarono nell’organizzazione o che chiesero informazioni compare il nome di Aldo Capitini.

<sup>45</sup> SCPC, Women Strike for Peace Records, DG 115, Series A, 4, Box 1, Women's Peace Pilgrimage to the Vatican, 1963 (April), lettera di Virginia Naeve a Dagmar Wilson, 15 maggio 1963.

L'idea di un pellegrinaggio fu accolta con favore dalle cattoliche, ma anche dalle protestanti e dalle non credenti che si dissero commosse dalla sincerità del Papa. Diana Collins, moglie di John Collins, il religioso anglicano cofondatore della Campaign for Nuclear Disarmament (CND) manifestò la necessità di coinvolgere tutti i gruppi religiosi. Thomas Merton, monaco trappista, teologo pacifista e teorico della nonviolenza, rammaricandosi di non potersi recare a Roma, inviò la sua benedizione: "Il vostro pellegrinaggio arriverà al cuore dei capi di governo". Merton aveva criticato il concetto di "guerra giusta", fino ad allora ancora ben vivo nella Chiesa, e l'abate generale trappista di Roma gli proibì di scrivere sulla questione nucleare; solo dopo l'enciclica *Pacem in Terris*, il divieto sarà revocato<sup>46</sup>.

Sostegno e incoraggiamento giunsero anche dalla Friends Peace Committee di Philadelphia. Tra i numerosi messaggi di ringraziamento per l'iniziativa ricordo quello di Bertrand Russell e quello di Barbara Reynolds, protagonista di azioni nonviolente di protesta sul mare che nel 1965 avrebbe fondato il World Friendship Center and Hiroshima Nagasaki Memorial per l'aiuto alle vittime delle radiazioni<sup>47</sup>.

Numerose altre donne inviarono messaggi individuali di sostegno e si offrirono di pagare le spese postali e telefoniche necessarie per mettere in atto il progetto. Una donna cattolica del Surrey scrisse:

Sono grandemente interessata alle questioni morali implicite nella continua corsa agli armamenti. Non mi sono mai ripresa dal senso di vergogna provato quando la prima bomba cadde su Hiroshima. Il fatto che mio fratello minore sia morto in un campo di prigionia giapponese non ha per nulla mitigato il mio senso di colpa [...]. I miei pensieri e le mie preghiere sono con tutte voi<sup>48</sup>.

Nell'aderire al pellegrinaggio alcune WISPers espressero il desiderio di chiedere al papa una condanna più decisa dei moderni strumenti di guerra e di sviluppare il pensiero della resistenza nonviolenta. Valerie Delacorte, coordinatrice del gruppo di New York, manifestando il suo entusiasmo all'idea di incontrare il Papa affermò che le pellegrine avrebbero dovuto chiedere: "qual è l'orientamento della Chiesa sul principio della guerra giusta nell'era atomica?". Barbara Deming del Committee for Nonviolent Action (CNVA) scrisse di essere stata colpita dalle parole pronunciate dal Papa al Concilio in cui sentiva risuonare il pensiero di Gandhi: "tra coloro che credono solo in relazioni basate sulla forza fisica, il dovere della Chiesa dovrebbe essere quello di rivelare tutta l'importanza e l'efficacia della forza morale del cristianesimo che è un messaggio di verità, giustizia e carità amorevole". Sarebbe stato possibile, domandava, chiedergli di esplicitare con maggiore chiarezza le implicazioni di questa affermazione?<sup>49</sup> Katherine Camp, futura presidente della WILPF, espresse la speranza che Papa Giovanni potesse parlare dell'imperativo morale di una immediata proibizione dei test nucleari. Mentre le WISPers stavano

<sup>46</sup> David W. Givney, *The Social Thought of Thomas Merton* (1983), St. Mary's Press, Winona 2009, p. XIV.

<sup>47</sup> Andrew Rigby, *Sea-Dog for Peace: An Exploration of Nonviolent Maritime Intervention for Peace and Justice*, in "Peace & Change", vol. 39, 2, 2014, pp. 242-269.

<sup>48</sup> SCPC, Women Strike for Peace Records, DG 115, Series A, 4, Box 1, Women's Peace Pilgrimage to the Vatican, 1963 (April), Virginia Naeve-Alice Pollard, *Excerpts from Letters*, sd.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

progettando il pellegrinaggio, il 7 marzo 1963, il Papa fu insignito del premio Balzan per la pace. Già in quell'occasione affiorò la novità del pontificato: il riavvicinamento è auspicato per tutti gli esseri umani senza porre la realizzazione di una società cristiana come premessa per la sua piena attuazione<sup>50</sup>.

Il 1 aprile fu dato il preannuncio dell'enciclica, il 9 aprile, in occasione della firma davanti alle telecamere, Giovanni lesse un discorso così commentato da Alberto Melloni:

Le linee dottrinali scaturiscono altresì da esigenze intime della natura umana, e rientrano per lo più nella sfera del diritto naturale. Ciò spiega una innovazione propria di questo documento, indirizzato non solo all'episcopato della Chiesa universale, al clero e ai fedeli di tutto il mondo, ma anche "a tutti gli uomini di buona volontà". La pace universale è un bene che appartiene a tutti indistintamente<sup>51</sup>.

L'11 aprile fu emanata la *Pacem in terris*. Roma appariva la capitale della pace.

Nell'enciclica il pontefice si rivolgeva a tutti gli individui senza distinzione di fede, condannava la corsa agli armamenti e l'equilibrio del terrore, faceva appello alla ragione, enfatizzava la responsabilità individuale nel processo di pace, affermava il primato della coscienza sull'autorità politica e ribadiva il dovere del rispetto dei diritti umani. Nell'era atomica, ricondurre i conflitti ai parametri della guerra giusta appariva una irrazionalità. Non era solo un appello alla pace, ma una riflessione sul concetto e la filosofia di pace. Il pontefice volle far derivare le scelte dottrinarie della *Pacem in terris* "dalle esigenze intime della natura umana" e perciò per lo più "dal diritto naturale"<sup>52</sup>. L'enciclica affermava l'inviolabilità della persona umana e della sua dignità per creazione. Poiché il testo non menzionava il diritto all'autodifesa per i popoli e gli stati, molti videro in essa un implicito rifiuto della teoria della guerra giusta.

I quaccheri in particolare colsero una netta consonanza tra le parole del papa e le loro convinzioni religiose. Come si legge nel "Friends Journal" il 15 maggio 1963, le parole del papa erano inclusive dal punto di vista dottrinario e riconoscevano l'unità morale e spirituale del genere umano. Anche il linguaggio era vicino a quello dei quaccheri. Infine, la *Pacem in terris* proponeva "un approccio creativo su diritti e doveri", era permeata dalla consapevolezza che il sistema basato sullo stato-nazione era obsoleto, che era giunto il tempo per una reale comunità internazionale e il disarmo generale<sup>53</sup>.

Occorre riconoscere – si legge nell'Enciclica – che l'arresto agli armamenti a scopi bellici, la loro effettiva riduzione, e, a maggior ragione, la loro eliminazione sono impossibili o quasi, se nello stesso tempo non si procedesse ad un disarmo integrale; se cioè non si smontano anche gli spiriti, adoprando sinceramente a dissolvere, in essi, la psicosi bellica: il che comporta, a sua volta, che al criterio della pace che si regge sull'equilibrio degli armamenti, si sostituisca

<sup>50</sup> Daniele Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 260.

<sup>51</sup> Alberto Melloni, *Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Laterza, Roma-Bari 2010.

<sup>52</sup> Luciano Martini, *La guerra nucleare nella cultura cattolica*, in Patrizia Masseri-Elena Pulcini, *Immagini dell'impensabile. Ricerche interdisciplinari sulla guerra nucleare*, Marietti, Genova 1999, p. 103.

<sup>53</sup> Stewart Meacham, *Friends and the Papal Encyclical*, in "Friends Journal", 15 maggio 1963, pp. 223-224.

il principio che la vera pace si può costruire soltanto nella vicendevole fiducia. Noi riteniamo che si tratti di un obiettivo che può essere conseguito. Giacché esso è reclamato dalla retta ragione, è desideratissimo, ed è della più alta utilità<sup>54</sup>.

Dagmar Wilson osservò che la visione radicale del papa rispecchiava i tre punti principali del programma di WISP: il divieto dei test nucleari, il disarmo generale, una UN più forte capace di dirigere e controllare il processo di disarmo.

Così, sabato 20 aprile 30 donne americane partirono per Roma; tra loro Claire Collins Harvey, che già aveva fatto parte della delegazione che si era recata a Ginevra l'anno precedente. A New York furono raggiunte da altre donne provenienti da Germania, Inghilterra, Irlanda, Scozia, Francia e Svezia e da Youko Miriki, una sopravvissuta di Hiroshima che ancora soffriva delle conseguenze della bomba e che l'avrebbero uccisa l'anno successivo. A New York si unirono anche Thérèse Casgrain, presidente della "Voice of Women in Canada", il primo gruppo femminista canadese per la pace e a Lucia Rubio de Laverde, presidente della WILPF in America latina. Dorothy Day, direttrice del "Catholic Worker", precedette il gruppo a Roma.

Le americane portarono con sé un elenco di 800 firme e una scelta di 200 lettere di ringraziamento indirizzate al Papa da parte di religiosi/e di tutte le fedi nonché messaggi femminili individuali a lui offerti in traduzione italiana.

I contatti in Italia erano: Benedetta Galassi Beria, direttrice di "Noi donne", Heidi Frehner Vaccaro<sup>55</sup>, segretaria della FOR Italia e Molly Macgee, corrispondente al Vaticano.

### "Chi siamo?"

Sono laureata, attivista in varie organizzazioni e madre di 8 figli [...] Partecipo al pellegrinaggio perché voglio dire con la mia presenza che sono grata a Papa Giovanni. La mia speranza per il mondo sta nella sua guida. Quando lo sento parlare di pace, sento l'insegnamento di Cristo<sup>56</sup>.

A tutte le partecipanti al pellegrinaggio fu chiesto di scrivere una breve biografia che includesse le ragioni che le avevano portate ad aderire alla missione, profili ci consentono di tracciare un ritratto collettivo. Più della metà delle donne erano cattoliche, ma c'erano anche quacchere, protestanti ed ebrei. In maggioranza erano sposate con figli ed erano laureate (in Economia, Psicologia, Sociologia); per quanto riguarda le professioni, erano, o erano state, assistenti sociali, insegnanti, giorna-

<sup>54</sup> Il testo dell'enciclica a: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html). Ultima consultazione, 23 agosto 2019.

<sup>55</sup> Esponente del pacifismo evangelico, era nata in Svizzera e si era trasferita a Roma all'inizio degli anni Sessanta. Nel 1962 fondò la sezione italiana del MIR la cui sede, la "Casa della pace", divenne luogo di riflessione e di iniziative contro la guerra, in difesa degli obiettori e di incontri a livello nazionale e internazionale. Nel 1992 le fu assegnato il premio nazionale Cultura della pace.

<sup>56</sup> Dal breve profilo autobiografico della signora Hermene Evans. SCPC, Women Strike for Peace Records, DG 115, Series A, 4, Box 1, Women's Peace Pilgrimage to the Vatican, 1963 (April), *Brief Biographies*.

liste, traduttrici, artiste. Tra loro Dorothea Weeden, direttrice della New Hampshire Art Gallery. Negli anni precedenti in gran parte si erano impegnate nel lavoro sociale e nelle organizzazioni pacifiste (FOR, WILPF, CNVA, SANE, WU), avevano partecipato a convegni per la pace, marce, manifestazioni, raccolta firme e veglie, avevano fatto parte delle delegazioni internazionali di WISP.

Alcune erano collaboratrici di “Catholic Worker”, altre, come Carol Gorgen, si erano impegnate nel sostegno agli obiettori e per il loro attivismo alcune avevano patito il carcere. Altre ancora erano attiviste della WILPF che avrebbero ricoperto cariche importanti all’interno dell’organizzazione.

Oltre a Lucilla Rubio de Laverde vi era Katherine Camp che nel 1967 avrebbe guidato la sezione americana della WILPF e dal 1974 al 1980 l’organizzazione a livello internazionale. Per lei, come per altre WILPFers, l’attivismo in Women Strike for Peace fu un’esperienza stimolante, una possibilità di esprimere il bisogno di agire con immediatezza e autonomia.

Un punto di forza del movimento fu proprio questa convergenza di esperienze e militanze, come scrisse Kay Camp nel suo profilo biografico:

Ho svolto la mia attività nella commissione quacchera per la pace, nella WIPLF e in SANE. Colpita dal crescente senso di impotenza di fronte al sistema di guerra, ho risposto con prontezza alla protesta femminile che poi divenne WISP<sup>57</sup>.

Tra coloro che non appartenevano a WISP vi era Dorothy Day, direttrice del “Catholic Worker” e Bea Herrick, una pacifista che aveva preso parte alla marcia San Francisco-Mosca del 1960.

Eppure, nonostante il loro attivismo, il loro livello di istruzione e professionalità, in “Noi Donne”, l’organo delle donne comuniste, Benedetta Galassi Beria nell’articolo apparso l’11 maggio: *Donne per la pace. Da tutto il mondo a Roma*, le pellegrine furono descritte con i toni del bozzetto pittoresco come le “casalinghe ambasciatrici di pace” circondate da una piacevole atmosfera di “collegiali in vacanza”. Al loro ritorno, continuava Galassi Beria – non senza una punta di derisione dall’alto dell’enfasi comunista sull’organizzazione – avrebbero mandato lettere alle persone incontrate per caso in treno o a parlare con le loro vicine. Nessun cenno alle lettere e ai messaggi che portarono al papa, o alle loro missioni a livello internazionale o al sostegno da ogni parte del mondo.

L’appello fu diramato dalla FDIF, l’organizzazione di orientamento filosovietico presieduta da Eugenie Cotton, e benché nessuna comunista si fosse unita al pellegrinaggio non mancarono messaggi di augurio per un buon esito alla missione da Ungheria, Germania orientale, Polonia, Cecoslovacchia e Cuba<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Virginia Naeve, *After-Thoughts on the Rome-Geneva Peace Pilgrimage*, 15 maggio 1963. SCPC, Kay Camp Papers, Series D, Box 3. ”DG 169 folder “Participation in Women Making Peace Pilgrimage to Rome, 1963”.

## L'udienza

Sono venute da tutto il mondo e giravano con enormi distintivi blu rotondi sui quali anche il passante più distratto non poteva non leggere: "Madri per la pace"<sup>59</sup>.



Da sinistra in primo piano: Claire Collins Harvey, Thérèse Casgrain, Youko Miriki, Virginia Naeve<sup>60</sup>.

Il 21 aprile, tre giorni prima dell'udienza generale, per iniziativa delle pellegrine, fu organizzata a Roma una marcia per la pace. Era la prima che si teneva nella capitale. All'ultimo momento, tuttavia, la polizia negò l'autorizzazione alla manifestazione. Il divieto nell'imminenza delle elezioni politiche, indusse la Consulta italiana della pace (fondata da Aldo Capitini nel 1961 dopo la prima marcia Perugia Assisi) a non partecipare e si limitò a inviare il suo sostegno. Solo un gruppo di pacifisti (500-1000 persone) fu disposto a sfidare il divieto tra cui il Comitato per il disarmo nucleare e convenzionale in Europa, la gioventù ebraica, la gioventù metodista, la federazione anarchica e la FOR. Il giorno seguente "L'Unità" pubblicò un breve resoconto:

Operai e intellettuali, antifascisti di tutte le tendenze hanno partecipato oggi a Roma alla marcia della pace. Una folla di giovani ha risposto all'appello delle organizzazioni promotrici per il disarmo atomico e convenzionale dell'Europa: Goliardi autonomi, Nuova resistenza, Movimento di Riconciliazione, Federazione giovanile ebraica, Associazione nazionale perseguitati politici, Federazione anarchica romana, Gioventù evangelica metodista. In testa al corteo lo striscione dell'Internazionale pacifista di Oxford: "No alle armi alla polizia", "Disarmo

<sup>59</sup> Benedetta Galassi Beria, *Donne per la pace. Da tutto il mondo a Roma*, in "Noi Donne", 11 maggio 1963.

<sup>60</sup> La fotografia appare nell'opuscolo curato da Virginia Naeve, *Madri per la pace*, una raccolta di documenti e una rassegna della stampa internazionale sul pellegrinaggio, agosto 1963. SCPC, DG 169, Kay Camp Papers, Box 3, *Participation in Women Making Peace Pilgrimage to Rome, 1963*.

unilaterale dell'Europa", "No al servizio militare, sì al servizio civile". [...] folte delegazioni di pacifisti inglesi e americani [...] Pinna ha parlato dell'obiezione di coscienza<sup>61</sup>.

"La gente comune e la stampa – commentò il 10 maggio "Peace News", il più importante periodico pacifista britannico – si sono convinte dell'esistenza in Italia di un movimento pacifista indipendente". L'articolista si riferiva alla dipendenza del movimento per la pace e di quello femminile dai partiti che ne aveva lacerato l'unità, a partire proprio dalla questione della pace.

Il 24 aprile ci fu l'udienza generale in Vaticano. "Le centinaia di lettere e i messaggi che avevamo portato con noi erano di fronte a lui. La sua voce era ferma nonostante la sua età e la sua malattia. Ringraziò tutti i pellegrini e le pellegrine per essere andate a trovarlo e le esortò a lavorare per la pace nei propri paesi ed espresse la sua gioia e la sua emozione nel vedere che la 'luce' della sua enciclica gradualmente penetrava nella mente e nel cuore degli esseri umani"<sup>62</sup>.

Le WISPers non riuscirono ad ottenere un'udienza privata con il papa a causa della gravità della sua malattia (sarebbe morto poche settimane dopo, il 3 giugno) e non poterono quindi rivolgergli le domande sulle questioni cruciali della nonviolenza e della teoria della guerra giusta, ma il 26 aprile ebbero un incontro con un membro della segreteria vaticana. In quell'occasione Youko Miriki consegnò come regalo a Giovanni XXIII una roccia formata da ossa umane che nell'esplosione a Hiroshima si erano fuse con l'acciaio. Il Cardinal Bea assicurò le pellegrine che il messaggio del Papa all'udienza generale era rivolto a loro e ricordò le sue parole: "Grazie di essere venute da me. A mia volta vi dico: al vostro ritorno alle vostre case, nei vostri paesi, siate ovunque ambasciatrici di pace. Pace con Dio, nel santuario della vostra coscienza, pace nella famiglia, pace nel lavoro, pace con tutti gli esseri umani per quanto è in vostro potere". Questo messaggio indusse WISP ad estendere l'idea di pace ed includere nell'azione del movimento i temi dei diritti civili, della giustizia sociale e razziale. La prima iniziativa al loro rientro negli Stati Uniti fu l'invio di un telegramma al presidente americano che esprimeva indignazione per la brutalità della polizia nei confronti di un afroamericano<sup>63</sup>.

Esse inoltre vollero farsi testimoni della parola del papa. Quando, il 30 aprile, alcune pellegrine partirono per Ginevra per incontrare il segretario generale delle Nazioni Unite e i delegati di stato riuniti alla Conferenza per il disarmo, diffusero una dichiarazione che terminava con queste parole:

Noi donne del pellegrinaggio della pace imploriamo ardentemente i delegati alla Conferenza sul disarmo delle Nazioni Unite di aprire le loro menti e i loro cuori all'appello per la pace

<sup>61</sup> Sulla stampa fu annunciata una grande manifestazione per la pace a livello nazionale il primo giugno. Il corteo, scrisse "L'Unità" quello stesso giorno, si sarebbe aperto con uno striscione in cui venivano riportate le parole del papa. Nei giorni successivi non seguì alcun resoconto o cenno alla manifestazione. L'aggravarsi delle condizioni del Papa e la sua morte il 3 giugno concentrò l'attenzione.

<sup>62</sup> Susan Davies, *To Rome and Geneva*, SCPC, DG 169, Kay Camp Papers, Series D, Box 1.

<sup>63</sup> "Durante il nostro viaggio di ritorno siamo rimaste turbate nel vedere sulla prima pagina dell' "International New York Times" la fotografia di un cane della polizia mentre aggrediva un essere umano negli Stati Uniti d'America. Nella nostra ricerca per la pace nel mondo non possiamo tacere su questo evento spaventoso in Alabama che è una disgrazia per il nostro paese e può provocare terribili conseguenze". Telegramma 4 maggio, SCPC, Women Strike for Peace Records, DG 115, Series A, 4, Box 1, Women's Peace Pilgrimage to the Vatican, 1963 (April).

espresso da Papa Giovanni nella sua enciclica, *Pacem in Terris* che deve necessariamente raggiungere la coscienza dei governanti a nome dei popoli del mondo<sup>64</sup>.

Contemporaneamente, una seconda dichiarazione inviata al Comitato Centrale del World Council of Churches (WCC) ricordava che la *Pacem in Terris* era rivolta a tutti gli esseri umani di tutte le fedi e invitava l'organizzazione a diffonderne il messaggio. L'esito fu negativo. Il primo maggio il Comitato Centrale, ribadendo il proprio impegno per la pace e il disarmo, affermava di accogliere l'appello su base morale, ma sempre nel rispetto delle considerazioni politiche e tecniche e dei capi di governo<sup>65</sup>. Ogni altra proposta di collaborazione attiva nella diffusione dell'enciclica incontrò un netto rifiuto. Già nel corso dell'incontro al Vaticano con Monsignor William Carew, segretario di Stato della Santa Sede, le pellegrine avevano chiesto di poter portare la *Pacem in Terris* ai propri governi e farsi messaggere di pace. La risposta fu negativa. Esse chiesero inoltre che una donna fosse ammessa come uditrice alla seconda sessione del Concilio. Anche questa richiesta fu rifiutata<sup>66</sup>. Sarà il Cardinale Suenens a illustrare il messaggio dell'Enciclica alla conferenza delle organizzazioni non governative accreditate presso la UN il 13 maggio 1963 e solo nel 1964 saranno ammesse come auditrici alla terza sessione 23 donne cattoliche, 10 religiose e 13 laiche, oltre a una ventina di esperte tra cui Eileen Egan sui temi della guerra e della pace<sup>67</sup>. Al loro ritorno negli Stati Uniti le WISPers intensificarono l'opera di pressione sul Congresso, incoraggiate dal discorso del presidente Kennedy il 10 giugno 1963 alla cerimonia dell'Università americana promossa dalla Chiesa metodista. Alcuni passi di quel discorso sembravano aprire spiragli al dialogo.

Parlo di pace per il nuovo volto della guerra. La guerra totale non ha senso in un'epoca in cui [...] una sola arma nucleare possiede almeno 10 volte la forza esplosiva dell'aviazione di tutti i paesi alleati nella Seconda guerra mondiale. Non ha senso in un'epoca in cui i veleni mortali prodotti dal nucleare sono trasportati dal vento, dall'acqua, dal suolo e dai semi fino ai più remoti angoli della terra e trasmessi alle generazioni future. [...] la pace è un processo, un modo di risolvere i problemi<sup>68</sup>.

L'attivismo di WISP tra il 1962 e il 1963 contribuì a creare quella temporanea distensione che condusse il 5 agosto 1963 alla ratifica del trattato di parziale divieto dei test nucleari con l'URSS e ciò diede un ulteriore impulso al loro impegno per il disarmo multilaterale. Fu il segretario generale delle Nazioni Unite U Thant a riconoscere il ruolo decisivo di WISP e, prima di partire per Mosca, volle incontrare Dagmar Wilson, Lorraine Gordon e Helen Frumin<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Statement to the United Nations Disarmament Conference, Geneva, from the Women for Peace Pilgrimage to Rome – April 21-30, 1963, *ivi*.

<sup>65</sup> SCPC, Kay Camp Papers, Series D, Box 3, DG 169 folder "Participation in Women Making Peace Pilgrimage to Rome, 1963".

<sup>66</sup> *Vatican Report*, 27 aprile 1963, SCPC, Kay Camp Papers, Series D, Box 3. "DG 169 folder "Participation in Women Making Peace Pilgrimage to Rome, 1963".

<sup>67</sup> Adriana Valerio, *Madri del Concilio. Ventitré donne al Concilio Vaticano II*, Carocci, Roma 2012.

<sup>68</sup> *American University Commencement Address*, consultabile in rete all'indirizzo: <https://americanrhetoric.com/speeches/jfkamericanuniversityaddress.html>. Ultimo accesso 13 agosto 2019.

<sup>69</sup> Amy Swerdlow, *Women Strike for Peace*, cit., p. 64.



### Echi ed esiti del pellegrinaggio. Il convegno *Donne, lavorate per la pace*

La storia di questo convegno iniziò il 24 aprile 1963 quando un folto gruppo di donne, prevalentemente americane, venne a Roma per ringraziare il Papa<sup>70</sup>.

Il pellegrinaggio ebbe una vasta eco sulla stampa internazionale e negli Stati Uniti coloro che ne avevano fatto parte, e specialmente Kay Camp, si impegnarono in una serie di incontri in tutto il paese, scrissero resoconti, promossero una riflessione al loro interno. In Italia, al contrario, il pellegrinaggio non ebbe vasta risonanza. La *Associazione internazionale Madri Unite per la pace* che, come WISP, poneva un' enfasi particolare sul nesso maternità e pace ed era confluita nel 1957 nella WILPF – un piccolo gruppo guidato da Marina della Seta – non incontrò le pellegrine. Né pare lo abbia fatto Aldo Capitini, uno dei padri fondatori della nonviolenza e del movimento pacifista italiano, probabilmente a causa del suo dissenso con la Chiesa alla quale rimproverava la timidezza riformatrice e a Giovanni XXIII l'aver ribadito il diritto naturale alla proprietà privata<sup>71</sup>.

Il 25 aprile fu Lanza Del Vasto, per il quale *Pacem in terris* rappresentava un punto di riferimento e una fonte di ispirazione, ad incontrare un gruppo di donne tra cui Dorothy Day e molto probabilmente alcune WISPers. Lanza Del Vasto si trovava alle Frattocchie, presso Roma, per un digiuno di 40 giorni al fine di indurre il Concilio a trattare la questione della nonviolenza e aveva scritto una lettera al papa invitandolo a rinnegare espressamente il principio dell'obbedienza e al valore religioso che rivestiva per i cristiani. Fu sul tema dell'obbedienza che si concentrò il suo discorso. Introdotto da Dorothy Day, in quell'occasione affermò: “Voi che siete madri, insegnate ai vostri bambini a non uccidere, neanche il più piccolo insetto [...] non inculcate loro il principio dell'obbedienza. L'obbedienza cieca è la peste del mondo; la legge della maggioranza è quella della stupidità e della mediocrità”<sup>72</sup>.

Il risultato più rilevante del pellegrinaggio per il movimento pacifista femminile in Italia fu il congresso internazionale che si tenne a Roma due anni più tardi: *Donne, lavorate per la pace*. Durante la marcia del 21 aprile, come ricordò Hedi Vaccaro nel 1965, fu deciso un congresso internazionale. Dal 19 al 23 ottobre 1965 donne di 15 paesi, prevalentemente di orientamento religioso, si riunirono a Roma per affrontare la questione dell'azione femminile per la pace. Benché il convegno fosse stato organizzato con l'intenzione di includere la voce delle donne dei paesi dell'Est, solo la Bulgaria fu rappresentata da Eugenia Kiranova che intervenne sulla coesistenza pacifica dei popoli. L'unica comunista presente al convegno fu Freda

<sup>70</sup> [Maria Federici] *Premessa*, in *Donne, lavorate per la pace. Atti del 1° Convegno internazionale “Donne per la pace”, Roma, 19-23 ottobre 1965*, Edizione Paesi Nuovi, 1965, p. 3.

<sup>71</sup> Aldo Capitini, *Severità religiosa per il Concilio*, De Donato, Bari 1966, p. 42, 92.

<sup>72</sup> Il resoconto dell'incontro, dal titolo: *Lanza Del Vasto* è conservato in Swarthmore college Peace Collection (SCPC), Kay Camp Papers, Series D, Box 3. DG 169 folder “Participation in Women Making Peace Pilgrimage to Rome, 1963”. Non sono indicate i nomi delle partecipanti.

Brown. L'UDI e la FDIF non parteciparono. La FDIF era una organizzazione verticistica e apertamente filosovietica che vedeva nell'URSS l'unica vera forza di pace e guardava alle "pacifiste borghesi", e in genere al pacifismo radicale nonviolento, con ostilità e disprezzo<sup>73</sup>. L'adesione delle organizzazioni femminili della sinistra alla FDIF e l'appiattimento sulle direttive del Pci aveva causato già nei primi anni del dopoguerra una lacerazione profonda all'interno del movimento femminile.

Il tema principale del convegno fu la relazione tra pace e fedi religiose; Klara Maria Fassbinder tenne la relazione introduttiva in cui rivendicò a sé l'idea del pellegrinaggio dell'aprile 1963.

La vera origine risale agli avvenimenti del 1963. Su nostra iniziativa, un gruppo di donne americane volle visitare il papa Giovanni XXIII a Pasqua, per ringraziarlo delle magnifiche parole da lui dette per la pace<sup>74</sup>.

La *Pacem in Terris*, che era stata all'origine del pellegrinaggio dell'aprile 1963 di cui il convegno si presentava come il coronamento, non fu menzionata che di sfuggita, così come di sfuggita fu menzionato il digiuno di 10 giorni che si era appena concluso a Roma da parte di 19 donne, tra cui Dorothy Day, organizzato dalla moglie di Lanza del Vasto, Chanterelle, per indurre il Concilio ad includere nel documento conclusivo la nonviolenza, la condanna del nucleare e della corsa agli armamenti e l'affermazione del principio dell'obiezione di coscienza<sup>75</sup>.

Per quanto è possibile dedurre dagli atti redatti in modo molto sintetico – solo Elisabeth Marie Rostra, fondatrice nel 1964 del movimento per l'educazione alla pace "Pacem in terris", un movimento laico e interconfessionale che si proponeva di diffondere il messaggio delle encicliche di Giovanni XXIII – fece riferimento a una petizione inviata ai firmatari da organizzazioni laiche e religiose di 45 paesi padri conciliari l'8 giugno. Nel suo intervento scritto incluse il testo in cui si chiedeva da parte della Chiesa una solenne condanna di qualunque conflitto, "senza esclusione alcuna" in quanto contrario ai diritti dell'uomo e della morale<sup>76</sup>.

La relazione di Heidi Vaccaro fu dedicata interamente al valore della nonviolenza e alla mobilitazione per la pace. Ella tracciò la storia del movimento pacifista nonviolento in Italia, ricordò le numerose marce per la pace in varie città italiane, sottolineò l'impegno dei pacifisti italiani e della FOR in favore degli obiettori di coscienza.

<sup>73</sup> Anna Scarantino, *Donne per la pace. Maria Bajocco Remiddi e l'Associazione internazionale madri unite per la pace nell'Italia della guerra fredda*, Angeli, Milano 2006, p. 190.

<sup>74</sup> Klara Maria Fassbinder, *Ostacoli psicologici sulla strada della pace*, in *Donne, lavorate per la pace*, cit., p. 9.

<sup>75</sup> Erano trapelate alcune affermazioni nella bozza del documento elaborato dal Concilio sul tema della guerra e della pace che avevano sollevato le più gravi preoccupazioni tra i pacifisti, in particolare la presunzione in caso di guerra che la giustizia stesse dalla parte del proprio governo. Contemporaneamente alcuni vescovi americani e la stessa Catholic Association for International Peace avevano espresso la convinzione che il deterrente nucleare americano fosse garanzia di sicurezza internazionale. Si veda a questo proposito Eileen Egan, *Peace Be with You. Justified Warfare or the Way of Non-violence*, Orbis Books, New York 1999, pp. 166-180.

<sup>76</sup> *Donne, lavorate per la pace*, cit., pp. 89-90. Al convegno era presente la teologa cristiana Hildegard Goss-Mayr che si era recata a Roma per fare pressione sul Concilio affinché affrontasse il tema dell'obiezione di coscienza e che al convegno intervenne sulla nonviolenza in America Latina.

Dal punto di vista teologico il tema della nonviolenza e dell'opposizione assoluta alla guerra fu affrontato dalla teologa, giornalista e dirigente della Azione cattolica Adriana Zarrì che ne mise in discussione il principio. Nel suo intervento *Teologia e pace* affermò:

Ci sono valori anche sul piano civico e sociale che pesano di più [della pace]. La libertà, la dignità dell'uomo, la giustizia nei rapporti con le persone e le classi sociali sono più importanti della pace. Per salvare questi valori molti di noi hanno diversamente combattuto. Per salvare la *stessa pace* si può combattere. [...] Non so, quindi, fino a che punto sia realistica l'opposizione totale ed assoluta ad ogni guerra [...] né d'altra parte, mi sembra proponibile un'assoluta non violenza che potrebbe alimentare arbitrii e violazioni di diritto sempre più vaste e rovinose<sup>77</sup>.

Alcune relazioni si soffermarono sul rapporto tra pace ed educazione (Maria Federici, fondatrice del Comitato italiano femminile di ispirazione cristiana), altre su pace, povertà e sviluppo economico (Giuseppina Palumbo senatrice del PSIUP e Irmgard Vinay), sulla "guerra silenziosa" condotta con l'arma della fame in America latina (Hildegard Goss-Mayr), sul ruolo delle UN nel raggiungimento di un ordine di pace (Scammon Barry). Freda Brown informò le convenute sull'impegno delle donne australiane contro la produzione e la vendita dei giocattoli di guerra. Ann Tompkins di WISP illustrò l'attivismo del movimento, il lavoro di base e l'opposizione alla guerra del Vietnam, mentre Marina Della Seta impostò la propria relazione sulla necessità di prevenire i conflitti e mutare le relazioni internazionali attraverso canali ufficiali, il diritto e gli accordi tra governi.

La nonviolenza, l'obiezione assoluta e, soprattutto, l'azione diretta delle donne contro la guerra e la proliferazione nucleare, il principio che aveva animato il pellegrinaggio, non furono i temi centrali delle relazioni. Nel complesso le deliberazioni e i comunicati inviati al presidente Johnson, ai rappresentanti dei 18 stati della Conferenza per il disarmo a Ginevra e al Segretario generale delle Nazioni Unite affinché fosse posta fine alla guerra in Vietnam e si giungesse al più presto ad un trattato di non proliferazione, avevano i toni della perorazione, erano privi della critica alla politica e alla diplomazia tradizionale, della forza della visione femminile delle relazioni internazionali, del senso dell'urgenza di una azione collettiva che avevano caratterizzato le dichiarazioni e le azioni di WISP.

Solo la scienziata austriaca Gertrud Woker parlò diffusamente della drammaticità delle conseguenze del nucleare, dei danni causati dalla radioattività, gravissimi nel caso di bambini e nascituri, sia a causa delle ricadute delle esplosioni, sia a causa delle scorie non smaltibili del processo di produzione dell'energia nucleare tanto a scopi militari che civili<sup>78</sup>.

Sul nucleare sembra infine che i diversi punti di vista siano stati difficili da conciliare. Mentre la risoluzione generale approvata dal convegno condannava le armi nucleari, nella lettera che le delegate decisero di inviare a Paolo VI leggiamo la seguente proposta:

---

<sup>77</sup> Zarrì concludeva il suo intervento, che peraltro fu poco compreso dalle convenute, affermando la legittimità dell'obiezione solo a "una guerra che consideri come strumento normale l'uccisione". *Donne, lavorate per la pace*, cit., pp. 31-33.

<sup>78</sup> Gertrud Woker, *Effetti nocivi della radioattività*, *ivi*, pp. 19-27. Si veda l'intervento nella sezione *Documenti* in questo numero.

Una commissione dovrebbe essere convocata, composta di teologi, fisici nucleari, medici, uomini e donne, incaricata di esaminare dettagliatamente il problema se le armi nucleari possono essere armi difensive<sup>79</sup>.

La legittimità della difesa di lì a poco sarebbe apparsa nella *Costituzione pastorale della Chiesa nel mondo* che apparve il 6 dicembre 1965. Dopo aver sostenuto il diritto all'obiezione al servizio militare (a condizione che l'obietto accettasse un servizio alternativo rilevante per lo stato), condannato l'uso di mezzi di distruzione di massa contro la popolazione civile e aver definito la corsa agli armamenti "una delle piaghe più gravi dell'umanità", la *Gaudium et Spes* ribadiva il principio della guerra giusta.

La guerra non è purtroppo estirpata dalla umana condizione. E fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa. I capi di Stato e coloro che condividono la responsabilità della cosa pubblica hanno dunque il dovere di tutelare la salvezza dei popoli che sono stati loro affidati, trattando con grave senso di responsabilità cose di così grande importanza<sup>80</sup>.

"Tutto rimane come prima", scrisse Aldo Capitini nel 1966. Petizioni, digiuni non valsero a mutare l'orientamento della Chiesa nei confronti della nonviolenza e dell'obiezione di coscienza che restava una opzione individuale, non già un invito a tutti i cattolici a praticarla e per la quale il Concilio non chiese neppure il riconoscimento legale<sup>81</sup>. Non condannando la deterrenza nucleare o l'uso delle armi nucleari nella difesa il Concilio aveva scelto di tacere su una questione cruciale. La volontà di conciliare il diritto alla difesa con la distruttività incontrollabile della guerra moderna non lasciò spazio alla Chiesa di Paolo VI e di Giovanni Paolo II per alcuna reale azione di pace, ma solo per la perorazione e l'esortazione. Coloro che, come WISP, si impegnarono contro la guerra, il disarmo e l'obiezione di coscienza, non avrebbero più trovato nella Chiesa un punto di riferimento autorevole.

## Epilogo

Nel 1965, l'anno in cui si chiuse il Concilio e iniziarono i bombardamenti in Vietnam, le WISPers si recarono a Giacarta per incontrare le rappresentanti delle organizzazioni femminili vietnamite da cui appresero gli orrori dei bombardamenti sulla popolazione civile<sup>82</sup>. L'intento non era diverso da quello delle donne che nella primavera del 1915 si riunirono all'Aia.

Noi andiamo per dimostrare al mondo che le donne sono capaci di incontrarsi nonostante che i propri paesi si stiano uccidendo sul campo di battaglia [...] Le donne sono capaci di fare ciò

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>80</sup> [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vatii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html). Ultima consultazione 14 agosto 2019.

<sup>81</sup> Aldo Capitini, *Severità religiosa*, cit., p. 128.

<sup>82</sup> Jessica M. Frazier, *Collaborative Efforts to End the War in Viet-Nam: The Interaction of Women Strike for Peace, the Vietnamese Women's Union, and the Women's Union of Liberation, 1965-1968*, in "Peace & Change", vol. 37, 3, 2012, pp. 339-365.

che i governi non sanno fare, avviare la pace attraverso l'amore e la protezione dei propri figli<sup>83</sup>.

Nel 1967 si sarebbero recate ad Hanoi, avrebbero visto con i loro occhi la devastazione del paese e ne avrebbero dato testimonianza. Al loro ritorno rivolsero il loro impegno al sostegno agli obiettori e alla campagna contro l'arruolamento. Con lo slogan "Non i nostri figli, non i vostri figli, non i loro figli" organizzarono la consulenza legale, raccolsero fondi, andarono in aiuto alle famiglie. Nel solo centro aperto a Long Island donne di diverse classi sociali e convinzioni politiche e religiose accolsero 100.000 obiettori nel corso della guerra.

In Italia, al contrario, l'occasione di confrontarsi con l'esempio di WISP – la prontezza nel rispondere alle emergenze, l'indipendenza da organizzazioni strutturate, il rifuggire da impostazioni ideologiche, la mobilitazione dal basso e a livello internazionale – andò perduta.

Alla metà degli anni Sessanta il movimento pacifista delle donne appariva ancora diviso sulle questioni fondamentali, più preoccupato di affermare le proprie specificità che di promuovere un vasto movimento di protesta contro la guerra e le armi chimiche e nucleari.

---

<sup>83</sup> Citato in Amy Swerdlow, *Women Strike for Peace*, cit., p. 215.

---

# *Pro o contro la bomba atomica*

## Riflessioni intorno al saggio di Elsa Morante

---

di

Silvia Camilotti\*

**Abstract:** According to Elsa Morante, what is the role of writers, of literature and more generally of art in the vision that emerges from the text of the conference, held in 1965, entitled *Pro o contro la bomba atomica*? Starting from the debate of those years on issues of political urgency, Morante reflects on the role of the writer, or poet, in the face of social changes, expressing a problematic and not without contradiction vision that is affected by the intellectual climate of that historical period. The atomic bomb becomes for her an occasion of expression, as well as a metaphor, of an unease that constantly oscillates between tendencies to surrender and a fighting and tenacious spirit. This essay is therefore positioned as a watershed between a before, in which trust in the real is still visible, and an after increasingly hallucinated and apocalyptic.

Contro la bomba atomica,  
non c'è che la realtà  
(Morante 1987, p.117).

Il saggio *Pro o contro la bomba atomica* risale a una dibattuta conferenza che Elsa Morante tenne a Torino e a Roma nel 1965 e che uscì poi postumo con altri scritti in un volume omonimo curato da Cesare Garboli nel 1987.

La scrittura di questo testo si colloca in anni particolari, per Morante, poiché la capacità della scrittura romanzesca di “interrogare sinceramente la vita reale” (Morante 1987, p. 48) pare conoscere un rallentamento a vantaggio di altre forme di composizione quali il saggio, i racconti e la poesia: nel 1959 esce infatti *Sul romanzo*, due anni dopo *Sull'erotismo in letteratura*, nel 1963 i racconti dello *Scialle andaluso*, nel 1968 *Il mondo salvato dai ragazzini* e nel 1970 *Il beato propagandi-*

---

\* Silvia Camilotti ha conseguito un dottorato in Lingue, Culture e Comunicazione Interculturale presso l'Università di Bologna e un post doc triennale nel medesimo ateneo. È stata docente di Letteratura italiana presso la Scuola Interpreti e Traduttori di Forlì, assistente del *Laboratorio di scrittura e comunicazione in lingua italiana* presso l'università IULM di Milano e assegnista di ricerca all'Università Ca'Foscari dove collabora con l'Archivio Scritture Scrittrici Migranti. Ha svolto ricerca presso Brown University (USA), l'università di Zurigo (2013) e di Oslo (2015). I suoi interessi vertono sul rapporto tra letteratura italiana e migrazioni da e verso l'Italia, con una particolare attenzione alla prospettiva di genere, sulla letteratura di viaggio e sulla didattica dell'italiano come L2. Insegna presso la scuola svizzera di Bergamo.

*sta del Paradiso*. Un decennio, dunque, di intensa riflessione, che però non trova come canale di espressione privilegiato il romanzo. All'interno della produzione morantiana, la saggistica occupa quindi uno spazio a sé, che non riesce a convivere con la composizione romanzesca, per ragioni che vedremo a breve.

A questo dato, occorre aggiungere che anche le vicende biografiche di Morante, alquanto travagliate in quegli anni, hanno avuto un peso non irrilevante: nel 1962 la morte improvvisa del suo compagno, Bill Morrow, ha pesanti ripercussioni su di lei e *Addio*, la lirica d'apertura del *Mondo salvato dai ragazzini*, che risale al 1964, esprime un senso profondo di smarrimento e desolazione, le cui spie si colgono anche in altri scritti del periodo. L'incompatibilità tra riflessione di natura saggistica e produzione letteraria nella forma romanzo si misura anche nella distanza tra le rispettive cifre stilistiche, poiché la prima in particolare esprime una "tensione potenzialmente dannosa" (Palandri 1995, p. 84), una fatica che Garboli menziona anche nell'introduzione al volume da lui curato, quando riporta uno scambio avuto con Morante in cui lei lamentava come suo "vero difetto [...] proprio quello a cui nessuno pensa. Ma io so benissimo qual è... È la *pesanteur*" (Garboli 1987, p. XI). Tale nozione si oppone a quella di *grâce*, che indica "ciò che è immemore e non ha peso, ciò che vive in eterno e non dura che un attimo, come il sorriso di un amante o un giorno di felicità" (*ibidem*). Garboli fa risalire questa dichiarazione di colpa, perché in tali termini pare venisse vissuta, ai primi anni settanta, che corrispondono al periodo in cui Morante scrive la *Storia* e che vedranno il progressivo acuirsi del "sentimento di appartenere, lei per prima, a un mondo degradato e falsificato dove ogni creatura è dannata, per sopravvivere, a farsi strumento di tutto il potere di cui dispone (*ivi*, p. XV).

L'espressione di questo disagio esistenziale si coglie già nei saggi del 1959, del 1962 e del 1965 ma troverà estrema esplicitazione in *Aracoeli*, romanzo ultimo e, per certi versi, apocalittico e allucinato. Pare quindi che all'interno della sua produzione, Morante ricorra alla scrittura di saggi come a una sorta di passaggio, di ponte, lungo circa un decennio, che inizia a sviluppare toni cupi che poi esploderanno potenti nell'ultimo romanzo.

In *Pro o contro la bomba atomica*, l'equilibrio tra *grâce* e *pesanteur* non pare però ancora del tutto sbilanciato sul secondo elemento; infatti vi si coglie ancora un'impazienza non arrendevole e fiduciosa nei confronti dell'arte come strumento contro l'irreale, concetto che condensa, secondo Morante, le distorsioni del mondo contemporaneo. E dunque tale conferenza "severa, arruffata, arrabbiata sulla vita e il destino dello scrittore nei tempi 'atomici'" (*ivi*, p. XVI) esprime l'intuizione di Morante che "non è più il tempo, in letteratura, d'intrattenersi col sublime" (*ivi*, p. XVII) e si traduce, non senza ombre di angoscia, in una riflessione attorno al ruolo degli intellettuali, anzi degli scrittori/poeti,<sup>1</sup> per usare i termini di Morante. Si potrebbe considerare questo saggio alla stregua di uno spartiacque tra la *grâce* di Arturo e la *pesanteur* di Manuel in *Aracoeli*, che contiene elementi di entrambi, tradotti in forma di saggio.

Come anticipato, vi sono spie di tale disagio anche nella produzione che ruota intorno al 1965, anno delle due conferenze torinesi e romane. Ad esempio, spicca

<sup>1</sup> Per Morante scrittore "vuol dire prima di tutto, fra l'altro, poeta" (Morante 1987, p. 97).

un'enfatica critica nei confronti del progresso e della sua bruttezza nello scritto *Sull'erotismo in letteratura*, ove la forza vitale dell'erotismo, frustrata dalla cultura piccolo-borghese, "come il sonno della ragione, produce dei mostri" (Morante 1987, p. 91) che "moltiplicati e diffusi all'infinito coi mezzi della scienza e dell'industria, [...] accaniti, continuano a infestare il mondo" (*ibidem*). Ma anche nello scritto *Sul romanzo*, di qualche anno precedente, Morante riflette sul ruolo dello scrittore/poeta, il cui unico impegno consta nell' "interrogare sinceramente la vita reale, affinché essa ci renda, in risposta, la sua verità" (*ivi*, p. 48) e ne sottolinea l'importanza del ruolo soprattutto in "periodi di dittatura scientifico-industriale" (*ivi*, p. 55): "il mondo vivente si ridurrebbe a un campo di maledizione e di sterminio se gli uomini cessassero di riconoscere dei simboli di verità poetica nelle cose reali" (*ibidem*). La critica sferzante al mondo capitalista si ritrova, dai toni più accesi, anche nel saggio sul Beato Angelico in cui il "fracasso atomico" (*ivi*, p. 123) assorda tutti e i toni assumono caratteri apocalittici:

qua non si riesce a vedere intorno che barchette o barconi alla deriva, o rotti, o semisommersi; o bastimentacci mercantili, o corsari; o galere di forzati. Pure le navi volanti, o missilistiche, o atomiche, o come siano, le quali ci promettono addirittura la velocità della luce, in realtà ci risultano poi dei carretti bombastici, che ci detengono sempre nel nostro solito albergo sul tetto dell'Inferno (*ivi*, pp.128-129).

Sono dunque presenti le tracce di una visione per certi versi amareggiata, per altri non arrendevole, negli scritti degli anni sessanta e che trovano toni parimenti appassionati, radicali e apodittici anche in *Pro o contro la bomba atomica*. Occorre tuttavia non scivolare in letture banalizzanti di tale saggio: la netta presa di posizione non implica una interpretazione, come sottolinea Palandri, "sullo sfondo delle catastrofi del pianeta":

è vero che era Elsa Morante la prima a mettersi di fronte a problemi come la bomba atomica o la seconda guerra mondiale, tuttavia l'onnipotenza che lei reclamava per la poesia, la capacità che attribuisce al poeta di ritardare l'esplosione della bomba atomica, hanno un significato profondo e letterale ma che non ha alcuna possibile utilità in uno scontro politico. L'umano è contro la guerra, così la Morante e tutta l'arte, ma non esiste una militanza che protegga dai fantasmi o dagli errori, non si può fare un partito che traduca il bene della letteratura in politica; al contrario, il bene della letteratura è proprio ciò che resiste alla politica. Se l'azione collettiva e l'organizzazione sono gli elementi essenziali della politica, la letteratura è ciò che chiama lontani da questo (altrimenti è subito propaganda) verso una verifica esistenziale privata (1995, p. 88).

Nella lettura di questo saggio, occorre dunque non scivolare in semplificazioni attorno al tema del che fare, che in Morante si traduce in una distanza dai toni della propaganda o dell'ideologia. Il paradosso, solo apparente, che si coglie nella definizione di scrittore in apertura al saggio, "un uomo a cui sta a cuore tutto quanto accade, fuorché la letteratura" (Morante 1987, p. 97), ribadisce da una parte l'esigenza di consapevolezza vigile sui fatti del mondo, dall'altra la lontananza dal manierismo e formalismo di una serie di scuole degli anni sessanta e settanta contro cui Morante si pone polemicamente, dalla francese *école du regard* alle neoavanguardie. Dunque la bomba atomica se, da una parte, rappresenta un esplicito riferimento al dibattito del tempo intorno a questa arma di distruzione totale, dall'altra è metafora dell'irreale in quanto condensa bruttezza, tecnologia, società di massa, merce, "riduzione di ogni forma d'esistenza alle tetre cerimonie dello



Sviluppo e del Consumo (Garboli 1987, p. XVII), “occulta tentazione di disintegrarsi” (Morante 1987, p. 99) dell’umanità. D’altronde, come si legge in *Psicoanalisi della guerra* (Fornari 1970), l’era dell’atomica presenta *in nuce* questa tendenza all’autodistruzione, ossia, che “non è più possibile uccidere l’oggetto nemico senza simultaneamente coinvolgere nella distruzione anche l’oggetto di amore” (*ivi*, p. 146); si postula quindi la necessità di ritorno al soggetto, alla responsabilità individuale, che è la prospettiva entro cui si colloca Morante stessa e che lo stesso Fornari teorizzava in quel volume uscito in seconda edizione nel 1970, citando peraltro anche il saggio della scrittrice. Scrive infatti Morante: “mentre proprio qui forse è la vera ‘centrale atomica’: nella coscienza di ciascuno” (1987, p. 98). In questo contributo si ha sempre l’impressione di percorrere un precario crinale interpretativo che oscilla tra due estremi: da una parte una lettura solipsistica, di chiusura in sé e nella propria coscienza, che corrisponde a una arresa, e dall’altra una vitalità combattiva e tenace contro lo spettro della disintegrazione, che si ritrova peraltro in successivi movimenti femminili di matrice ambientalista che condividono, con Morante, “un atteggiamento di responsabilità per la vita” (Suriano 2017, p.27). Tale senso di responsabilità pare declinarsi, per Morante, su due piani: quello dell’io, consono alla letteratura e lontano dalla propaganda, ma non per questo non militante, trova espressione anche in altri passaggi oltre a quelli già citati, come il seguente: le bombe, “il nostro tesoro atomico mondiale, non sono la causa potenziale della disintegrazione, ma la manifestazione necessaria di questo disastro, già attivo nella coscienza” (*ivi*, p. 100); a questo Morante risponde con l’arte, “il contrario della disintegrazione” (*ivi*, p. 101) che restituisce alla coscienza umana la realtà. Ciò che potrebbe apparire come un ripiegamento sul piano individuale non significa rifiuto del mondo esterno (e qui si colloca il secondo livello), ma al contrario si traduce in una esaltazione della vitalità del reale che esibisce quelle tracce di *grâce* che rendono *Pro o contro la bomba atomica* un testo in equilibrio, di passaggio tra una prima e una seconda fase, sempre più cupa. Un esempio di tale approccio vitalistico e fiducioso si coglie nel passaggio che segue, a ulteriore testimonianza di come *Pro o contro la bomba atomica* risulti un testo spartiacque: “la realtà è perennemente viva, accesa, attuale. Non si può avariare, né distruggere, e non decade. Nella realtà, la morte non è che un altro movimento della vita. Integra, la realtà è l’integrità stessa” (*ivi*, p. 102) e il ruolo dell’arte è interrogarla. D’altro canto, non vengono attribuiti all’arte compiti che non le possono competere e in tal senso il saggio non cede il passo a strumentali banalizzazioni del concetto di impegno intellettuale: alla domanda sul ruolo dell’arte in questo contesto, Morante risponde nessuno: “dentro il sistema non possono esistere scrittori” (*ivi*, p. 111).

E dunque come sciogliere il paradosso del che fare? Nel momento in cui lo scrittore si accorge di non essere nell’errore e che l’alienazione riguarda la massa e non la sua persona, sebbene non trovi voci che lo appoggiano, non gli restano che due strade. La prima si traduce nella sua capacità di pensare e scrivere, anche in solitudine:

è un fatto che tanto per l’igiene quanto per l’economia, e in sostanza per la vita dell’universo, sarà sempre meglio un soggetto reale (fosse anche l’unico superstite) pensante in cima a una colonna, piuttosto che un soprannumerario oggetto conciato, televisato e lustrato per la bomba

atomica. Anzi, secondo una logica intuitiva degli eventi, finché quello lì resiste a scrivere poesie sulla colonna, la bomba atomica stenterà a scoppiare (*ivi*, p. 104).

La seconda, meno ripiegata sull'individuale, (infatti questa ipotesi è definita da Morante "più allegra", *ibidem*) mantiene la speranza di

una qualche fiducia nella liberazione comune, insieme con la certezza di essere lui stesso, ancora, salvo dal disastro, e capace di resistergli. E in questo caso, non c'è più dubbio, la sua funzione di scrittore gli si mostrerà ancora, a ogni costo, non solo socialmente utile, ma più utile di quanto non lo sia stata mai prima nella storia [...] Il poeta è destinato a smascherare gli imbrogli. E una poesia, una volta partita, non si ferma più; ma corre e si moltiplica, arrivando da tutte le parti, fin dove il poeta stesso non se lo sarebbe aspettato (*ivi*, p. 105).

Lo scrittore vive, come un funambolo, sul filo che oscilla tra solitudine e bisogno degli altri: il fatto che senza questi ultimi "sia un uomo disgraziato" (*ivi*, p. 106) lo spinge a rimanere "sul campo" (*ibidem*) smascherando con la sua scrittura l'irrealtà. Potrebbe apparire una visione ingenua e Morante ne pare consapevole, tanto che testimoniare la realtà significa, lo precisa, rifiutarne versioni edulcorate e accoglierne anche le tragedie:

la purezza dell'arte non consiste nello scansare quei moti della natura che la legge sociale, per il suo torbido processo, censura come perversi o immondi; ma nel riaccoglierli spontaneamente alla dimensione reale, dove si riconoscono naturali, e quindi innocenti (*ivi*, p. 108).

Qualsiasi momento della vita reale, immortalato dall'arte, diviene prezioso, sacro, e il segnarlo sulla carta significa compiere "un atto di ottimismo" (*ibidem*). La nozione di realtà per Morante si spiega soprattutto in contrasto con il suo opposto, contrapposizione da cui ne scaturiscono molte altre, tra cui arte versus bomba atomica. La nozione di realtà era già stata oggetto di qualche riflessione a metà degli anni cinquanta, quando Morante aveva scritto una scheda per Guttuso elaborata per la Settima Quadriennale Nazionale d'arte di Roma:

sarà, forse, un difetto dei non iniziati (quali la persona che qui scrive); ma spesso, all'udire certi *realisti*, o loro avversari, parlare di *realismo*, si ha l'impressione che gli uni e gli altri offendano la realtà, col porle dei limiti veramente troppo soggettivi, e arbitrari. Si avrebbe voglia di rispondere (se anche ciò non fosse stato detto mille volte), che l'arte è sempre realista, o sempre astratta, a scelta: giacché non è mai stato ancora smentito un principio elementare (e continuamente rivoluzionario nei suoi effetti). Che l'arte, cioè, si nutre della realtà (e questo sarebbe il suo necessario *realismo*), per esprimere, attraverso il multiforme, il cangiante, e il corruttibile della realtà, una verità poetica incorruttibile (e questa sarebbe la sua naturale e legittima *astrazione*). E tutto il resto è letteratura o, nel caso migliore, artigianato<sup>2</sup>.

Realismo non significa, dunque, documentarismo che "dà sempre prodotti falsi", (1987, p. 58) né registrazione della realtà ("per questo, basterebbe un magnetofono" *ibidem*) ma "espressione della verità umana" (*ibidem*) al punto che, continua nel saggio *Sul romanzo*, "nella realtà poetica, propria del romanzo, un dialogo, per essere proprio vero, bisogna che sia inventato" (*ivi*, p. 59).

Infine, uno degli ultimi punti che affronta Morante per definire il ruolo dello scrittore raggiunge un vertice ancora mai toccato nelle pagine precedenti e riguarda

<sup>2</sup> Tale scheda è ripresa da Marco Bardini, *Morante Elsa. Italiana. Di professione, poeta*, Nistri-Lischi, Pisa 1999, p. 704.

lo schierarsi di quest'ultimo dalla parte delle classi "dominate [...] non per motivi propriamente umanitari (lo scrittore non è umanitario, caso mai è ben altro: è umanistico), ma per la solita fatale legge della sua vita" (*ivi*, p. 114). Ciò spiega, nello scrittore, la sua predilezione per i movimenti "rivoluzionari o sovversivi, i quali proclamano come fine la cessazione di ogni dominio di una persona su un'altra persona" (*ibidem*).

La compagnia prediletta dagli scrittori è rappresentata dai bambini, non corrotti dai fantasmi dell'irrealtà come gli adulti, di cui condivide la meraviglia ma anche con cui si trova a proprio agio: "per fortuna, anche in questo suo pazzo e disperato combattimento col drago, lui un poco ci si diverte" (*ivi*, p. 116). Tale riferimento ricorda la figura del pazzariello, presente in una poesia del *Mondo salvato*, che esce sempre in quel decennio e che per certi versi si ricollega alla visione sovversiva che Morante attribuisce alla figura dello scrittore.

La conclusione del saggio *Pro o contro la bomba atomica* assume toni beffardi, riprendendo il titolo dell'intervento stesso e rilanciando la questione ai lettori, cui spetta l'ultima risposta:

qui si tratta *pro o contro la bomba atomica!* Contro la bomba atomica, non c'è che la realtà. E la realtà non ha bisogno di prefabbricarsi un linguaggio: parla da sola. [...] E che è la realtà? Non ci mancava altro! se uno mi fa questa domanda, è chiaro che non è mio lettore. Durante questi anni, in saggi, articoli, risposte a inchieste ecc., a costo di sembrare una maniaca, non ho fatto che parlare di questo argomento, voglio dire l'argomento, più o meno, che è anche il senso di questa conferenza. E tentativo di spiegare che cosa sia la realtà; ma purtroppo dubito di esserci riuscita, giacché questa è una cosa che si capisce solo quando la si prova, e quando la si prova, non si ha bisogno di spiegazioni (*ivi*, p. 117).

## Bibliografia

Bardini Marco, *Morante Elsa. Italiana. Di professione, poeta*, Nistri-Lischi, Pisa, 1999.

Fornari Franco, *Psicoanalisi della guerra*, Feltrinelli, Milano, 1970.

Garboli Cesare, *Prefazione*, in Morante Elsa, *Pro o contro la bomba atomica e altri scritti*, a cura di Cesare Garboli, Adelphi, Milano, 1987, pp. XI-XXVII.

Morante Elsa, *Il beato propagandista del Paradiso*, in *Pro o contro la bomba atomica e altri scritti*, a cura di Cesare Garboli, Adelphi, Milano, 1987, pp. 119-138.

Morante Elsa, *Pro o contro la bomba atomica*, in *Pro o contro la bomba atomica e altri scritti*, a cura di Cesare Garboli, Adelphi, Milano, 1987, pp. 97-117.

Morante Elsa, *Sull'erotismo in letteratura*, in *Pro o contro la bomba atomica e altri scritti*, a cura di Cesare Garboli, Adelphi, Milano, 1987, pp. 89-93.

Morante Elsa, *Sul romanzo*, in *Pro o contro la bomba atomica e altri scritti*, a cura di Cesare Garboli, Adelphi, Milano, 1987, pp. 43-73.

Palandri Enrico, *Alcune notazioni in margine a Pro o contro la bomba atomica*, in "Studi Novecenteschi", 47-48, 1995, pp. 79-90.

Suriano Maria Grazia, "Will this terrible possibility become a fact?" *Il progresso scientifico applicato alla guerra nella riflessione di Gertrude Woker e Kathleen Lonsdale*, DEP, 35, 2017: 26-41.

---

# Anti-Nuclear Movement and ‘Motherhood’ in Post-War Japan: A Feminist Perspective

---

*di*

*Rin Odawara\**

**Abstract:** The peace and anti-nuclear movement in a half century of post-war Japan is marked by the concept of ‘motherhood’: while mothers as ‘peace-seekers and protectors of children’ actually but also conceptually have driven the movement since its beginning in the 1950s, feminists have expressed their concern about the phenomenon because of its emphasis on the ‘traditional’ gender role which could set a limit to the public recognition of the influence of nuclear power. Yet, through tracing the relationship between the concept of ‘motherhood’ and feminism with regard to the peace and the anti-nuclear movement in post-war Japan, we can see the revolutionary possibility of the concept of ‘motherhood’ because it has the potential to move the private to the public.

Since the great earthquake and the nuclear power plant incident in the northeast part of Japan, we have witnessed the revival of the anti-nuclear movement. The risk of living in a radiation-polluted country has made us rethink our way of life, our future, and our bodies, closely related to what feminism has been focused on. In fact, feminists should have taken up the cause of furthering the role of ‘motherhood’ in ensuring children’s health and reproduction of life. There is a complicated relationship between feminism and motherhood in the pacifist and anti-nuclear movement in Japan. Tracing the feminist debate which has developed around motherhood, this study will focus on three points, as follows. First, it identifies the feminist concerns regarding the return of the concept of motherhood to the women’s anti-nuclear movement. This topic will be analysed from historical and ideological perspectives in relation to the connotations of the concept of motherhood in post-war Japan. Second, this paper attempts to gauge the effect of this controversy

---

\* Rin Odawara is associate professor at the Tokyo University of Foreign Studies. Her areas of specialization are: Italian History, Intellectual History of Liberal Age of Italy, especially Southern Question and the other social questions, Nation-State Building, Nationalization, Nationalism, Racism, Gender and Feminism Studies, Memory Studies. Recent publications: *Thinking about the “borders”: a view from South Italy* (2010); *The negation of history: Italian historical revisionism* (2011) *Violence against Women and the Racist Discourse during WWI in Italy* (2017); *Wartime sexual violence: studies in Italy* (2016).

on the larger community, outside of feminism and the women's movement. This must be understood in terms of the gendered enclosure of the peace and anti-nuclear movement. Third, this paper considers the limits and potential of the concept of motherhood today. By considering these aspects, the study will examine the impact of feminism on intellectual history and critical activism in modern Japan.

### **Anti-nuclear movement by mothers. The beginning of the anti-nuclear movement in Japan**

The anti-nuclear movement in post-war Japan is marked by its use of the concept of 'motherhood' as a symbol of peace. The first large-scale anti-nuclear movement began when an H-bomb test conducted by the United States in Bikini Atoll hit and exposed many Japanese fishing boats to radiation in March 1954. One of the boats was Dai Go Fukuryu Maru (Lucky Dragon 5). Its crew suffered from acute radiation syndrome and the radio operator Kuboyama Aikichi died in September. He was the first casualty of a nuclear incident after the Second World War.

The incident also led to fears regarding radiation contamination of fish. The housewives in Tokyo, worrying about their children's future health, conducted a petition drive in April of the same year to collect signatures for a petition against the use of the atomic and hydrogen bombs. It immediately became a nationwide petition and eventually collected 30 million signatures<sup>1</sup>. This movement then evolved into the 'Mothers' Congress', the first national meeting of which was held in June 1955 in Hiroshima, one of the two cities hit by the a-bomb, followed by the first international meeting in Switzerland in the same year<sup>2</sup>.

It is worth mentioning that the International Mothers' Congress recommended the 'peaceful use' of nuclear energy while opposing its use in weapons<sup>3</sup>. Since then, the Japan Mothers' Congress has been meeting annually, and have 'Mothers who bear lives hope to rear and protect them' as their slogan.

<sup>1</sup> For the movement led by 'housewives' in Suginami, Tokyo, see Maruhama Eriko, *Gensuikin shomei undo no tanjo: Tokyo, Suginami no jumin pawa to suimyaku (The rise of the petition against atomic and hydrogen bombs: the power and vein of population in Suginami, Tokyo)* [Gaifuusha, 2011] (丸浜江里子『原水禁署名運動の誕生 東京・杉並の住民パワーと水脈』凱風社、2011年)

<sup>2</sup> Vera Mackie, 'From Hiroshima to Lausanne: the World Congress of Mothers and the Hahaoya Taikai in the 1950s' in *Women's History Review*, vol. 25, no. 4, 2016, 671-695.

<sup>3</sup> The discourse of 'peaceful use of nuclear power' has its origin in the speech delivered by the US President Eisenhower to the UN General Assembly on December 1953, titled 'Atoms for Peace'. Kano Mikiyo, *Hiroshima to Fukushima no aida: jenda no shiten kara (Between Hiroshima and Fukushima: from the gender perspective)* [Inpakuto shuppankai, 2013] (加納実紀代『ヒロシマとフクシマのあいだ：ジェンダーの視点から』インパクト出版会、2013年), 35.

### The representation of nuclear power in the 1950s

In August 1955, ‘World Meeting Against Atomic and Hydrogen Bombs’, the first international meeting of groups against nuclear weapons, was held in Hiroshima, in which 5000 people gathered including the delegates from 11 countries such as China, Australia, and the United States. The year 1955 was the year for peace. Behind the rapid spreading of the movements and the fears concerning nuclear power and its effects on future health, was the conclusion of San Francisco Peace Treaty in 1952, a historical turning point in the post-war Japan. In a country which had just recovered its independence through this treaty, information about the damage caused by the atomic bomb was released to the public, which was almost unprecedented<sup>4</sup>. In the late 1940s, owing to the restraints imposed on the press by the occupation army, Japanese people generally had little opportunity to know about the damage caused by the atomic bomb. Additionally, the media had been permitted to release information regarding ‘peaceful use’ or the use of nuclear power in science and technology. Kano Mikiyo, a feminist historian who passed away recently, proved that the representation of the damage caused by the atomic bomb was highly gendered in the 1950s. The cover of the pictorial magazine *Asahi Graph*’s issue of August 6, 1952, the seventh anniversary of the bombing of Hiroshima, featured a young woman with a smile sitting on the Peace Bridge in Hiroshima, which was built in the same year and designed by the Japanese-American sculptor Isamu Noguchi. The issue featured the victims of the bombing and the images of the victims of fire gravely shocked the readers. Another example of the gendered representation is the ‘Hiroshima Maidens’. The young girls, who were seriously disfigured during the bombing of Hiroshima in 1945, became the symbols of the victims of nuclear warfare. A female author was shocked by their visible scars and felt pity for the girls because ‘their age was suitable for marriage’ in 1952. The author began collecting donations for their plastic surgery. The girls finally visited the United States to get treated for keloid in 1955<sup>5</sup>. In 1955, Sasaki Sadako, another girl who became a symbol of the victims of nuclear warfare, died of leukaemia at 12. Her sad story soon became widely known through newspaper articles, books, and a film (1958), which depicted her patience, thoughtfulness, and innocence. There is a statue of Sasaki Sadako in the Hiroshima Peace Park<sup>6</sup>. Several films and novels – including *Children of Hiroshima* directed by Shindo Kaneto, released in 1952, *Hiroshima* directed by Sekikawa Hideo, released in 1953 (both films are based on *Children of Hiroshima*, a collection of stories by children affected by the bombing, published in 1951), and Ota Yoko’s works also featured young females as victims.

---

<sup>4</sup> Kano, op. cit., 95.

<sup>5</sup> Nakaya Izumi, Genbaku otome (Hiroshima maidens) in Kawaguchi Takayuki (ed.), ‘Genbaku’ o yomu bunka jiten (Cultural encyclopedia for reading ‘Atomic Bombing’) [Seikyusha, 2017], 281-5.

<sup>6</sup> Kano, op. cit., 90-110; Kusuda Tsuyoshi, Orizuru to Sadako no monogatari (Story of folded-paper cranes and Sadako) in Kawaguchi, op. cit., 178-182.

In the information which flooded Japan in the late 1950s regarding the damage caused by the bombing, the representation of the victims of nuclear warfare was dominated by the female figure, depicted as innocent, pitiful, and fragile, traits traditionally associated with femininity. In such a narrative, a victim's misfortune comes to the fore and the history of war transforms into individual tragedy. Even in documentary films, the fear concerning the future is communicated through young women. A science documentary film made in 1957 by Kamei Fumio, *The World is terrified: the reality of the ash of death*, accurately recorded the efforts of the scientists trying to prove the effects of fallout of the nuclear test using very simple instruments, and at the same time, persistently presented the images of specimens of unborn babies with impairments supposedly caused by the atomic bombing. A mother who has a daughter with microcephaly expresses her anxiety about having a second child. Focusing on the visibility of the effects and repeating the concern for the future, all of these female figures express their fear of radiation in terms of the difficulties in their own life, and in the reproduction of new lives in the nuclear age. Japanese art historian Chino Kaori has pointed out the differences between the impressions given by young female or male figures in the exhibition in war museums. While a young male figure – a boy who can grow up to be a soldier and go to the battlefield – represents masculinity, a young female figure – a girl who can never go to war and will be a mother – is conveniently equated with peace<sup>7</sup>.

As seen in *The World is terrified*, sometimes the young female character has two functions: a mother and a child. There is a bronze statue in the Hiroshima Peace Park called 'a Mother and a Child in the Storm', erected in 1960. According to the city of Hiroshima, the statue represents a mother praying for peace, and overcoming suffering and grief by giving/showing affection<sup>8</sup>. The figure of a mother can represent not only victimhood but also her ability to protect children and look forward to the future – the singularity and commonality of nuclear experiences overlap here. Such representation of women contributed to the anti-nuclear activism which began in 1954.

The notion of motherhood and the peace and anti-nuclear activism, thus, have been strongly associated with each other in Japan. Various anti-nuclear movements in Japan, particularly those opposing nuclear power generation, have featured 'mothers' who 'bear and care for children', whether the women really are mothers or not. As a reason for this, female writer Kansha Taeko pointed out the fear among women of giving birth to a child with deformity, similar to those mothers who were affected by eating contaminated food in the years following the Chernobyl inci-

<sup>7</sup> Chino Kaori, 'Senso to shokuminchi no tenji: myujiamu no naka no "nihon"' (Exhibition of war and colonialism: 'Japan' in the museums) in Kurihara Akira et al. (eds.), *Ekkyo suru chi 1. Shintai: yomigaeru (Transboundary knowledge 1: Body, to revive)* [Tokyo daigaku shuppankai, 2000] (千野香織「戦争と植民地の展示—

ミュージアムの中の「日本」」栗原彬他編『越境する知1 身体：よみがえる』東京大学出版会、2000年), 126-7.

<sup>8</sup> [http://www.pcf.city.hiroshima.jp/virtual/VirtualMuseum\\_j/tour/ireihi/tour\\_31.html](http://www.pcf.city.hiroshima.jp/virtual/VirtualMuseum_j/tour/ireihi/tour_31.html) (accessed on July 31, 2019)



dent<sup>9</sup>. Her anxiety was based on scientific evidence, but underpinned by the rhetoric of the ‘true nature of [the] mother’. These characteristics of earlier movements have been inherited by the anti-nuclear movement since 2011 when the women’s anti-nuclear movement resurged. Women organised many demonstrations in the cities throughout Japan and sit-ins in front of the building of the Ministry of Economy, Trade and Industry (METI) [Figure 1], and demanded that their municipalities measure radiation in school meals, schoolyards, and school routes. These activities were conducted under the slogan ‘protect our children’.

On the occasion of the sit-in called by a feminist group in October 2011, those who participated – it was unusual for a social movement in Japan that most of them were women – communicated their concerns through banners: ‘Children’s lives matter’, ‘I have a child of one-year old’, ‘I am a mother of small children. I am against nuclear energy’, ‘For children, for the future of Japan’, ‘For children, Earth and the future, stop nuclear power, move to sustainable energy’ [Figure 2]. ‘The mothers in Japan have the same feeling as the mothers in the Soviet Union and in Europe had 25 years ago. It is universal that the mothers look after their children with loving care, wishing for the better future’, maintained Kansha in 2011<sup>10</sup>. The notion of motherhood, linked with the expectations for future peace, has repeatedly appeared at different points during the anti-nuclear movement in post-war Japan.

### **Feminist criticism of ‘motherhood’. Women and the responsibility of war and invasion**

In the 1970s, when the women’s liberation movement was still emerging, Japanese feminist activists and scholars started to criticise the notion of ‘motherhood’ in the peace and anti-nuclear movement, objecting to an almost automatic, ‘natural’ linkage between motherhood and peace. Two aspects of their criticism are particularly important.

First, women had become conscious of themselves as a subject – not a powerless object – of history. It made them aware of women’s active contribution in the Asia-Pacific War. As we saw above, women played an important role in the peace and anti-nuclear movement in post-war Japan, because they realised that war causes destruction. Especially because women experienced the war on the ‘home front’, they just had to endure it like a natural disaster, which is indicated by the title of the statue in Hiroshima. That victimhood had been fortified by the notion of motherhood (that is, women to “bear and care”). Feminists question women’s self-recognition as a victim<sup>11</sup>. They have argued that the peace activism in the name of

<sup>9</sup> Kansha Taeko, *Mada maniau no nara (If you make it in time)* [Jiyusha, 1987] (甘蔗珠恵子『まだまにあうのなら—私の書きたいちばん長い手紙』地湧社、1987年)

<sup>10</sup> Kansha Taeko, Soredemo ‘mada maniau no nara’ (Still ‘if you make it in time’), <http://www.jiyusha.co.jp/topics.html> (accessed on August 13, 2019)

<sup>11</sup> Kano Masanao, *Gendai nihon joseishi: feminizumu wo jiku to shite (Contemporary Japanese women’s history: focusing on feminism)* [Yuhikaku, 2004] (鹿野政直『現代日本女性史：フェミニズムを軸として』(有斐閣、2004年) 74.

mothers has functioned to conceal the nation's war responsibility to some extent, considering the history of the mothers who had collaborated with the authorities to promote war and had sent their sons to the battlefield. Symbolically, a feminist group had planned a demonstration on December 8, 1970, on the day of the Pearl Harbor Attack, Japan's surprise aerial attack on the U.S. naval base in Hawaii in 1941, stating that 'today, on the day Japan entered the Pacific War, we shall swear to deny the past women who were carried away by the slogan "Give birth and multiply" lacking an independent self, to put an end to the history of women as always discriminated and invaded, and to stand for the liberation of women's life, sexuality, and reproduction'<sup>12</sup>.

This was in tandem with the demand of the youth movement in the 1960s and 70s that Japan take historical responsibility for war and colonialism. While Japan was involved in the Vietnam War and invested its capital in Asian countries, women had to recognise their past complicity with Japan's invasions and colonialism<sup>13</sup>. In general, the younger generation of the time called out the older generation to express their thoughts about Japan's role in the war and during invasions in Asia, and problematised the post-war historiography in which Japan described itself as a loser and a victim of two nuclear bombings and the occupation by the Allied Forces (the U.S. forces). The victimhood of the nation was symbolised by the figures of mothers and children. American historian Lisa Yoneyama wrote that in the literature about the atomic bomb in Hiroshima, fear for the future of children has manifested deeply as a symbol of maternity, in which mothers and children are treated as a homogeneous subject. The sublimation of motherhood enabled the dominant discourse to remember Hiroshima as a hope for future peace, detached from the responsibility for history, while having erased women's corporeality. Yoneyama calls this effect the 'feminization of memory'<sup>14</sup>. In other words, using the young female figure in order to stress the innocence and victimhood of the national community, post-war Japan has ignored the reality of each protagonist of the history of war and the fragility of human bodies, so that it could be a victim collectively.

### **Gender-based division of labour**

The feminism in the 1970s also questioned gender relations. To the younger generation which was actively involved in the movement, getting married and becoming a housewife did not seem like suitable options, but seemed obligatory to a great extent. Through problematizing the concept of a nuclear family, women realised that the nuclear family was substantially institutionalised in the post-war society. It did not liberate them from old patriarchy, but brought in a new form of pa-

---

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> The recognition, at the same time, made them aware of their husbands' 'sex tourism' in Asia; additionally, with regard to this, feminists should reconsider the history of Japanese colonialism and its gender violence.

<sup>14</sup> Lisa Yoneyama, *Hiroshima traces: time, space and the dialectics of memory* [Berkeley: University of California Press, 1999], 188-97.

triarchy to support economic growth. During the economic revival after the Second World War, exceptionally dedicated and hard-working male employees were called ‘corporate warriors’. Housewives, thus, were required to support their husbands by assuming the role of warriors on another front, the ‘home front’<sup>15</sup>. Gender normativity was institutionalised in the education system; for example, from the 1970s to the beginning of the 1990s, the home economics course (learning how to cook, sew, clean and manage the family budget) was compulsory in secondary education only for girls, for ‘cultivating awareness for the mission of motherhood’, according to one of the teachers promoting home economics at school. Female editor Handa Tatsuko wrote in 1977 that the intention to force the gender-based division of labour conceals the contempt for domestic labour due to its lack of commercial value in the capitalist society<sup>16</sup>.

Since then, with all such questioning and rethinking, the feminist activists have become very sceptical about identifying women merely with the role of mothers as child-bearer/care-giver, because such identification focuses too much on women’s ‘traditional’ reproductive function. They were sceptical about the emphasizing of ‘motherhood’ of the movement by mass media and by the participants and supporters of the movement themselves. What is a matter of great concern for feminists is that the notion of motherhood with regard to the peace and anti-nuclear movement draws to some extent on the conservative gender role, which they harshly criticise because it is detrimental to the women’s liberation movement.

### **The limit and the potentiality of ‘motherhood’. Women’s ambiguous power**

After the Fukushima accident, feminist concerns regarding emphasizing motherhood in the anti-nuclear movement invited criticism from people within and close to the movement. Some disapproved of the lack of respect for ‘mothers’ among those feminists’ who had expressed their disapproval of the return of the essentialist interpretation of motherhood, as if the feminists were the obstacles for innocent women who bravely stood up against the authorities. Those who criticised feminists in this way never agreed with the government policy on nuclear power, and apparently showed respect for the women in the movement, but they could not understand the complexity of feminist concerns. The reason is the general tendency of discrimination against women and a deep-rooted misogyny in the largely male-centred leftist movement.

On the other hand, feminists themselves might fail to articulate their concerns. What is the problem in talking about peace and the opposition to the use of nuclear energy in terms of ‘motherhood’? We should remember the feminist criticism about the relationship between motherhood and war responsibility: what is concealed when the conventional conception of motherhood is used to make the movement acceptable to the public? Peaceful motherhood narrative was appropri-

---

<sup>15</sup> Kano 2004, 84.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 85-6.

ated by the dominant discourse to transform the national history into a victimhood story which concealed Japan's various aggressions during colonialism and war. This function of negation can work for the anti-nuclear movement as well.

This is proved paradoxically by what happened after the Fukushima accident. As for women's struggle against nuclear politics, ranging from demonstrations to everyday resistance, it was unanimously looked down upon and attacked in different ways by the authorities and mass media. The then governor of Tokyo contemptuously tweeted: 'You housewives who don't work [outside the home] should go out into the world to do a part-time job or something. Then you will understand math and science. You don't have to scare the children' (April 2011). In his illogical and irrational words – even though he himself has accused women for their logical and rational incapability – we can see two aspects, contradicting and complementing each other. On the one hand, by treating women as stupid mothers, he tried to ignore some serious questions raised by women regarding health issues caused by radiation in particular, and to reduce their influence in the society. On the other hand, as far as a definite health risk exists, even if he himself and other similar people hate to acknowledge it, someone must show concern for those who are vulnerable – the children and the elderly – and this responsibility is still assumed by 'mothers'. They belittle 'mothers', but still want women to be caregivers for their own convenience, that is, as an unwaged worker for reproduction. In this context, thus, the concept of 'motherhood' is negatively appropriated by the dominant discourse in order to represent the nuclear incident as something to be overcome by rationality and calmness while ignoring state responsibility for the incident. To do so, it is desirable that women stay passive and remain within their social boundary, without becoming active in the realm of men-politics.

**The limit and potentiality of motherhood. Now we should consider the limit and potentiality of using the concept of motherhood.**

As discussed above, the anti-nuclear movement in the name of mothers is faced with a dilemma. It functions to reveal a problem, but also to deny a part of it. Moreover, the role of care-giver essential for living in the nuclear age is still assigned to women. In that sense, whether praising or belittling women in action, women are expected to provide care and practice self-sacrifice. When women voluntarily take it upon themselves to protect children and ensure a better future, this should be welcomed too. This is an issue with the ethics of care. As Sandra Lee Bartky warned about Carol Gilligan's seminal theory<sup>17</sup>, in emphasizing women's ability to care for others, there is certainly a risk of strengthening the existing gender-based division of labour, in which women are only expected to serve others and value themselves through men's values, losing their own sense of self<sup>18</sup>. In my

<sup>17</sup> Carol Gilligan, *In a different voice: psychological theory and women's development* [Cambridge: Harvard University Press, 1982].

<sup>18</sup> Sandra Lee Bartky, *Femininity and domination: studies in the phenomenology of oppression* [New York: Routledge, 1990], 104-9.

view, if the important work of care is assigned only to the female gender role, the broader society may not contribute to it, despite the issue of the use of nuclear power being obviously relevant not only to the mothers, or women and children, but to everyone. If the care-giver is left without being cared for, it will harm the individual and the community. Who cares for women caring for others? When the dominant discourse uses the rhetoric of motherhood to represent the national community, it doesn't particularly consider women, who are a part of the community and humans. The use of the concept of motherhood by women themselves can result in self-alienation.

Yet, the attitude of the then governor of Tokyo shows the power of women's actions. Women's words and actions, which are based on their living experience, have had a certain influence on the people who are somewhat worried about the use of nuclear energy and the effects of radiation. Many groups of mothers are still active in negotiating with schools and municipalities to address the issue of children's health and support the mothers and children who had evacuated the contaminated area voluntarily<sup>19</sup>, that is, without any subsidy, and also those who have to live in the contaminated area for some reason. Women feel they have the right to make these demands as mothers, especially when they are against the politics and the general tendency of the society. In 1954, 1986, and 2011, Japanese women were encouraged to publicly oppose the nuclear politics as 'mothers', while they were (and are) socially deprived of the right to speak loudly.

Since the 1950s, the women's peace and anti-nuclear movement have always been getting tangled with the conception of motherhood; and since the 1970s, feminists have had concerns about this phenomenon. After tracing the relationship between the concept of 'motherhood' and feminism with regard to the peace and anti-nuclear movement in post-war Japan, I believe that it is important for feminists to value appropriately how a concept which belonged to the *private* sphere has generated historical *public* meanings in two directions: in its normative function and revolutionary function. The latter in particular has the potential to change the private into the public, and to make women not homogeneous but a cooperative unity. It is necessary in order to discuss what nuclear power really means to human beings. The feminist voice should be heard to understand how gendered values have prevented society from contemplating the nuclear issue, and have harmed society both physically and intellectually.

---

<sup>19</sup> The government had designated the special areas to be evacuated (20-kilometre radius from the incident site) in March 2011, but there are lots of 'hot spots' outside these areas. Some of the population living outside the special areas decided to evacuate by themselves – they were often mothers and children only. Since then the special areas have been gradually reduced according to the return policy.



Figure 1: Sit-in at the Ministry of Economy, October 2011

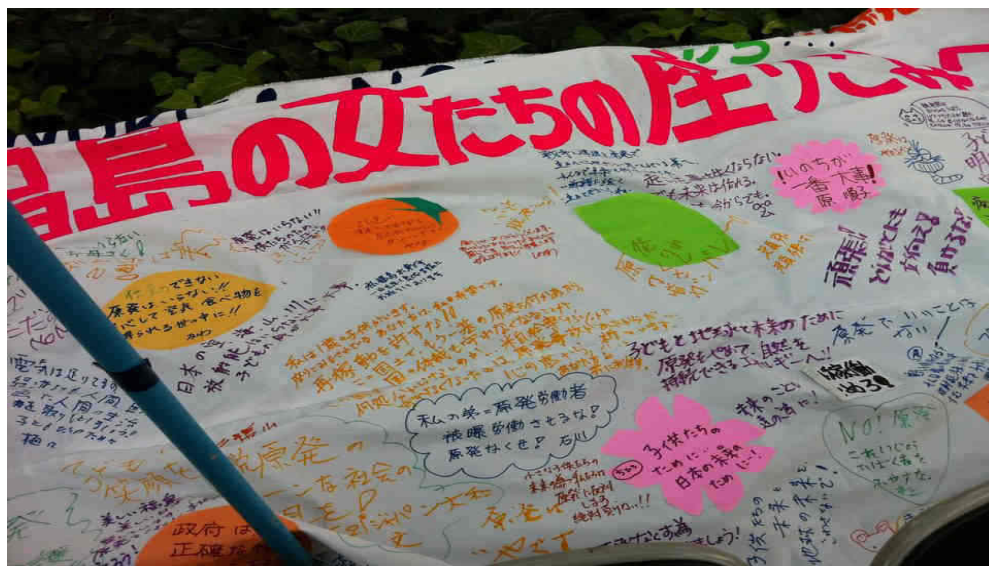


Figure 2: The participants of the sit-in write their thoughts on the banner. These banners read ‘Children’s lives matter’, ‘I have a child of one-year-old’, ‘I am a mother of small children. I am against nuclear energy’, ‘For children, for the future of Japan’, ‘For children, earth and the future, stop nuclear power, move to sustainable energy’

---

## ***Research Note: Racism, Colonialism and Transnational Solidarity in Femi- nist Anti-Nuclear Activism***

---

*di*

*Catherine Eschle*

**Abstract:** This short article introduces my research into the ways in which racialised and colonial hierarchies have been reproduced and/or contested within white-dominated, western, feminist anti-nuclear activism during the Cold War – particularly in efforts to forge relations of solidarity with activists in the global south. After establishing why this topic should be investigated, the article briefly reviews relevant literature that could structure such an investigation before introducing *the* British-based network that is the basis of my research project, *Women working for a Nuclear Free and Independent Pacific* (WWNFIP). I offer a preliminary discussion of the network’s newsletter archive, focusing on representations of the identities of both British participants and the Pacific women whose struggles they sought to support. Once completed, this research will offer a fuller picture of Cold War-era western feminist anti-nuclear activism as well as being of wider significance for contemporary debates about decolonising solidarity in peace and feminist movements.

### **Introduction**

Feminist anti-nuclear activists have resisted the acquisition, testing, storage and legitimisation of nuclear weapons and the expansion of the nuclear energy industry, along with the disposal of nuclear waste, at many sites around the world (see my overview in Catherine Eschle, forthcoming). They have done so in part by deliberately politicising and reconstructing gendered identities, power relations and symbolic systems, and for this they have garnered significant and ongoing attention from feminist scholars. In contrast, the ways in and extent to which feminist anti-nuclear activists have challenged or perpetuated the racialised and colonial identities, power relations and symbolic systems of the global nuclear order have been much less studied - particularly in the mainstream of this scholarly literature, which is focused on Cold-War era feminist activism in the West.

This neglect is highly problematic. The intersectional and decolonial approach to gender analysis pioneered by black and third world feminists (e.g., Patricia Hill Collins and Sirma Bilge, 2016; Kimberle Crenshaw, 1989; María Lugones, 2007) has long demonstrated gender does not operate in a vacuum, but is expressed through and stratified by other forms of power and social identity, including race and coloniality. On this view, the gendered reconstructions of Cold War, western feminist anti-nuclear activists must have been shaped by, and responding to, contemporaneous geopolitical and white supremacist hierarchies. What is more, the serious possibility that activists *actively reproduced* these hierarchies is raised, if indirectly, by the sustained critique of white dominance and west-centrism in feminist theory and practice (e.g., Chandra Talpade Mohanty, 1988; bell hooks, 1987; Alison M. Jaggar, 2005; Miriam Cooke, 2002) as well as by the parallel if more intermittent claim that Cold War western peace movements have on occasion instituted racial exclusions (e.g., Vincent J. Intondi, 2015) and reiterated colonial discourses of national and racial supremacy (e.g., Valerie Amos and Pratibha Parmar, 1984: 16; Frank Parkin, 1968: 106-8). Certainly, it cannot be assumed that Cold War feminist anti-nuclear activism was intrinsically racially inclusive and anti-colonial.

In that light, my current research project enquires into the degree to which feminist anti-nuclear activists integrated an analysis of race and colonialism into their critiques and tactics, if at all, and whether their reconstruction of gendered subjectivities reflected or reconstructed racialised and geopolitical hierarchies. It delves into the case of one near-forgotten British-based network, Women Working for a Nuclear Free and Independent Pacific (WWNFIP). Emerging out of Greenham Common peace camp and active from the mid-1980s to the late 1990s, this network of women from across the UK sought to build a transnational solidarity politics with women in the Pacific region, in part by issuing a regular newsletter. By analysing the discourses about the global nuclear order and about British and Pacific women activists circulating in and through this newsletter,<sup>1</sup> I hope to offer a fuller picture of the ambiguities and potential of Cold war western feminist anti-nuclear activism. Given the growing pressure within feminist academic and activist circles to decolonise our ways of thinking about and practicing transnational solidarity (e.g., Chandra Talpade Mohanty, 2003; Margaret A. McLaren, 2017),<sup>2</sup> such an investigation could have wider contemporary resonance (see, for instance, Sara Salem, 2018).

In the remainder of this short article, I review the literature that is shaping my enquiry before introducing WWNFIP and discussing my preliminary analysis of its newsletter archive.

---

<sup>1</sup> The newsletter is archived at Glasgow Women's Library, <https://womenslibrary.org.uk/>.

<sup>2</sup> The call to "decolonise" transnational feminist solidarity has been growing apace over the last year (see, for example <https://fb.harvard.edu/event/decolonizing-feminism-transnational-solidarity-for-gender-and-racial-equality/> and <https://www.eventbrite.co.uk/e/decolonising-feminist-knowledge-reflections-on-research-and-curriculum-tickets-60276833632#>), in no small part due to the student movement to "decolonise the academy" that began in South Africa and spread to ex-colonial centres (see <https://www.universityworldnews.com/post.php?story=20160524135416842>).



### **Gender, race and colonialism in feminist anti-nuclear activism**

The scholarly interest in Cold War western feminist anti-nuclear activism continues to grow (see Eschle, 2017), focused particularly on the ways in which this activism both drew upon and reconfigured gendered roles, transforming the lives of individuals and challenging gendered hierarchies and heterosexual norms (e.g., Sasha Roseuil, 1995, 2000; Louise Krasniewicz, 1992; Anna Feigenbaum, 2010, 2015; Dagmar Wernitzing, 2018; Alison Bartlett, 2016). Some analysts have sounded cautionary notes about activist assertions of essentialist linkages between women and peace, which may romanticise motherhood and potentially reify repressive gender roles (e.g., Alison Young, 1990; Christine Sylvester, 1987). My previous research has sought to demonstrate that gender identities in anti-nuclear activism are not fixed but shift over time and space; that the boundaries between essentialist and feminist discourses and practices are often unstable; and that the political effects of motherhood-based activism in women's lives and more generally are context-specific and unpredictable (Eschle, 2017, 2013; see also Tina Managhan, 2007). Whatever the political verdict, there is wide agreement in the literature that gender been key to the political appeal and effect of Cold War western feminist anti-nuclear activism, and that a gendered lens is essential to understanding it.

Very little of this work brings race and colonialism into the picture, however. Of the handful of exceptions, one is a contemporaneous, activist-oriented pamphlet by Wilmette Brown (1984). Highlighting the interplay of racism and patriarchy in constituting the military-industrial complex and the nuclear state, Brown argues that the Cold War antinuclear movement in the UK must tackle both power relations, by incorporating the autonomous organising of women of colour and foregrounding the structural economic issues important to them (in her telling, military spending, housing conditions, welfare rights, wages for housework).<sup>3</sup> Sasha Roseuil's analysis of what she calls "the Kings Cross affair" (1995: chap.5) at Greenham Common peace camp provides a second example. This is a reference to the efforts of the Wages for Housework campaign, based at the Kings Cross women's centre in London, to pursue Brown's critique by instituting her leadership at the camp. Roseuil is both critical of this campaign as an "entryist" attempt to subvert Greenham and dismissive of its effects, given the camp's decentralised structure. While this critique has justification and is widely shared, Roseuil doesn't explore whether Brown's critique had purchase and might have been met more effectively in other ways. Taken together, these two pieces indicate that racialised hierarchies were a significant site of struggle within British Cold War feminist anti-nuclear activism.

---

<sup>3</sup> In the final pages, Brown praises what appears to be the start of the WWNFIP in this regard, and particularly its campaign against uranium mining in Namibia and Australia as offering "something which Black women can connect with" (Wilmette Brown, 1984: 88).

More positive readings can be glimpsed elsewhere, as in Catia Confortini's analysis of debates within the organisation Women's International League for Peace and Freedom (WILPF), from the 1940s to 1970s. Confortini shows (2012: chap. 3) how WILPF shifted over those years from appeals to legal instruments and a faith in scientific rationality (because of which it supported the development of "peaceful" nuclear power) to a critique of the economic structures underpinning the arms race and a position of scepticism toward scientific progress (as a result of which it developed a more thoroughgoing anti-nuclear position). This was, for Confortini, in part the result of ongoing encounters between the white, western leadership and women from the Eastern bloc and Third World, as well as of pressure from African-American members who "highlighted the connections they saw between racial relations in the United States and international tensions that contributed to a continued arms buildup" (Confortini, 2012: 53). These women seemed to have gained influence despite their small numbers and persistent marginality within the organisation (Joyce Blackwell, 2004). An increasingly radical critique of colonialism – one that led to an understanding of its structural violence and an acceptance of the inevitability of armed struggle against it – was also part of WILPF's trajectory during this period (Confortini, 2012: chap. 4). Here, then, is an example of Cold War western feminist anti-nuclear activism in which racial hierarchies and colonial divisions were actively reflected upon and contested, at least to some degree.

The final example is Alison Bartlett's (2013) multi-layered re-telling of the Cold War women's protest at Pine Gap nuclear monitoring installation in the Australian outback. Bartlett notes that the protest included anti-racist training and was led on the first day by indigenous Aboriginal women from the local area and beyond, thus indicating that contestation of racial hierarchies among the women present, at least to some degree, was a conscious, organised strategy. However, this is not Bartlett's focus. Her argument is rather that the predominantly white activists, by virtue of their membership of settler society, were able to draw on, expose and undermine the dominant white imaginary of Australia's "red centre" as a wild, empty space to be tamed only by white, male heroic acts (exemplified by the military). While Bartlett's narrative is highly sensitive to the specificities of place and time, it also points to the more general importance of Whiteness as a symbolic system in the maintenance of the global nuclear order, and concomitant denigration of indigeneity - as well as to the crucial role in that order of land dispossession through internal colonisation in settler societies.

In sum, most scholarship on Cold War-era western feminist anti-nuclear activism has failed to consider the intersections of gender with racialised and colonial hierarchies in the maintenance and contestation of the global nuclear order, but these few texts offer tantalising glimpses of possible lines of enquiry. To develop these moving forward, I will need to mine other fields of literature that foreground race and colonialism as political problematics. I am thinking particularly of work on feminist anti-nuclear activism in the global south, such as that on and by feminists opposed to the Indian nuclear tests of 1998 (Runa Das, 2007, 2017; Geeta Chowdhry, No date; Amrita Basu and Rekha Basu, 1999); postcolonial research on the global nuclear order and "nuclear desire" (e.g., Shampa Biswas, 2014; Kabwo

Koo, 2017); and scholarship on “nuclear colonialism” and its resistances (e.g., Anne Sisson Runyan, 2018; Vincent Intondi, 2018; Robert Jacobs, 2013; Ward Churchill and Winona LaDuke, 1992). Defined as “a system of domination through which governments and corporations disproportionately target and devastate indigenous peoples and their lands to maintain the nuclear production process” (Danielle Endres, 2009: 39), the notion of nuclear colonialism illuminates how processes of domination are pursued internally, within nuclear states, as well as externally, and are underpinned by a racist imaginary that positions non-white and especially indigenous people as inferior or invisible. The concept has been widely deployed to make sense of the coercive and extractive policies of nuclear states in the Pacific, among other places (Anaïs Maurer, 2018; Julia A. Boyd, 2016; Nic Maclellan, 2005; Michelle Keown, 2018). As Teresia K. Teaiwa has vividly shown (1994), gender and race are intimately interconnected in the construction and contestation of nuclear colonialism in the Pacific, and key to the establishment of the Nuclear Free and Independent Pacific (NFIP) movement in the region. Greater attentiveness to these interconnections, and to perspectives from the Pacific, will clearly be crucial in helping to illuminate the contours, constraints and potential of the transnational solidarity politics of the WWNFIP.

In the next section of this article, I introduce this network and my preliminary research into it.

### **Women working for a Nuclear Free and Independent Pacific (WWNFIP)**

Women Working for a Nuclear Free and Independent Pacific emerged from Greenham Common peace camp in 1984. In the newsletter, one of the founder members Zohl de Ishtar, describes how the network was “born in a bender”:

It was March 1<sup>st</sup> Nuclear free and Independent Pacific Day, 1984, and we had a party at Green Gate to celebrate the strength of our Indigenous Pacific sisters. This wasn't the first ... We'd linked with Aboriginal and other Australian women on November 11<sup>th</sup> 1983, when women gathered to protest the US base at Pine Gap ... but this party was to be the birth of a network of women working for the Pacific.

It was a great party.

(WWNFIP newsletter 1991, issue 24: 18).

The network sought to raise awareness in the British peace movement about nuclear testing and connected issues in the Pacific region and, in particular, to build solidarity with women in the region. It crystallised into a steering committee of six to ten women that met regularly – several times a year – in different parts of the UK, with occasional much larger meetings of the wider network, into the late 1990s.

The women's network linked up with the Nuclear Free and Independent Pacific (NFIP) movement mentioned in the first section. Emerging from a conference held at Suva in 1975, the NFIP formulated its aims most forcefully in a charter issued from a conference at Vanuatu in 1983, in which the link between anti-nuclear activism and the struggle against colonialism was crystallised (Teaiwa, 1994: 99; NFIP

movement conference, 1983). Roy Smith describes the NFIP as a “loose coalition of pressure groups with individual campaigning agendas but a broad consensus of opposition to ongoing nuclear colonialism and nuclear activities in the region” (1997: 3); “support from and for women’s organizations” in the region was an essential element of this coalition (Teaiwa, 1994: 103). Moreover, according to Smith (1997: 31-2), and as referenced in the WWNFIP newsletter, the NFIP was supported by solidarity groups in several European countries. Participants sought to raise money for Pacific-based campaigns, disseminate NFIP arguments to a wider, western audience, and put pressure on western-based companies and governments implicated in uranium mining and nuclear testing and dumping in the region. WWNFIP was a part of this wider support network.

WWNFIP focused particularly on building solidarity with indigenous women from the Pacific region. It organised several speaking tours of such women, in March and November 1985, March and September 1986, April/May 1988, November 1990 and November 1996. The women – who came from Saipan, the Northern Marianas, Belau, Rongelap and Tahiti as well as New Zealand/Aotearoa and Australia – spoke at Greenham Common peace camp, at an anti-dumping convention and a major feminist conference in Brighton, and at local anti-nuclear groups across the country – as well as elsewhere in Europe. Speeches and papers from these tours were published in a book *Pacific Women Speak – Why Haven’t you Known*, later expanded and republished as *Pacific Women Speak Out*, part-funded by WILPF (de Ishtar, 1998). WWNFIP also funded the attendance of some Pacific islander women at the Beijing World Conference on Women in 1995. In addition, it sent two of its key organisers in the UK on a tour of the Pacific in order to research the situation first-hand, with their work eventually published as *Daughters of the Pacific* (de Ishtar, 2003). In parallel, they aimed to nurture connections in the region, by visiting the homes of the women who had come to the UK, and others in their communities, and by representing WWNFIP at the NFIP convention in Manila (WWNFIP newsletter 1987, issue 8: 5).

Most importantly for my purposes, WWNFIP issued a regular bulletin about events in the Pacific region and UK resistance activities, that appears to have been published from 1985-1999 with at least 43 issues.<sup>4</sup> This publication changed significantly in form and frequency over the years, from a hefty, hand-decorated “zine”-style bulletin,<sup>5</sup> with significant content produced by British members and sourced

<sup>4</sup> The first newsletter in the Glasgow Women’s Library archive is issue 3, published early 1986, which indicates the first two were the preceding year. The last one in the archive is issue 45, published in June 1999. I have been unable to confirm at the time of writing whether or not this is the final issue. The archive is not catalogued: for each quote from the newsletters below, I provide the year of production, issue number and page number.

<sup>5</sup> Anna Feigenbaum describes “zines” as “often handwritten or made up from collected bits of typed out text. They frequently contain poems, song lyrics, political rants, drawings, cartoons and cuttings from other print media such as newspapers, magazines and different newsletters. Zines vary in form and layout, generally resisting standardization and rejecting columnar formatting and standard type-sets. Although there is no agreed upon single definition of a zine, paper zines are generally considered to be made by an individual or small group of people outside of an institutional context... a space in which creators and audiences can actively employ and generate collective languages.” (Anna Feigenbaum, 2013: 6). The newsletters produced at Greenham Common peace camp are

directly from Pacific women, to a slim-line, more formal and standardised “newsletter” by the mid-1990s, intended as a clearing house for information culled from Pacific-based publications. By this point, WWNFIP had largely stopped functioning as an UK-wide organisation of activists who met regularly at different places around the country and coordinated a range of activities; a rump of London-based activists remained, who channelled their efforts into the newsletter (WWNFIP newsletter 1992, issue 25: 12-13).

At the time of writing, I have read through the archive in its entirety, taking notes on format and content in order to orient a future, more systematic and detailed, discourse analysis. My notes as they stand map the main protagonists and places discussed, indicate how the global nuclear order is analysed, and record initial impressions of how British activists depict themselves and their actions, and also how they represent Pacific islander women – and in what ways and to what extent these women are enabled to represent themselves. It is important to stress that these notes are sketchy and incomplete, and that I have not yet undertaken the systematic coding that would enable me to develop more detailed claims and substantiate them in confidence. On that understanding, I limit myself at this stage to two tentative and broad-brush arguments about the newsletters.

The first is that a critique of colonialism, and of the racial hierarchies upon which it was built and through which it was justified, is front and centre in the WWNFIP newsletter. Indeed, the concept of “nuclear colonialism” is often deployed, as evident in the cover image from the seventh issue that reproduces a design by Melanie Earle<sup>6</sup>, see Image 1 below. Nuclear colonialism is analysed in the newsletter in various ways: it is pathologised as “a disease” (1988, issue 13: 3), linked to Christian ideas of moral superiority (1987, issue 9: back page) or seen more conventionally as a form of direct and more subtle forms of control by an external country (1998, issue 42). Whatever the details, it is clear that WWNFIP understands nuclear politics in the Pacific region as a problem of colonialism, and insists that the anti-nuclear struggle must also be anti-colonial. In this, WWNFIP reflects the position of the original NFIP movement, as made clear in the latter’s charter, in which the struggle for independence from French, British and US rule is positioned as key to the struggle against nuclear weapons and nuclear testing in the region. It remains to be seen whether the WWNFIP rendering of nuclear colonialism brings gender into the picture, and/or diverges from that of the NFIP in its details.

---

analysed by Feigenbaum as a kind of “proto-zine” and it is likely that this style and ethos was carried into the WWNFIP endeavour.

<sup>6</sup> The colour image can be seen (and purchased) in internet: <https://yorkshirecnd.org.uk/shop/postcards/nuclear-colonialism-melanie-earle/>



Image 1: Nuclear colonialism in the Pacific (WWFNIP newsletter 1987, issue 7: cover page)

This brings me to my second tentative and broad-brush claim about the newsletter, which is that it represents – or rather actively seeks to construct – anti-nuclear activists in terms of resistant and decolonial subjectivities. Looking at how Pacific islander and indigenous women are represented, there seems to be a sustained effort to allow them to speak for themselves, to reproduce their own words – whether campaigning speeches, press-releases or poetry – alongside photographs of them and their own artwork, see Images 3, 4 and 5 below for examples. Moreover, while the general suffering of Pacific islander and indigenous people through nuclear colonialism is emphasised, along with the gender-specific violences and health problems faced by the women of the region, the language of victimhood is sharply counterpointed by the insistence of Pacific islander and indigenous women themselves that they are agents of change, and pioneers of anti-nuclear politics. The images below reinforce this point, or see, for another example, the speech of Lijon from Rongelap during the March 1986 tour of the UK, in which she insists that she doesn't want people to feel sorry for her:

I have come all the way here for you to see yourself through me, as I have all this experience. It is already a fact for my people back home. I want you to see your future, what it is going to be, through me... We don't know what our future is going to be. Maybe there is only the

choice to live in our contaminated land and die. But we don't want our friends and neighbours around the world having the same problem that we are facing. It's about time that someone who has experience of this terrible thing stands up... We have to look forward

(WWNFIP newsletter 1986, issue 4: 6).

In such ways, I suggest, Pacific Islander and indigenous women are presented to the readers of the newsletters not only as subjects of resistance but also as experts and teachers from whom the British activists should learn. This actively undermines the racialised colonial hierarchy in which the “native” is positioned as not only passive but ignorant and in which the transmission of expertise runs from North to South.



Image 2, “Hear us White Australia” (WWNFIP newsletter 1987, issue 10: cover)

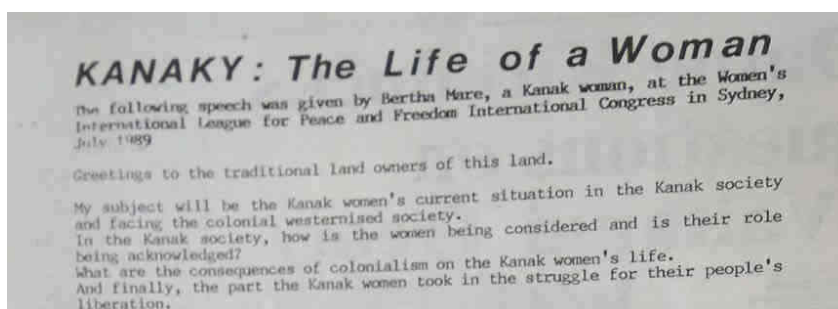


Image 3, “Kanyak: the life of a woman”, Bertha Mare at the WILPF Congress Sidney, July 1989 (WWNFIP newsletter 1989, issue 18: 8)

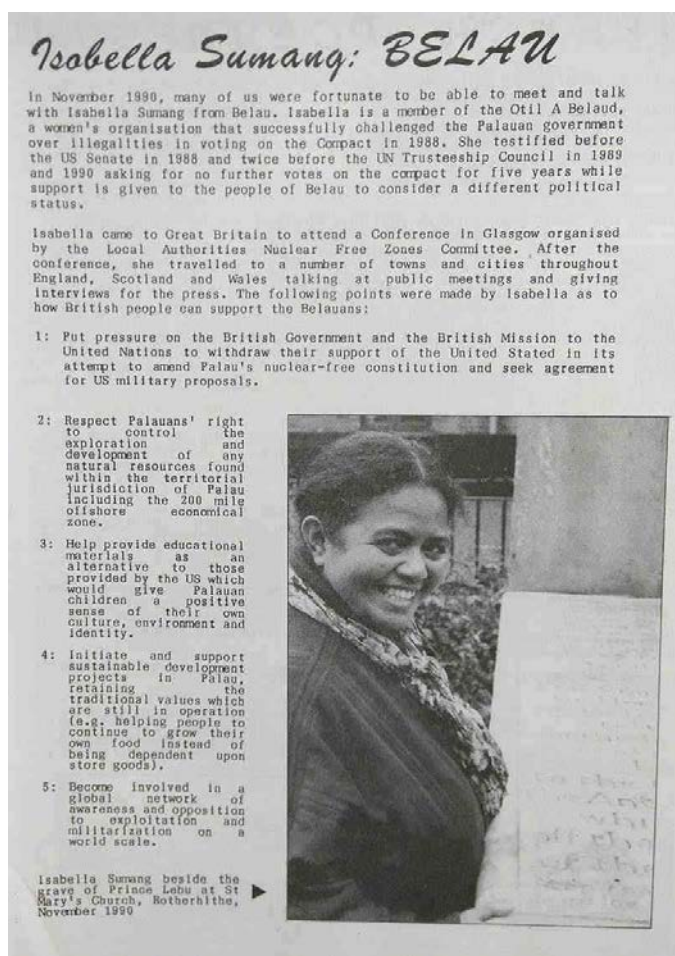


Image 4, "Isabella Sumang beside the grave of Prince Lebu at St Mary's Church, Rotherhithe, November 1990" (WWFNIP newsletter 1991, issue 22: 3)

In parallel, there is some effort to rework the identity of British-based women in the network in relation to these constructions of Pacific Island and indigenous women. Most obviously, readers are consistently interpellated as activists, challenged to pursue the cause of Pacific women at home in the UK through the "action alerts" that pepper the newsletters. More than that, the Whiteness of most of the British-based members is sometimes acknowledged, and there is occasional discussion of how white women need to feel responsibility or even guilt for their structural privileges without being immobilised by it, and while still being able to take action against the causes of it. See image 5, for example. Or as de Ishtar reports from an NFIP conference, "There was a lot of guilt tripping being inflicted by some Indigenous and a lot of guilt tripped non-Indigenous, mainly whites... In some cases, non-Indigenous were told not to speak... If you're non-Indigenous and want to work with Indigenous there's a certain amount of that you've got to be able



to take” (WWFNIP newsletter 1988, issue 11: 21). In such ways, the positioning of network members in colonial and racialised hierarchies is at least partially acknowledged, along with a requirement for action against those hierarchies.

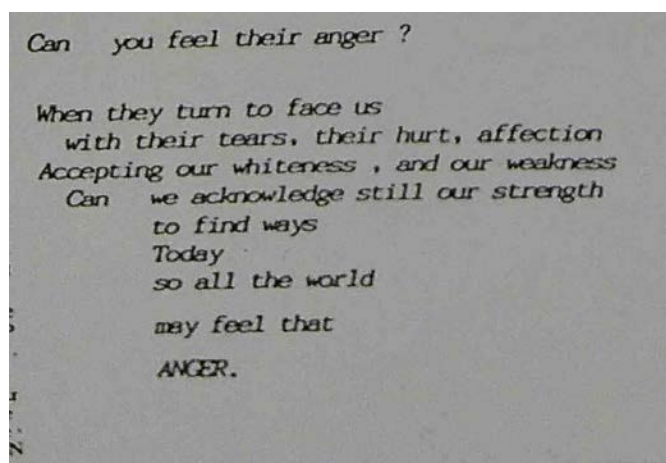


Image 5, “Feel their anger”, poem excerpt, no named author, Greenham Common women’s peace camp 1 March 1986 (WWFNIP newsletter 1986, issue 4: back cover)

## Conclusion

In sum, my initial reading of WWFNIP’s newsletters indicates that an analysis of race and colonialism was critical to its understanding of the global nuclear order. Moreover, this was reflected in the effort to represent both the British-based members and the Pacific islander and indigenous women with whom they worked in ways that challenged and subverted racialised and geopolitical hierarchies between these two groups. This was contrary to my initial expectation, given the widespread critiques of the ways race and colonialism are erased from second wave western feminist discourses and practices.

I do not mean to sound complacent, however. I need now to do a significantly more sustained and detailed analysis in order to draw out the inner workings of these discursive constructions – and to think through their undoubted contradictions and discrepancies. For example, I wonder if there is a degree of romanticism – and even primitivism – in the association of indigenous women with closeness to nature and to “Mother Earth” in the newsletters. I also want to pay closer attention to those moments when the effort to pinpoint the specificities of White western women’s privileged position in relation to Pacific islander and indigenous women is undermined by constructions of unity or “sisterhood”. On this point, I note the language of kinship and the beatific imagery of interpersonal connection in the poem “To All My Sisters” by de Ishtar: “I can feel the women, you/reaching through me. /Myself a channel/I see their hands, your hands .... Extending, extend-

ing/outward/to touch each other/Extending into that which is my now, my presence” (WWNFIP newsletter 1987, issue 8: back cover). Here it is not only geopolitical distinctions, but the very boundaries between physical bodies that appear to be dissolving.

Having sounded these notes of caution, it remains a fact that the WWNFIP did explicitly engage with and seek to contest the contemporaneous racialised and colonial hierarchies shaping the global nuclear order. This case study thus has the potential to add significant complexity to dominant understandings of Cold War-era western feminist anti-nuclear activism, and perhaps of second-wave feminism more generally. I hope that further investigation will also point to some interesting lessons – in terms of both potentialities and pitfalls - for contemporary debates about decolonising transnational feminist solidarity. In such further work, a fuller theoretical and methodological engagement with the literature on feminist anti-nuclear activism in the global south, with postcolonial critiques of the global nuclear order, and with the wide-ranging literature on nuclear colonialism, particularly in the Pacific region, will surely be crucial.

## References

- Amos, Valerie, and Parmar, Pratibha (1984) “Challenging Imperial Feminism”. *Feminist Review*(17): 3-19.
- Bartlett, Alison (2016) “Sites of feminist activism: Remembering Pine Gap”. *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies* 30(3): 307-315.
- Bartlett, Alison (2013) “Feminist protest in the desert: researching the 1983 Pine Gap women's peace camp”. *Gender Place and Culture* 20(7): 914-926.
- Basu, Amrita, and Basu, Rekha. 1999. “Of Men, Women and Bombs: Engendering India's Nuclear Explosions”. *Dissent* 46 (1). (Accessed 6 March 2010)
- Biswas, Shampa (2014) *Nuclear Desire: Power and the Postcolonial Nuclear Order*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Blackwell, Joyce (2004) *No Peace Without Freedom : Race and the Women's International League for Peace and Freedom, 1915-1975*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Boyd, Julia A. (2016) “Black rainbow, blood-earth: Speaking the nuclearized Pacific in Albert Wendt’s Black Rainbow”. *Journal of Postcolonial Writing* 52(6): 672-686.
- Brown, Wilmette (1984) *Black Women and the Peace Movement*. London: Falling Wall Press.
- Chowdhry, Geeta (No date) “Contesting Security? Postcoloniality, Nationalism and Nuclear Modernity in India”. Available at: [http://ir.lib.nsysu.edu.tw:8080/bitstream/987654321/39869/1/geeta\\_Paper.pdf](http://ir.lib.nsysu.edu.tw:8080/bitstream/987654321/39869/1/geeta_Paper.pdf) (accessed November 12 2010).

Churchill, Ward, and LaDuke, Winona (1992) "Native North America: The Political Economy or Radioactive Colonization". In: Annette Jaimes (ed.) *The State of Native America: Genocide, Colonization and Resistance*. Boston: South End Press, 241–66.

Confortini, Catia (2012) *Intelligent Compassion: The Women's International League for Peace and Freedom and Feminist Peace*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Cooke, Miriam (2002) "Saving Brown Women" (Gender and September 11: A Roundtable). *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28(1): 468-470.

Crenshaw, Kimberle (1989) "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum* 1989(1): 139-167.

Das, Runa (2007) "Broadening the Security Paradigm: Indian Women, Anti-Nuclear Activism, and Visions of a Sustainable Future". *Women's Studies International Forum* 30(1): 1-15.

Das, Runa (2017) "A Post-colonial Analysis of India–United States Nuclear Security: Orientalism, Discourse, and Identity in International Relations". *Journal of Asian and African Studies* 52(6): 741-759.

de Ishtar, Zohl (ed.) (1998) *Pacific women speak out: For independence and denuclearisation*: Raven Press.

de Ishtar, Zohl (2003) *Daughters of the Pacific*: Spinifex Press.

Endres, Danielle (2009) "The Rhetoric of Nuclear Colonialism: Rhetorical Exclusion of American Indian Arguments in the Yucca Mountain Nuclear Waste Siting Decision". *Communication and Critical/Cultural Studies* 6(1): 39-60.

Eschle, Catherine (2013) "Gender and the Subject of (Anti)Nuclear Politics: Revisiting Women's Campaigning against the Bomb". *International Studies Quarterly* 57(4): 713–724.

Eschle, Catherine (2017) "Beyond Greenham Woman? Gender identities and anti-nuclear activism in peace camps". *International Feminist Journal of Politics* 19(4): 471-490.

Eschle, Catherine (forthcoming) "Feminism and Peace Movements: Engendering Anti-Nuclear Activism". In: Väyrynen T, Féron É, Medie P, Parashar S and Confortini C (eds) *Routledge Handbook of Feminist Peace Research*. London and New York: Routledge.

Feigenbaum, Anna (2010) "'Now I'm a Happy Dyke!': Creating Collective Identity and Queer Community in Greenham Women's Songs". *Journal of Popular Music Studies* 22(4): 367-388.

Feigenbaum, Anna (2013) "Written in the Mud". *Feminist Media Studies* 13(1): 1-13.

Feigenbaum, Anna (2015) "From Cyborg Feminism to Drone Feminism: Remembering women's anti-nuclear activisms". *Feminist Theory* 16(3): 265-288.

Hill Collins, Patricia , and Bilge, Sirma (2016) *Intersectionality*. Cambridge: Polity Press.

hooks, bell (1987) *Ain't I a Woman? Black women and feminism*. London: Pluto Press.

Intondi, Vincent (2018) "The Dream of Bandung and the UN Treaty on the Prohibition of Nuclear Weapons". *Critical Studies on Security*: 1-4.

Intondi, Vincent J. (2015) *African Americans Against the Bomb: Nuclear Weapons, Colonialism, and the Black Freedom Movement*. Redwood City, CA: Stanford University Press.

Jacobs, Robert (2013) "Nuclear conquistadors: Military colonialism in nuclear test site selection during the cold war". *Asian Journal of Peacebuilding* 1(2): 157-177.

Jaggar, Alison M. (2005) "'Saving Amina': Global Justice for Women and Intercultural Dialogue". *Ethics & International Affairs* 19(3): 55-75.

Keown, Michelle (2018) "Waves of destruction: Nuclear imperialism and anti-nuclear protest in the indigenous literatures of the Pacific". *Journal of Postcolonial Writing* 54(5): 585-600.

Koo, Kabwoo (2017) "For a Rogue State to Have its Say : International Politics of North Korean Nuclear Discourse /북한 핵 담론의 국제정치". *Journal of Korean Social Trends and Perspectives*(2): 83-121.

Krasniewicz, Louise (1992) *Nuclear Summer: The Clash of Communities at the Seneca Women's Peace Encampment*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Lugones, María (2007) "Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System". *Hypatia* 22(1): 186-209.

Maclellan, Nic (2005) "The Nuclear Age in the Pacific Islands". *Contemporary Pacific* 17(2): 363-372.

Managhan, Tina (2007) "Shifting the Gaze from Hysterical Mothers to 'Deadly Dads': Spectacle and the Anti-Nuclear Movement". *Review of International Studies* 33(4): 637-654.

Maurer, Anaïs (2018) "Nukes and Nudes: Counter-Hegemonic Identities in the Nuclearized Pacific". *French Studies* 72(3): 394-411.

McLaren, Margaret A. (ed.) (2017) *Decolonizing Feminism: Transnational Feminism and Globalization*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Mohanty, Chandra Talpade (1988) "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". *Feminist Review* 30(1): 61-88.

Mohanty, Chandra Talpade (2003) *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, NC: Duke University Press.

NFIP movement conference (1983) "People's Charter for a Nuclear Free and Independent Pacific". *Impono Projects*. Available at: <http://imipono.org/2012/09/20/peoples-charter-for-a-nuclear-free-and-independent-pacific/> (accessed 30 August 2019).

Parkin, Frank (1968) *Middle Class Radicalism: The Social Bases of the Campaign for Nuclear Disarmament*. Manchester: Manchester University Press.

Roseneil, Sasha (1995) *Disarming Patriarchy: Feminism and Political Action at Greenham*. Milton Keynes: Open University Press.

Roseneil, Sasha (2000) *Common Women, Uncommon Practices: The Queer Feminisms of Greenham*. London: Cassell.

Runyan, Anne Sisson (2018) "Disposable waste, lands and bodies under Canada's gendered nuclear colonialism". *International Feminist Journal of Politics* 20(1): 24-38.

Salem, Sara (2018) "On Transnational Feminist Solidarity: The Case of Angela Davis in Egypt". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 43(2): 245-267.

Smith, Roy (1997) *The Nuclear Free and Independent Pacific Movement: After Mururoa*: IB Tauris.

Sylvester, Christine (1987) "Some Dangers in Merging Feminist and Peace Projects". *Alternatives* 12(4): 493-509.

Teaiwa, Teresia K. (1994) "Bikinis and Other S/pacific N/oceans". *The Contemporary Pacific* 6(1): 87-109.

Wernitzing, Dagmar (2018) "Built, voted against, and abandoned: 40 years after – Zwentendorf and women's activism in Austria", International Conference on "Disarming Women", University Ca' Foscari, Venice, 22-23 November.

Young, Alison (1990) *Femininity in Dissent*. London: Routledge.

---

# Distruzione planetaria, ecofemmi- niste e politiche di trasformazione nei primi anni '80

---

di

*Benedikte Zitouni\**

**Abstract:** This paper aims to bring back a piece of history. It tells the story of thousands of women who gathered in peace camps and parades in the early 1980s in order to stake a feminist claim against nuclear warfare and the capitalist economics of destruction. It takes a close look at the first ecofeminist gathering in Amherst (1979) and the ensuing Three Mile Island Parades ('80), Pentagon Actions in Washington DC ('80 & '81) and San Francisco ('81). It also examines women's peace camps, in particular those of Greenham Common near Newbury, England ('81-'87), of Puget Sound, Washington and of Seneca, New York (1983). Rather than arguing the importance of these protests, the paper describes them. The paper draws on the protestors' testimonies using their own published writings and archival data to show how ecofeminism is above all an innovative, transformative and life-affirming way of doing politics. The paper emphasizes emotions, not only of anger and fear but also of joy, and shows how these emotions fueled the protests. It revives the enthusiasm of crowds and small groups resisting together while paying attention to the clever organizing that allowed these women to gather in the first place. In sum, the paper excavates and details the story of the ecofeminist camps and parades so that we may learn from them for political action today.

Racconterò una storia di rabbia, paura e gioia. Rabbia che oggi, se ci guardiamo indietro, sentiamo stranamente assente (stranamente perché il nostro presente non è molto migliore di quello degli anni Ottanta). Paura che, quando compare, assomiglia al senso di colpa che proviamo quando affrontiamo le questioni ecologiche: la colpa come la paura sono paralizzanti, ma la paura è stata affrontata e superata (e noi possiamo impararlo). Gioia che, se e quando si verifica oggi, gioia collettiva,

---

\* Questo saggio è dedicato a Ynestra King e Gwyn Kirk che hanno spiegato in modo tanto persuasivo l'importanza delle proteste ecofemministe.

Benedikte Zitouni è docente di Sociologia all'Università Saint-Louis di Bruxelles e membro del CES – Centro per gli studi sociologici e del GECO – Gruppo di studi costruttivisti. Si interessa di azione collettiva e ha pubblicato articoli sulle connessioni tra conoscenza, narrativa ed emancipazione. Ha anche scritto storie basate sul lavoro d'archivio sull'ingegno umano e i cambiamenti sociali sul lavoro. Si vedano, tra i suoi articoli, quelli sulle esperienze ecologiche urbane negli anni Novanta a Los Angeles (2004) e le lotte dei prigionieri in Francia durante gli anni Settanta (2007) e il suo libro sui dipendenti pubblici belgi che costruirono la Città del XIX secolo (2010). Attualmente sta studiando i movimenti ambientalisti recenti in Belgio e nei paesi limitrofi. Può essere contattata all'indirizzo [benedikte.zitouni@usaintlouis.be](mailto:benedikte.zitouni@usaintlouis.be).

delle masse, dei piccoli gruppi che resistono e fanno politica insieme, è grandemente sottovalutata (dobbiamo riconsiderare la gioia). Ecco perché voglio raccontarne la storia, non per aggiungere del sentimentalismo, ne abbiamo già in abbondanza, ma per aggiungere genealogie ai movimenti ecologici e a quelli delle persone comuni, genealogie a cui possiamo attingere in molti di più.

### **Affermare la vita in tempi oscuri (un fatto più che una teoria)<sup>1</sup>**

[W]e are not weak, we are not meek, we are very, very angry people, angry on our own behalf and on behalf of the entire planet Earth.

(GTU St 13-15a)

Our success should be measured by whether or not we are stronger when the action is over.

(GTU, St 16-15a)

L'inizio degli anni '80 fu un periodo di crisi. Una crisi che colpì l'Occidente, con alti tassi di disoccupazione e debiti nazionali alle stelle. I disastri ecologici erano all'ordine del giorno: piogge acide, deforestazioni, buco dell'ozono, estinzione di specie animali, rifiuti industriali e disastri petroliferi divennero parte dello scenario globale, e tutto ciò in tempi non poi così lontani. Inoltre, come se i Rapporti del Club di Roma negli anni della crisi petrolifera non fossero bastati a far arrivare il messaggio che la crescita dei consumi e le politiche keynesiane non erano la chiave per la salvezza dell'umanità, giunsero i primi segnali delle terribili carestie in Africa. In breve tempo le immagini di etiopi affamati e di centinaia di migliaia di morti erano ovunque, terribili al di là di ogni descrizione. I problemi erano di natura strutturale, erano in molti a saperlo. C'era una crescente consapevolezza del fatto che fosse l'intero sistema a essere fondato su presupposti, sia ecologici sia etici, completamente errati.

L'inizio degli anni '80 fu un periodo spaventoso. Una nuova generazione di armi nucleari – i missili NATO Cruise and Pershing II – furono schierati in tutta Europa (Blackwood 1984, p.101, 114-117; Cook & Kirk 1983; Coll 1985, pp. 13-15). In Gran Bretagna e negli Usa una leadership autoritaria e belligerante fu proclamata dal primo ministro inglese Margaret Thatcher, eletta nel 1979, e dal Presidente degli Stati Uniti eletto nel 1981, Ronald Reagan. Un attacco nucleare non era più visto come una remota possibilità ma un possibile punto nelle agende di governo. Nel Regno Unito, ad esempio, si dispensavano consigli su come comportarsi, e nel 1980 la campagna *Protect and Survive* istruiva le famiglie dapprima attraverso vo-

<sup>1</sup> Il presente saggio si basa su ricerche effettuate nei seguenti archivi: GA - Glamorgan Archives & Women's Archives of Wales in Cardiff and GTU – Graduate Theological Union archives at Berkeley. Vorrei ringraziare il Fondo per la Ricerca Scientifica in Belgio (FNRS) e il Belgian American Educational Foundation (BAEF) per il sostegno finanziario. Vorrei inoltre ringraziare Vinciane Despret, Isabelle Stengers e Lionel Devlieger per i loro incoraggiamenti e per le preziose osservazioni, così come Leley Wood per l'editing. Infine, ma non meno importante, vorrei dedicare questo scritto a Ynestra King e Gwyn Kirk che hanno così saggiamente dimostrato perché la protesta ecofemminista è importante.

lantini, poi anche tramite radio e televisione, su come organizzarsi in caso di attacco nucleare: come imbiancare le finestre, come scardinare le porte e come ritirarsi nei rifugi con scorte di cibo in scatola, molta acqua e una radio transistor prima di riemergere in una sorta di deserto post-nucleare (Cook & Kirk 1983, p. 21; Rose-neil 2000, pp. 40-41).

Un'attivista ricorda quando fu la prima volta che percepì la minaccia nucleare: "Invece che a farci dormire sereni nei nostri letti, tranquilli che la nostra sicurezza fosse una priorità per il governo, la campagna *Protect and Survive* è servita a farci rendere conto di quanto il governo valutasse seriamente la possibilità di una guerra nucleare". (Roseneil 2000, p. 41). Allora era questo lo stato d'animo: "I sondaggi mostrano che gli americani credono che una guerra nucleare si verificherà nel corso delle loro vite. [...] Molti di noi credono che il mondo non arriverà al XXI secolo a meno che non si prenda in considerazione una drastica inversione di tendenza". (White & Van Soest 1984, p. i). Oggi come allora non era un mistero quanto preoccupante fosse la natura della retorica politica di quegli anni, come "l'annuncio di Reagan che crede che la fine del mondo arriverà nella sua generazione" o il suo utilizzo di frasi prese dal film *Star Wars* (Blackwood 1984, p. 41; Kramer 1999).

L'inizio degli anni '80 fu un periodo apocalittico. La cultura popolare era ossessionata dall'idea del conflitto nucleare. Programmi come *Threads* o *The War Game*, docudrammi BBC sulla guerra nucleare e le sue orribili conseguenze erano a stento percepiti come fantascienza. Nelle scuole e in luoghi di ritrovo le persone guardavano video come *If You Love this Planet*, di Helen Caldicott, sull'impatto dell'attacco nucleare subito dai sopravvissuti di Hiroshima e Nagasaki (Cook & Kirk 1983; Giosseffi 1988; Koen & Swaim 1980; Roseneil 2000; White & Van Soest 1984). Altre icone apocalittiche dell'epoca erano film come *Mad Max* e *The Day After* – con storie di attacchi nucleari e situazioni post-apocalittiche – e canzoni di protesta inerenti alla Guerra Fredda o alla guerra nucleare, come *99 Luftballons* di Nena, *Enola Gay* di Orchestral Manoeuvre in the Dark e *Russians*, di Sting – solo per menzionarne alcune che possano anche oggi rievocare la sensazione di paura di allora. Erano tempi bui. La fine del mondo sembrava vicina.

Tra paure e minacce nacque l'ecofemminismo. Per contrastare la minaccia della fine del mondo e iniziare a lavorare a un cambiamento della società, un vero e proprio cambio di mentalità e di stili di vita. Tutto iniziò ad Amherst, Massachusetts, dove una dozzina di donne che si autodefinirono *Women and Life on Earth* organizzarono un incontro al quale presero parte seicento donne: "Ecofeminism in the Eighties" (Caldecott & Leland 1983, p. 6). Il meltdown nucleare di Three Mile Island (Pennsylvania), precursore degli incidenti di Chernobyl e di Fukushima, servì da movente ma l'ambito era più ampio: si parlò di militarismo, test nucleari, scarico di prodotti chimici, rifiuti tossici, cibo industriale, agricoltura intensiva, assistenza sanitaria per pochi e condizione delle donne. A differenza di molti altri movimenti dell'epoca, quello promosso da *Women and Life on Earth* ricorreva a insoliti strumenti per il cambiamento, tra cui – oltre a fare pressione e a informare – figuravano progetti artistici collettivi, riformulazione collettiva dei valori condivisi e forme di espressione di esperienze femminili oltre a racconti mitici, riti femminili e spiritualità legata alla terra (Caldecott & Leland, 1983; GTU Sp 1-1a e 1b).



Alcuni di questi strumenti furono utilizzati durante quell'incontro di tre giorni, e con successo. Una partecipante riferisce: “[Il progetto artistico] era essenziale, una cosa diversa rispetto alla ottusità ultra-logocentrica dei soliti raduni politici; una conferma della integrità e della tenerezza che le donne stanno cercando di apportare a tutto il lavoro che facciamo” (GTU Sp 1-1a).

In effetti le ecofemministe non si limitavano a mettere in connessione l'oppressione di donne e natura, indicando le radici comuni nelle logiche del capitalismo e della scienza moderna – ancora oggi una premessa potente (Thompson, 2006) – ma ricorrevano anche a modi più gioiosi e innovativi di fare politica. Lo definirono uno “stile” politico (Roseneil 1995, p. 101, vedi anche Blackwood 1984, Dejanikus & Dawson 1981, Laware 2004, Liddington 1989) tendente, molte concordavano, alla “affermazione della vita” (Cataldo e co 1987, p. 53, Kirk 1989, p. 121, vedi anche King 1989, UTA FF 1). I contenuti e gli effetti di questo “stile” è quanto mi propongo di approfondire in questa sede. Che tipo di politica hanno inventato le ecofemministe? Quanto erano diverse le vie politiche da esse tracciate rispetto a quelle degli altri movimenti? Cosa possiamo imparare da loro, in pratica, che possa aiutarci oggi nella sfida contro la minaccia di distruzione globale? In sintesi, come fare tesoro della loro eredità?

In realtà, l'attenzione allo “stile” e le domande sulla eredità pratica già suggeriscono la premessa da cui si intende partire. Sto seguendo l'approccio delle due ecofemministe Ynestra King e Gwyn Kirk, per le quali l'ecofemminismo era principalmente un mezzo di azione, un modo di fare politica; detto altrimenti, l'ecofemminismo doveva evitare di diventare una “idea piacevolmente astratta” (Kirk 1989, 274, Cook & Kirk 1983, King 1983, King 1989). King e Kirk ammiravano le proteste ecofemministe dei primi anni Ottanta e vi presero parte. Cercarono di mantenere l'ecofemminismo su un piano pratico anche quando esso sembrava diventare sempre più un esperimento accademico e teorico, soprattutto dopo *Ecofeminist Perspectives* – una influente conferenza organizzata dalla University of Southern California a Los Angeles nel 1987 (Diamond & Orenstein 1990; Plant 1989). Ad esempio, alla fine degli anni Ottanta, King e Kirk tentarono di fondare il WomanEarth Institute con altre ecofemministe, come Charlene Spretnak e Starhawk (GTU St 3-13a, 13-15b, 13-21, 14-14). L'istituto avrebbe dovuto funzionare come sportello per le donne che volevano contrastare la natura distruttiva del capitalismo patriarcale attraverso progetti sociali ed ecologici a sostegno di comunità autosufficienti. Tali progetti includevano la permacultura, l'uso di lotti di terreno inutilizzati, la pulizia di discariche tossiche ecc. Nonostante le reazioni entusiaste, il progetto di fatto non decollò mai, con grande rammarico delle sue fondatrici.

Penso che la storia abbia dimostrato che King e Kirk avevano ragione a temere che l'ecofemminismo si trasformasse in una “idea piacevolmente astratta”. Oggi i testi sull'ecofemminismo ci restituiscono digressioni morali, rivendicazioni etiche e argomentazioni autoreferenziali, ma pochissimi strumenti per impegnarci realmente nelle nostre vite e iniziare a cambiare le cose. Una delle eccezioni resta Vandana Shiva, i cui libri non hanno perso il legame con le lotte ecologiche guidate dalle donne di tutto il mondo. Ma si tratta di un caso piuttosto isolato. Un'altra eccezione, di tipo diverso, sono le autrici di lavori anticipatori della letteratura eco-

femminista: *Woman and Nature* di Susan Griffin (1978), *Gyn/ecology* di Mary Daly (1979) e *Death of Nature* di Carolyn Merchant (1980) sono libri che hanno ispirato le donne all'azione. Furono tutti pubblicati al tempo di Amherst e ormai sono considerati dei classici dell'ecofemminismo, e non contengono dichiarazioni di principio o argomentazioni teoriche, bensì storie e Storia. Offrono indagini empiriche sulla memoria e sulla creazione del mito moderno, sono *parte* della politica trasformativa perché permettono alle donne di disegnare insolite genealogie pratiche e alleanze sovversive, in nome della sorellanza.

In altre parole, gli scritti delle attiviste, tra cui King e Kirk, e più in generale la ricerca in archivio, mi hanno portato a credere che l'ecofemminismo, forse a differenza di altre idee sovversive, non si presta bene a schemi programmatici e considerazioni teoriche meramente prescrittivi, spesso indeboliti da documenti etici non empirici. L'ecofemminismo, se vogliamo praticarlo, ha bisogno di descrizione e narrazione. Per offrire maggiori dettagli, mi soffermerò nella descrizione di momenti chiave dell'azione ecofemminista, ne racconterò la storia e parlerò di quello che le donne chiamarono allora lo "stile di vita *per la vita*". Nello specifico farò riferimento alle *Three Mile Island Parades* (1980), alle *Pentagon Action* a Washington (1980 e 1981) e San Francisco (1981) e ai Peace's Camps di Greenham Common (1981-87), Puget Sound, (vicino Kent, Washington, 1983) e Seneca (vicino Romulus, New York, 1983). Sebbene poche manifestanti sentissero allora il bisogno di chiamarsi ecofemministe, tutte rivendicavano il ruolo cruciale delle donne e di modi alternativi di fare politica per affrontare l'eventualità della distruzione dell'umanità e del pianeta. Scrivevano lettere, viaggiavano da una protesta all'altra commentando con orgoglio queste proteste come parte di un nuovo movimento (Cataldo & co 1987, Coll. 1985, Linton 1989, UTA FF 2, White & Van Soest 1984). Alcune di loro definirono il movimento come "ecofemminista" (Caldcott & Leland 1983; GTU St 13-13b; King 1983), altre no, ma tutte sentivano di essere parte di un nuovo inizio.

Riassumendo: esaminare le proteste ecofemministe dei primi anni Ottanta significa tuffarsi nel periodo precedente all'ecofemminismo, prima che si trasformasse in un corpo accademico e teorico, cioè prima che *Ecofeminist Perspectives* stabilisse definitivamente l'ecofemminismo. In un certo senso, si potrebbe dire che questo saggio vuole riportare alla luce le radici dell'ecofemminismo quando esso rappresentava un'azione politica, ma sarebbe troppo facile. L'enfasi sta piuttosto nel potere di celebrazione della vita. Scegliere un tale focus empirico e storico significa calare in tempi bui, quando il clima da fine del mondo scatenava molta paura e molta rabbia, sentimenti senza i quali molte di queste donne non si sarebbero decise all'azione; riporterò i resoconti delle donne che rivendicavano, ieri come oggi, il significato della celebrazione della vita di fronte a tanta oscurità, il che contribuisce a spiegare perché quelle azioni erano così speciali. Perché, non dimentichiamo questo punto cruciale, è l'oscurità di quei tempi ad aver innescato la politica ecofemminista del *life-affirming*.

### **Mettere in scena e drammatizzare (non una frivolezza ma una necessità)**

Dobbiamo supplicare, arringare, protestare, chiedere - ogni genere di cose! [...] fare (oh, orrori! oh, imbarazzo!) un trambusto, ancora chiasso, più forte; poi un altro problema ancora più grande.

(Carter 1983, p. 155)

Il modo in cui l'abbiamo fatto ha parlato alla parola "Futuro".

(Paley 1998 [1983], p. 155)

Al primo raduno di Amherst si discusse di azioni e strategie future. Si parlava molto di "proteste creative" (GTU Sp 1-1a, Gyorgy 2007), termine che faceva vagamente riferimento alle insolite tattiche messe in atto dai dimostranti anti-nucleari, come i *Vermont Spinsters*, che avevano intessuto una rete di vita fuori dai cancelli dello Yankee Nuclear Plant; o le donne del *Women Strike for Peace* che negli anni Sessanta avevano inviato al Senato i denti dei loro bambini e circondato il Pentagono cantando il loro disgusto per le conseguenze radioattive degli esperimenti nucleari (Caldecott & Leland 1983, Liddington 1989). Fu chiaro fin dall'inizio che le azioni e le strategie avrebbero dovuto includere una grande dose di ostinazione, tenacia, fiducia nel proprio sentimento di paura e nelle proprie emozioni per portare alla luce le questioni politiche. Il tutto era già stato argomentato in modo convincente dalle oratrici del *Women Strike for Peace*, ma anche dalle donne protagoniste delle proteste a *Love Canal* (Gibbs 1982 ; GTU Sp 1-1a; Swerdlow 1993).

Essere tenaci, rigorose e irragionevoli significava tradurre in realtà quei discorsi: parole come "rapporto costo-beneficio" o "rischio accettabile" dovevano essere sostituite da reali descrizioni di deformità, malformazioni e malattie (Caldecott e Leland 1983, vedi anche Cook e Kirk 1983, UTA FF 1, Mies e Shiva 1993). Significava anche che il disprezzo degli esperti non avrebbe dovuto dissuadere nessuna donna dall'apprendere la sua scienza e, allo stesso tempo, dal fidarsi della sua intuizione quando sentiva che qualcosa stava accadendo. Le madri di *Love Canal* avevano insegnato tanto alle ecofemministe (Paley 1998 [1984], vedi anche Hamilton 1990). Significava infine opporsi agli scambi commerciali. Tutte le cause erano collegate.

Una delle cose più incoraggianti del raduno era il presupposto che tutto questo fosse, ovviamente, una enorme trasformazione. Nessuno era particolarmente interessato a lavorare per un mondo libero da reattori nucleari ma pieno di uomini violenti; o privo di brutalità maschile a scapito del popolo del terzo mondo; o privo di razzismo, ma pieno della stessa vecchia povertà e opportunità non condivisa (GTU Sp 1-1a).

In altre parole, ad Amherst, la versione "governativa" della realtà venne neutralizzata da una versione più tangibile e interconnessa. Questo fu ben espresso dalle organizzatrici:

Siamo qui per dire la parola ECOLOGIA e annunciare che per noi femministe è un termine politico - che è contro l'economia dei distruttori e contro la patologia dell'odio razzista. È un modo di essere, che comprende connessioni tra tutti gli esseri viventi e infatti noi donne siamo il fatto e la carne della connessione (Caldecott & Leland 1983, 6).

Era questa versione alternativa della realtà, questo modo di essere corporeo ed ecologico a nutrire il potere creativo delle proteste. L'idea era "esprimere la [nostra] verità al potere", un principio quacchero che intendeva dire che le proteste dovevano rappresentare le pratiche ecofemministe (Paley, 1998 [1984], p. 159; Starhawk 1982, p. 169). E così fu. Le parate del primo anniversario del Three Mile Island, giusto poche settimane dopo il primo Peace's Camp di Amherst e dopo la *Pentagon Action* del novembre 1980, entrambe programmate ad Amherst, ripresero questa natura interconnessa e celebrativa.

Il *Three Mile Island Memorial Parade* di San Francisco - l'unico di cui ho trovato traccia - fu uno spettacolo teatrale in strada a cui parteciparono 5.000 persone (Starhawk 1982, pp. 169-72). La prima parte riguardò i sopravvissuti di Hiroshima, le proteste dei nativi americani contro le estrazioni di uranio e le donne in lutto; tutte cantavano e piangevano, seguite da esperte di nucleare, una torre di raffreddamento divoratrice di vita (delle bambole furono gettate all'interno) e un carro rappresentante la peste medievale che annunciava la morte del futuro. Al contrario, il secondo atto fu in chiave positiva, introdotto da uno striscione arcobaleno con disegni di paesaggi e legami con la natura, il tutto seguito da gruppi di persone che rappresentavano acqua, aria, fuoco e terra, usando pupazzi e disegni, draghi e dee. Alla fine della sfilata, la torre di raffreddamento fu distrutta, mentre alcune donne calpestavano i resti, altre cantavano per l'inizio di una nuova era.

Non vennero pronunciati discorsi, venne solo distribuito un opuscolo con dati sulle politiche a favore del nucleare. Nei ricordi di una delle organizzatrici: "La parata è stata progettata per parlare la lingua delle cose - per trasmettere il messaggio in modi sensuali, creativi e divertenti" (Starhawk 1982, p. 170). Un approccio simile fu utilizzato a novembre, quando le attiviste della *Pentagon Action* evitarono volutamente i discorsi e si limitarono a declamare una dichiarazione elaborata collettivamente. Le frasi utilizzate erano drammatiche. Le donne esprimevano la disperazione provata a causa delle politiche di guerra nordamericane, intimando al governo: "Siamo venute per lamentarci, arrabbiarci e sfidare il Pentagono!" Gridavano la loro angoscia, ma anche i loro desideri di un mondo migliore. Non vennero pronunciate molte parole, piuttosto furono "duemila donne in un teatro di dolore, rabbia e sfida" (Paley 1998, p. 127).

Per prima cosa attraversarono silenziosamente il cimitero militare; poi, di fronte al Pentagono, eressero un secondo cimitero per le altre vittime dell'oppressione. Tutte le partecipanti potevano mettere una pietra. Una delle partecipanti ricorda:

La lapide più commovente la portò una casalinga californiana che non aveva mai intrapreso un'azione politica nella sua vita. Viaggiò da sola, dalla California, con la sua lapide sulla quale aveva scritto: "*Per le tre donne vietnamite che mio figlio ha ucciso*". (King 1989, p. 288)

Furono poi organizzate quattro processioni, ognuna guidata da un pupazzo gigante con il corrispondente punteggio: un fantoccio nero per il lutto, con donne che piangevano lamentandosi; un fantoccio rosso per la rabbia, con le donne che urlavano e picchiavano tamburi; uno d'oro per il potere, con donne che sventolavano

sciarpe circondando l'edificio; e un ultimo per la sfida, con donne che cantavano, tessendo sulle porte chiuse del Pentagono.

La *Pentagon Action* ebbe delle ripercussioni. Riviste femministe di sinistra discussero le nuove politiche adottate. (Dejanikus & Dawson 1981, Linton & Whitman 1982). Le manifestanti hanno poi raccontato con trasporto quella esperienza – anche di prigionia (139 donne furono arrestate): “Alcuni fra i momenti più commoventi si sono verificati quando abbiamo dato nuovo impeto al nostro gruppo cantando canzoni di *wimmin*<sup>2</sup>, amore e protesta” (Dejanikus & Dawson 1982, p. 29). Presto lo *Unity Statement* fu tradotto in spagnolo, francese, tedesco, italiano e olandese, attirando l'attenzione di molte europee per i successivi incontri (King 1989, p. 287; Gyorgy, 2007). L'anno seguente la *Pentagon Action* raddoppiò i suoi numeri – da 2.000 a 4.000 partecipanti – con una enorme eco sulla costa occidentale dove lo stesso giorno, a San Francisco, trecento donne tessevano una ragnatela e posavano lapidi sulla facciata di un esclusivo club per soli uomini, coinvolto anch'esso nel processo decisionale militare (GTU St 16-15b, Starhawk 1982). Anche lì, l'atmosfera era rinvigorita, come ricorda una manifestante: “I canti e il ritmo dei tamburi hanno creato l'ambiente adatto alla tessitura” GTU St 16 – 15b).



West Pentagon Action 1981. Ritaglio da “It’s About Times” – giornale dell’Abalone Alliance, Dicembre 1981-Gennaio 1982, p. 14. Fonte: Graduate Theological Union Archives, Berkeley. Starhawk collection. Box 16 “Political Activism”, folder file 15 “Diablo Canyon Nuclear Power Plant Protests 1981 (and other)”.

<sup>2</sup>Spelling alternativo della parola “women” [...] elimina l’aspetto maschile all’interno della parola stessa, il singolare è “womon”. Fonte: <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=wimmin>

Cos'era questa eredità? Cosa c'era di così affascinante? Queste proteste mostravano il potere dell'effettiva attuazione. Mostravano che la politica può manifestarsi anche attraverso le performances e i giochi. Per tutte loro effettivamente, l'iconografia aveva lo scopo di riportare le donne alla vita. Il dolore e la rabbia, ma anche l'euforia e l'ebbrezza, dovevano invadere il settore pubblico "minando così l'illusorio ordine delle cose" (King 1989). Tutte queste emozioni erano parte del forte vigore messo in atto di fronte a un luogo di morte. Le manifestanti elaborarono un dramma in cui potevano materialmente e collettivamente affermare il loro desiderio di vita e affrontare l'oscurità dell'epoca. Questo per dire che l'affermazione della vita non era solo un tema da trattare ma, per queste donne, era una necessità. Dovevano superare una disperazione incalzante. Come spiegò una donna subito dopo l'arresto: "È come vivere sull'orlo di un precipizio. Mi sento minacciata alle basi." (Dejanikus & Dawson, 1981, p. 3). La disperazione e la necessità di un'iconografia per la vita, così come il segnale che la rinascita richiede canto e rabbia, celebrazione e critica, forgiarono il terreno comune per le proteste ecofemministe dei primi anni Ottanta. "La paura è il punto di partenza" dissero le donne a Greenham (Cook & Kirk 1983, p. 11). "Affrontiamo le nostre paure" dichiararono altre a Seneca (Cataldo & Co., 1987, p. 65).

Ecco perché, quando infine i media descrissero l'ecofemminismo dipingendo bonariamente queste attiviste come allegre burattinaie e gentili amanti della dea, non avrebbero potuto sbagliarsi di più. Non avevano capito l'intento. "Siamo qui per la sopravvivenza, non per la bellezza delle cose!" (GTU St 3-13c), replicò un'attivista alla stampa. In altre parole, le ecofemministe usavano burattini e le dee come strumenti di promulgazione, per innescare un cambio di mentalità in un clima di civiltà ostile. Stavano incanalando le loro paure in azione, liberando la loro rabbia e, quindi, compiendo la propria rinascita.

In Inghilterra, a Greenham, non fu diverso. Il Peace's Camp nacque da un attacco di rabbia. La donna che divenne poi la promotrice della marcia era a casa, sistemando dei ritagli di giornale:

Quel giorno, dopo l'ennesimo "il ministro nega i risultati delle indagini" e "il ministro nega la perdita di materiale radioattivo" esplose letteralmente in me una bomba. Credo di aver iniziato a gridare. Mi diressi verso l'armadio sotto le scale e tirai fuori dei rotoli di vecchia carta da parati bianca, li srotolai lungo il pavimento della cucina e tirai fuori un pennarello nero. Scrisi qualcosa come "L'energia nucleare avvelena il nostro ambiente! Basta con la costruzione di armi nucleari!", e qualcosa come "Tutto questo non può andare avanti. Tutto questo deve essere fermato". Lo scrissi a lettere cubitali, come in un giornale cinese. E feci lo stesso con diversi altri rotoli (Ann Pettitt in Liddington 1989, p. 222).

Quindi appese gli striscioni nel negozio locale del suo villaggio gallese e, d'accordo con il proprietario del negozio, convocò un incontro. Era il punto di partenza.

Dal 1981 in poi, a Greenham Common, Seneca, Puget Sound e altrove, vennero preparati molti altri striscioni, costruiti pupazzi, vennero intessute reti, chiuse delle porte e tagliate delle recinzioni. Le donne simulavano le "morti" nucleari: si sdraiavano a terra sulle strade vicine e ostacolavano il traffico per diversi minuti; oppure, come progetti artistici collaborativi, trasformavano le barriere militari in memoriali per i vivi, collocando oggetti dei loro cari nelle maglie di ferro o co-

struendo paesaggi colorati sulle reti. O contenevano l'aggressività con gli specchi, riflettendo il loro umore scuro sulle pareti delle basi militari, o ancora organizzavano allegre sepolture di missili, sit-in nelle lavanderie a gettoni ecc... Le strategie di rinascita erano molteplici, ed erano efficaci.

Molte donne provarono finalmente gioia nella sconfitta del torpore, non sopportavano più la follia nucleare degli uomini (Cook & Kirk 1983, UTA FF 2). Furono rinvigorite dal potere della teatralità, come testimoniò una di loro che era stata al Pentagono e poi a Greenham:

Una donna si avvicinò, portando con sé un pupazzo: una enorme testa di donna con lunghi capelli rossi e abiti dipinti a mano con colori vivaci. "Questa è la dea", disse. "Giusto", disse un'altra donna, "andiamo a Newbury." Partimmo tutte, con la Dea al comando, luminosa, in contrasto con i rami carichi di neve e il cielo limpido. (Aneddoto di Lynne Jones a Liddington 1989, p. 236)

Questo significa che i pupazzi, le dee, gli specchi e tutti gli altri cosiddetti simboli infondevano entusiasmo all'azione. Le donne provarono gioia nell'uscire dalla sfera cerebrale di mere parole e argomentazioni, verso il campo più reale del dolore, della rabbia e della celebrazione: "È un mezzo di espressione senza parole, senza legami con le varie argomentazioni, fatti e numeri, senza i perché e i per come. Puoi semplicemente mostrare come ti senti" (Jayne Burton in Cook & Kirk 1983, p. 65). Per riassumere quanto detto sopra in poche parole, le proteste ecofemministe dei primi anni Ottanta erano speciali perché si metteva in atto il dramma nel quale le donne potevano reclamare il loro senso di gioia e di speranza per il futuro quando tutto, per loro, sembrava effettivamente perduto.

### **Aumentare i poteri femminili o come disfare le spirali nucleari della mente**

[I sogni] mi fanno sentire come se in qualche modo dovessi ascoltarli, semplicemente non so come farlo.

(Wendy in Cook & Kirk 1983, p. 21)

Tutte le [nostre] azioni riconoscono la validità dell'esperienza personale, i sentimenti e le idee. Coinvolgono l'inizio, dove siamo ora e la costruzione di tutto ciò che possiamo fare.

(Cook & Kirk 1983, p. 63)

Scorrendo i ricordi, un aspetto non può non attirare l'attenzione: gli incubi e i lampi nucleari. Molte donne coinvolte nelle lotte per l'affermazione della vita nei primi anni Ottanta avevano sofferto di flash diurni e sogni ricorrenti di annientamento totale. Si erano sentite paralizzate, ossessionate e comunque ridicolizzate quando esprimevano la loro preoccupazione per i compagni. Inoltre, alcune donne avevano casualmente iniziato ad avere flash e incubi in gravidanza, fatto che portò alla nascita del gruppo *Babies against the Bomb* (Cook & Kirk 1983, p. 44). Una

donna di Greenham dichiarò: “Sembra esagerato ma lo è al pari di questa immagine: una madre che piange da sola in una stanza perché all’improvviso è intensamente consapevole che potrebbe non essere in grado di proteggere il suo bambino da una morte orribile” (Liz Knight in Cook & Kirk 1983, p. 86). Questa immagine attinge da molte altre fonti, dallo *Zeitgeist*, ovviamente, ma anche dall’*housewife-blues* e dall’istinto materno. Questo significa che le motivazioni delle proteste ecofemministe posero anche e soprattutto l’attenzione sulle preoccupazioni femminili per la cura, la crescita e l’emancipazione.

Greenham Common nacque con spirito materno ed esigente. Verso la fine dell’estate del 1981 una trentina di donne che si facevano chiamare *Women for Life on Earth* (Caldecott & Leland 1983, pp. 6-7; Cook & Kirk 1983, 84; GA DWLE 8; Liddington 1989, p. 226; Spretnak 1991) – si unirono alla rete anglo-americana *Women and Life on Earth* (GA DWLE 5-2) – marciarono per nove giorni da Cardiff a Newbury con bambini, passeggini e una manciata di sostenitori maschili, per protestare contro la guerra nucleare. Presero spunto dall’altra marcia della pace, più partecipata, partita da Copenaghen e giunta a Parigi, nello stesso anno. Furono distribuiti volantini e pronunciati discorsi. Il loro grido di battaglia attirò l’attenzione locale: “Le donne si impegnano nella cura delle persone e sentono la responsabilità di offrire loro un futuro, non una landa desolata e una morte lenta!” (Roseneil 2000, 44-5; leggi anche GA DWLE 1-92) La stampa nazionale non diede risalto alla marcia, nemmeno al momento dell’arrivo. Alcune donne, ispirate dalle suffragette, decisero allora di incatenarsi al recinto della base militare e chiesero un’intervista al Segretario di Stato della Difesa, restando lì anche quando questi mandò a dire che non si sarebbe presentato.

Quella che doveva essere una marcia di breve durata divenne il primo campo di pace. Greenham Common ispirò altre donne in Europa e negli Stati Uniti, dove si formarono dozzine di campi (Cook & Kirk 1983, p. 33, Kirk 1989, p. 276). Il campo rimase in piedi fino alla firma del trattato sulle armi nucleari del 1987 e proseguì, anche se con meno partecipazione, fino allo smantellamento della base di Newbury nel 2000 (Cox 2000; Laware 2000). Naturalmente la sua longevità non può essere totalmente attribuita al WLOE. La protesta si era diffusa rapidamente, si erano affiancate molte altre donne, alcune delle quali avevano partecipato alla *Pentagon Action*, altre avevano fatto parte del movimento per la pace, e altre ancora, pur senza esperienza politica, semplicemente si erano decise all’azione spinte dallo spirito, materno e ribelle, del campo (Cook & Kirk 1983, Kirk 1989b, Liddington 1989, 219). Le partecipanti stesse affermarono che i loro diversi orizzonti si erano uniti grazie a “reazioni istintive” (Lesley Boulton in Cook e Kirk 1983, 84). Queste donne dividevano un presentimento: devastazione ecologica, ingiustizia sociale e guerra, solo per citarne alcune. Non avevano risposte pronte, ma sapevano due cose.





In marcia verso Greenham 1981. Fotografia. Fonte: Glamorgan Archives, Cardiff. Women for life on earth records, 1981-2002. Photographs of the march from Cardiff to Greenham Common, and of marchers at Greenham Common. DWLE/7/22. Copyright owner unknown.

In primo luogo, le donne di Greenham, Seneca, Puget e degli altri campi sapevano che il cambiamento avrebbe dovuto coinvolgere l'intero sistema e che poteva accadere solo incentivando attività di cura, educazione e rigenerazione. Come qualcuna spiegò: “[Prima di arrivare] ho avvertito questa mentalità che non era motivata dalla sacralità della vita ma dalla paura che alimentava la corsa agli armamenti.” (Sarah van Veen in Cook & Kirk 1983, p. 29) In secondo luogo, queste donne sentivano che era necessario promuovere altri modi di fare politica, coinvolgendo piccoli gruppi, stimolando iniziative locali, dando a tutte la possibilità di prendere la parola, tenendo conto delle esperienze delle donne. Questo è il motivo per cui nei campi si adottavano sistemi di decisione includenti, rotazione della leadership e “feeling checks”. Paure e speranze erano condivise, così come incubi e ossessioni. Uno di questi incubi, registrato nel diario di un campo, risulta interessante:

Ero su una jeep guidando in una zona desolata. Sembrava un deserto, ma sapevo che stava accadendo molto tempo dopo una guerra nucleare. Stavo andando da una zona a un'altra, più sicura. [...] C'erano dei problemi con la jeep, sembrava piuttosto improbabile che saremmo arrivati a destinazione [...] Un amico stava guidando e io stringevo fra le ginocchia un gigantesco pezzo di ghiaccio. All'interno del blocco c'era un pesce, l'ultimo pesce, che dovevo portare a Londra, l'ultimo posto dove c'era ancora dell'acqua pulita, dove il pesce poteva sopravvivere. [...] Il calore del motore stava iniziando a sciogliere il ghiaccio, e dovevo continuare a spostarlo, e cercare di orientarmi usando stelle inesistenti. Quando mi sono svegliata - ancora in viaggio - mi sentivo abbastanza calma. Noa. (Cook & Kirk 1983, p. 17).

Ci sono buone probabilità che Noa si sentisse tranquilla perché in realtà era al campo, si stava mobilitando per la questione nucleare. In sostanza i campi delle donne allentavano la tensione, combattevano la paura, contrastavano la minaccia della distruzione totale. Questa fu una delle grandi conquiste delle proteste ecofemministe dei primi anni Ottanta: le donne uscirono dalla paralisi della fine del mondo, smisero di correre contro il tempo e cominciarono a lavorare sul cambiamento a lungo termine.

Come hanno fatto? Come hanno spezzato il sortilegio? Sicuramente i rituali giocarono un ruolo molto importante. Nei campi furono infatti messi in atto tutti i tipi di rituali, tutti creati per aumentare il potere costruttivo femminile contro quello della distruzione planetaria. Non fu un'impresa facile. I rituali sono impegnativi. Richiedono un luogo sacro, una cosmologia e una comunità propria, se non autentica, almeno efficace. Solo quando questi requisiti sono soddisfatti, i rituali possono davvero prendere piede e l'incantesimo può essere spezzato.

Il valore di questi requisiti fu ben compreso dalle donne del campo di Seneca. Nell'estate del 1983, in seguito al Greenham Common, aprirono il campo con queste parole: "Promettiamo fedeltà alla terra e alla vita che essa dona; un pianeta interconnesso, bellezza e pace per tutti." (Cataldo & co. 1987, p. 21). La terra intorno al deposito di armi nucleari fu recuperata piantando cespugli di rose e decorando la recinzione con simboli di vita e della sua bellezza. Infine, quelle donne dichiararono il loro legame con le donne irochesi che nel 1590 si erano riunite a Seneca Falls per fermare la guerra e le autrici della *Declaration of Sentiments* che nel 1848 si erano radunate lì per ottenere uguali diritti e la fine della schiavitù. La canzone del campo non diceva nulla di diverso: "Siamo le vecchie *wimmyn*, siamo le nuove *wimmyn*, siamo le stesse *wimmyn*, più forti di prima" (Linton 1989, p. 242). Come ricordato da una partecipante ed ex-organizzatrice di Amherst, il campo era, fin dall'inizio, parte della *herstory* (Paley 1998 [1983], p. 149).

Lo stesso discorso valeva per gli altri campi. Al Greenham Common, le donne impiegarono molto tempo e sforzi per costruire un passato collettivo (Roseneil 2000, 13-37). Si faceva spesso riferimento alle suffragette. La lettura del libro *Le tre ghinee* di Virginia Woolf offrì ulteriori collegamenti tra il vecchio e il nuovo. Molte partecipanti lessero anche *Gyn/Ecology* di Mary Daly o *Witches Midwives and Nurses* di Barbara Eihrenreich. Si ispirarono poi ai *Diggers* del XVII secolo - i contadini protocomunisti - e alle streghe perseguitate nell'Europa moderna. Questo, a sua volta, le portò a interessarsi alle religioni pagane della terra. Non dimentichiamo inoltre che le donne di Greenham avevano anche radici socialiste e marxiste esplicitamente connesse alla lotta per i diritti civili, al movimento gay e al fronte di liberazione delle donne. Le loro erano genealogie al plurale. I Peace's Camps erano multiformi. E questo non considerato tutt'altro che un difetto.

Nel prendere impegni, consacrare spazi e raccontare storie, le donne non miravano a prendere una posizione univoca ma a sostenere i campi. Aprirono un altro arco temporale di civiltà, lontano dalla distruzione planetaria, ma facente parte della *herstory*, o della storia. Per dirla in un altro modo: "Non si può alterare il corso degli eventi se siamo paralizzati dalla paura" (Julia Park in Coll. 1985, p. 112). Si potevano praticare tanti tipi di rituali: celebrazioni pagane e per le stagioni, commemorazioni legate alle streghe e ai morti, manifestazioni di donne eterosessuali e lesbiche, danze in cerchio, catene umane, feste di Halloween e del 4 luglio, riti notturni e di rabbia... tutti per attirare e aumentare i poteri femminili. Come affermò una manifestante a proposito delle donne di Puget che sbatterono i piedi e danzarono in circolo per tutto

lo svolgimento di un incontro con Reagan, a Seattle: “L’energia che stiamo coltivando è fenomenale” (Cynthia Nelson in Coll. 1985, p. 79, vedi anche GTU St 14-31).

Molti rituali possono essere descritti in questo modo, ma furono due a distinguersi in modo particolare, due poteri così fenomenali da essere acclamati in tutto il mondo. Entrambi si verificarono a Greenham Common durante l’inverno del 1982-83: uno è noto come *Embrace the Base*; l’altro come *Silo Dance*.

Nel 1982, il 12 dicembre, 30.000 donne circondarono le nove miglia di perimetro della base, decorando la recinzione con simboli di vita di figli e nipoti e a orari prestabiliti, mentre si tenevano per mano, cantavano canzoni imparate a memoria. “Era un modo per reclamare la vita” (Liz Knight in Cook & Kirk 1983, p. 86). Un’altra donna ha ricordato come il rituale andò oltre il dato numerico:

Non dimenticherò mai quella sensazione, vivrà con me per sempre. La meravigliosa sensazione di appendere le cose; e ciò che provavamo, mentre giravamo e ci stringevamo le mani. Fu ancora più bello che tenere per la prima volta il tuo bambino in braccio, ed è una delle più belle che si possano provare nella vita, quando ti mettono tuo figlio in braccio e lo coccoli. È qualcosa di tuo, di vostro in realtà, tuo e di tuo marito, no? Il bambino. Mentre Greenham – era per le donne; era per la pace; era per il mondo; era per la Gran Bretagna; era per noi; era ancora di più (Mary Brewer in Liddington 1989, p. 244).



Abbraccia la base 1982. Cartolina con la scritta: “USAF Greenham Common, 12 December 1982. Photo (c) John Sturrock/ Network. ACME Cards”. Fonte: Glamorgan Archives, Cardiff. Women for life on earth records, 1981-2002, Correspondence, draft articles, and news-cuttings relating to activities at Greenham Common peace camp 1982-1984. DWLE/6/10. With permission from John Sturrock.

Tre settimane dopo, la vigilia di Capodanno, a mezzanotte, quarantaquattro donne si arrampicarono su un silo per la riparazione dei missili. Ballarono per più di un’ora. La polizia non intervenne subito e la stampa, segretamente invitata, ebbe

tutto il tempo per fare fotografie. Quelle foto fecero presto il giro del mondo, e molte persone rimasero impressionate. Le donne avevano osato sfidare il potere militare in quello che all'epoca sembrò quasi un gesto suicida. Una di loro ricordò:

Nella mia mente vedevo [i silos] come rivoltanti bollitori artificiali sulla superficie della terra, pieni di male. Volevo esprimere ciò che provavo a proposito della minaccia della guerra nucleare: paura e terrore. E volevo concentrarmi sul futuro, sentirmi ottimista e ottenere forza e speranza per poterla fermare. Continuavo a pensare di celebrare la vita. E ciò che accadde poi fu esattamente questo. Quando entrammo nei silos, anche se eravamo molto agitate, rimasi in silenzio per qualche minuto, con gli occhi chiusi, e lasciai scivolare via tutto. Poi continuai pensando solo che ero viva! (Juliet Nelson in Cook & Kirk 1983, pp. 54-55)

Le donne di Greenham e quelle degli altri campi hanno fatto la storia: Thatcher le maledisse diverse volte; Gorbačëv riconobbe la loro influenza. Sfruttarono le relazioni internazionali quando alcune di loro visitarono l'Unione Sovietica. Riuscirono a diventare una seccatura per molti. Nel Regno Unito, dopo che la base di Newbury fu smantellata, la terra fu restituita alla gente – una vittoria quantomeno insolita. Negli Stati Uniti, le proteste antinucleari – alcune di queste ecofemministe – che seguirono il disastro di Three Miles Island portarono il paese a interrompere la costruzione di centrali nucleari nazionali per molti anni.

A posteriori si può osservare che simili vittorie furono possibili perché in tempi straordinari servono risorse straordinarie, compresi i rituali, e che la minaccia della fine deve essere rimpiazzata dal futuro. Come ha affermato una ecofemminista: “Non abbiamo bisogno di nuovi [post-apocalittici] paradiso e terra. Abbiamo questa Terra, questo cielo, quest'acqua, per rinnovarci” (Keller 1990, 263). Per riassumere: le proteste ecofemministe dei primi anni Ottanta erano luoghi di storie e rituali grazie ai quali le donne acquisirono un senso del loro potere, grazie ai quali le donne sapevano di poter fare e che potevano fare la differenza.

### **Slanci di fede e cerchi minuscoli, o perché le donne continuarono a tornare (indietro)**

[F]or those of us who are trying to create these new politics, it is like a continual seeking of grace

(King 1989, p. 282)

I'm looking for a group of people ready to jump into the void, into the unknown, to struggle for new ways to create reality, to be in the universe

(GTU St 3-13d)

Dovrebbe essere chiaro a questo punto che le manifestanti ecofemministe dei primi anni Ottanta non erano né martiri né visionarie. Non si sacrificarono ma ottennero gioia e potere. Si opposero alla reale possibilità di una guerra planetaria e contribuirono a rallentare la morsa della potenza nucleare. I loro campi e le loro parate potrebbero quindi essere definiti un luogo-incontro con Cassandra (senza di-

menticare che la mitica Cassandra aveva ragione!). Le manifestanti si riunivano provando finalmente il sollievo di venire comprese. Una di loro descrive molto bene questo sentimento, ricordando il suo arrivo al campo:

Fu proprio parlando alle donne quel giorno, ascoltando il loro modo di parlare, che lo capii. Perché parlavano con la stessa passione che provavo io e nessuno sapeva dove ero stata negli ultimi nove mesi. Appena lo compresero non fui comunque considerata una pazza quando diedi voce alla disperazione che sentivo. Le donne dissero: sì, so come ci si sente. Quello fu un tale sollievo. Le cose non furono mai più le stesse (Simone in Roseneil 2000, p. 57, vedi anche GTU St 5-8).

I campi e le parate possono inoltre essere definiti come luoghi di “auto-trasformazione” (Roseneil 2000, 55). La maggior parte delle donne che vi prese parte cambiò in seguito a quella esperienza. Tornarono, più e più volte, non solo per fermare la distruzione in tutto il mondo, ma anche per diventare sempre più sicure di loro stesse. Si sentivano più forti mentre conoscevano e apprezzavano di più le altre donne. Ciò significa che le politiche lesbiche e l’amore fra donne ebbero in quel contesto un grande impatto (Krasniewicz 1992; Roseneil 1995; Roseneil 2000). Le manifestanti reclamavano un nuovo – qualche volta grazie ai rituali liberatori – senso del loro sé sessuale. Alla fine di una danza a spirale eseguita in carcere dopo uno dei Diablo Canyon Blockades antinucleari nel 1981, Starhawk disse: “Balliamo perché questo è, dopotutto, ciò per cui stiamo lottando: questa vita, questi corpi, questi seni, questi grembi, questo odore di carne; questa gioia; questa libertà – che continua, che trionfa” (Starhawk 1982, p. 153). In altre parole, seguendo le conclusioni di King e Kirk, le proteste ecofemministe dei primi anni Ottanta facevano parte di una nuova “politica trasformatrice” (Kirk 1989b, p. 274), di una “politica libidica” (King 1989, p. 282).

Queste osservazioni ci riportano a ciò che dicevamo all’inizio a proposito della visione corporale e interconnessa della realtà, ai modi di essere incarnati ed ecologici, tutte cose rivendicate ad Amherst. Ma il cerchio non è ancora chiuso. Manca un elemento: come è stato possibile? Com’è stato possibile che 30.000 donne abbiano abbracciato una base militare? Perché le migliaia di spettacoli teatrali? Perché centinaia di persone rimasero nei campi quando avevano una vita da vivere? La risposta più facile è elencare i dati demografici: molte manifestanti erano in pensione o senza lavoro, o studentesse con lunghe pause, o casalinghe che potevano assentarsi da casa, o madri che portavano con loro i figli per le vacanze. La risposta dinamica è che l’azione produce sempre un effetto contagio. I gradi di coinvolgimento variavano notevolmente, dalla scrittura di una dichiarazione elaborata alla collocazione di una lapide di cartone fuori dal Pentagono; dal camminare nove giorni per dare riparo a una delle fermate verso Newbury, al riempire i diari delle manifestazioni, fino all’organizzazione di rituali veri e propri. Lo sforzo era sparso sulla folla, e la folla non era mai stata esattamente la stessa.

La risposta ci sfugge ancora oggi. Come sono state coinvolte le donne e come hanno iniziato a cambiare veramente le loro vite? Dobbiamo pensare alle catene di lettere, libretti di indirizzi, annunci, e al potere di richiamo di questi strumenti. Ad esempio, una delle teenager fondatrici di Greenham fu coinvolta dopo aver letto una pubblicità su “Cosmopolitan”: tutto quello che le veniva chiesto era di camminare con altre donne che, come lei, ne avevano abbastanza della corsa alle armi e

dei metodi violenti della società (GA DWLE 8-7). Lo stesso accadde per *Embrace the Base*, risultato di una catena partita su iniziativa di *Women For Life on Earth* solo alcune settimane prima, e che in sostanza diceva: “Se credi che funzionerà, funzionerà” (Cook & Kirk 1983, p.107). A Puget si utilizzò un'altra formula ancora: “Non avremo alternative su come vivere le nostre vite fino a quando non ci comporteremo come stiamo facendo”. (Coll. 1985, p. 86) In altre parole, le donne non erano impaurite dal diffondere informazioni su larga scala, dal chiedere cose semplici, su un moderato terreno comune e dall'invitare altre a unirsi a loro in un gesto di fiducia.

Questi richiami non erano per esortare a infiniti dibattiti polemici e a dilemmi sull'appartenenza, ma per agire lì e adesso. Il coinvolgimento non era difficile: le donne non avevano bisogno di legittimità se non quella di voler fare qualcosa per combattere contro quei tempi oscuri; non avevano bisogno di altro terreno comune di quello della fiducia nell'importanza in simili contesti di modalità educative, non violente e di cura. Iniziare era facile. Molte donne risposero con entusiasmo.

Ma c'è di più. I documenti testimoniano anche le reazioni di altri gruppi affini, piccoli gruppi locali e non gerarchici che si incontravano regolarmente per pianificare insieme l'azione (Cataldo et al., 1987, p. 65). Questi gruppi avevano vari scopi ed erano spesso messi in moto da semplici chiamate. Solo per citarne alcuni che presero parte a Greenham Common: *Babies against the Bomb* fu promosso da una donna che inserì un annuncio in un'edicola chiedendo a chiunque temesse la corsa alle armi di contattarla; *Isle of Wight Women* fu inizialmente una branca del National Housewives Register che organizzava discussioni in casa per aggiornare e coinvolgere in questioni sociali (infatti furono molto coinvolte dopo aver invitato un esperto nucleare che mentì loro spudoratamente!); *Chester Women for Peace* nacque da un invito di una madre alle altre madri della stessa scuola e zona, per discutere del futuro dei loro figli; altri gruppi vennero istituiti in salotti o associazioni locali dopo aver visto il video di Caldicott (Cook & Kirk 1983, p. 44, 99). In altre parole, tutto lo sforzo fu distribuito, e la folla conteneva in sé molte piccole folle.

I gruppi organizzati, come sostenne Liddington, furono cruciali per il successo dei campi e delle sfilate. Prepararono il terreno. Fornirono il metodo per organizzare le proteste. Questo dato può servire a completare la risposta data alla domanda “Come è stato possibile?”. Completerà il quadro del come sono state possibili quelle eccezionali proteste.

I gruppi organizzati erano una eredità degli anni Settanta. In Gran Bretagna furono lasciati dal movimento delle donne che aveva sostenuto “piccoli gruppi di sensibilizzazione femminile [che si ergevano] in netto contrasto con le strutture formali dei partiti politici” (Liddington 1989, p. 198). Negli Stati Uniti furono un lascito del movimento di disobbedienza civile e, come metodo di lavoro, erano stati ripresi dai gruppi di pace, da gruppi di sostegno, gruppi antinucleari, gruppi ambientalisti ecc., diventando in definitiva il mezzo privilegiato per organizzare l'azione in modo democratico. All'inizio degli anni Ottanta questi gruppi funsero un modello per le donne che desideravano organizzarsi, darsi da fare ed esporre le loro proteste.

Per esempio, lo *Unity Statement*, o *Pentagon call*, fu il frutto di un lavoro collettivo (King 1989, p. 287, Paley 1998, p. 127). Per settimane, durante le riunioni che

si tennero di persona o al telefono, il testo venne modificato. La redattrice e organizzatrice di Amherst, Grace Paley, inviò decine di versioni a donne che, principalmente, vivevano nella East Coast. Molte appartenevano a organizzazioni politiche, spesso in competizione fra loro, ma come gruppo di scrittura, attraverso la collaborazione, erano in grado di plasmare una nuova forma di coesione. Detta in altri termini, tutte loro erano necessarie per affrontare le diverse questioni in gioco: esisteva una connessione fra ecologia, patriarcato, militarismo e razzismo, mentre il gruppo faceva in modo che la comprensione di tale connessione mantenesse un carattere femminista; le vite e il lavoro tradizionali delle donne erano apprezzati mentre venivano formulate analisi femministe e politiche adeguate. Il risultato fu spettacolare. Come osservò un reporter al Pentagono, dopo aver parlato con le manifestanti: “Molte donne dissero che lo *Statement* le aveva spinte a unirsi per l’azione”. “Era come la luce lampeggiante di una lampadina.” (Dejanikus & Dawson 1981, p. 3)

Gruppi organizzati già esistenti o creati *ad hoc* si rivelarono utili anche al *Seneca Peace's Camp*. Il campo era un luogo di “ongoing protest” (Linton 1989, p. 248). Le riunioni generali prevedevano l’organizzazione di attività regolari, alle quali partecipare all’interno del campo, come workshop o singole attività, rituali o sit-in. Quei gruppi facilitarono il successo di simili attività. Ad esempio, durante i sit-in, i gruppi si divisero in attiviste e sostenitrici: le attiviste mettevano in piedi i blocchi mentre le sostenitrici portavano avanti la causa davanti ai media, gestivano i contatti con la polizia e gli avvocati e, in caso di detenzione, tenevano in ordine le case e le postazioni di lavoro delle attiviste (Cook & Kirk 1983, p. 46; GTU 14-31, ii, 20). Il resto della vita del campo, al di là della portata del meeting generale, fu lasciato alla piena iniziativa dei gruppi. “Parte del piano era di lasciare tempo e spazio agli imprevisti” (Linton 1989, p. 248) Molte azioni, più o meno spontanee, vennero promosse da gruppi a volte minuscoli: pitturare l’asfalto, parlare ai passanti, imparare tecniche di difesa, sfidare i militari ecc. L’insieme di tutte queste azioni rese il campo una esperienza di successo.

Due lettere testimoniano l’importanza dei gruppi degli anni Settanta. Una proviene da una manifestante di Seneca, l’altra da Puget Sound, un campo gestito in modo analogo:

Sono appena tornata dal campo per il fine settimana e mi sento ancora forte. Ho voluto scrivere solo per farti conoscere i miei sentimenti sul futuro del campo. Ho 33 anni, sono sposata da 12, ho 3 bambini, sono femminista da 8 anni. Sono arrivata all’accampamento in queste condizioni. Sono tornata a casa che amavo le altre donne, alienata dalla cultura che mi circondava, emancipata, scoraggiata, in difficoltà. Rientrare nella mia vita precedente è impossibile, quindi mi sforzo di trovare una cultura mia. È stato doloroso e solitario ma stranamente stimolante. Ho un gruppo ristretto di amiche, molte delle quali sono andate al campo anche questa estate. Sono il mio gruppo. Sono la mia sopravvivenza, la mia speranza. (Krasniewicz 1992, p. 230).

Voglio ringraziare tutti voi per la spiritualità che ho percepito: energia positiva, visualizzazione. [...] Sono stremata dal mio lavoro di pace in Germania. “Abbiamo organizzato” e “rifiutato” e “resistito” e ... È ESTENUANTE! Con la tua “comunità vivente” tutte queste “piccole” cose sono così importanti! Gli abbracci, la condivisione, le lacrime, i conflitti, i cerchi... Ho trovato la strada per tornare alle mie radici, alla mia energia positiva - alla nostra energia positiva, alle nostre radici. L’ho assorbita profondamente! E non so come riportare tutto questo

nel mio paese, nella mia vita di tutti i giorni. Spero davvero di averlo assorbito in me, così da poterlo richiamare con i cerchi, i check-in ... con i miei a casa !? (Sonja in Coll. 1985, p. 51).



Le donne di Greenham scavalcano la recinzione. Fotografia. Fonte: Glamorgan Archives, Cardiff. Women's archives of Wales. Greenham Common Women's Peace Camp Jill Stallard Papers. DAW 13/04/02. Non si conosce il detentore dei diritti.

### Conclusioni

Non è possibile affrontare qui quanto fu difficile per le donne lasciare i campi e tornare alle loro case. Basti dire che un recente sito web sulle vite e i ricordi delle donne di Greenham suggerisce che queste donne hanno davvero portato a casa la loro esperienza nel campo, non l'hanno abbandonata ([www.yourgreenham.co.uk](http://www.yourgreenham.co.uk)). Ma ciò che deve essere sottolineato è che tutte le proteste ecofemministe dei primi



anni Ottanta, i campi come le sfilate, erano gestite da gruppi grandi, piccoli e talvolta minuscoli. Tutto si basava sui gruppi che, senza esagerare, si può dire abbiano fornito alle proteste ecofemministe di quegli anni la vivacità tipica del tempo, mantenendo l'ottimismo della "ongoing protest". Hanno enfatizzato ogni azione con un senso condiviso di realizzazione, almeno parzialmente. Questo è probabilmente il motivo per cui, in quanto gruppo di sostegno pratico, poiché l'efficacia era parte dell'accordo, erano in grado di evitare l'esaurimento tipico degli attivisti. Ma c'è di più.

I gruppi di affinità erano una sfida alla famiglia nucleare e fornirono un più stretto, forse più esistenziale, alla fine più concreto, luogo di amore. Lì le donne non solo si collegavano ad altre donne, ma anche a un movimento più ampio. Forse questo è ciò che può essere chiamato "grazia": un senso di connessione con un mondo che cambia. Forse è per questo che le donne continuavano a tornare, ancora e ancora. Avevano trovato un modo di fare politica, un modo elegante, e on volevano perderlo.

Per giungere dunque a una conclusione, le proteste ecofemministe dei primi anni Ottanta sono affascinanti perché fungevano da luoghi di auto-trasformazione che concepivano il sé come estensione degli altri, espansione del mondo e dei suoi cambiamenti. Possiamo trarre da questo molti insegnamenti, tutti legati alla politica di affermazione della vita: l'importanza della gioia e del potere, del gioco e dei rituali, di tessitura esistenziale e richiamo a lungo termine. Possono anche insegnarci a diffidare delle accuse essenzialiste. Qualsiasi aspetto della nostra esperienza, quella della maternità, essere una casalinga o altro, può essere ricostruito e ampliato in modi straordinari. Che dire delle loro storie, delle rivolte?! Se questo documento termina con un riferimento all'aspetto organizzativo, non è per gestire la rivolta, ma per consentirci di capire cosa potrebbe significare preparare il terreno. Ieri. Oggi. I lavori quotidiani, i piccoli gruppi, fanno parte di ciò a cui possiamo prestare attenzione se vogliamo iniziare a essere, a diventare, ricettive alle semplici chiamate.

## **Riferimenti bibliografici**

### **Archivi**

GA DWLE 1-92 GA - Glamorgan Archives (Cardiff), DWLE Women for life on earth records, 1981-2002, box 1 - Correspondence concerning the organisation of the march, arranging speakers and places for marchers to stay overnight, and letters of support, item 92: Leaflet used during the march from Cardiff to Newbury

GA DWLE 5-2 GA - Glamorgan Archives (Cardiff), DWLE Women for life on earth records, 1981-2002, box 5 - Various Peace movement newsletters, item 2: "Newsletter Women For Life on Earth", Autumn 82. WLOE and WFLOE publish their first common newsletter

GA DWLE 8 GA - Glamorgan Archives (Cardiff), DWLE Women for life on earth records, 1981-2002, box 8 - Correspondence and draft articles describing the march from Cardiff to Greenham Common, written by women who had taken part in the march

GA DWLE 8-7 GA - Glamorgan Archives (Cardiff), DWLE Women for life on earth records, 1981-2002, box 8 - see title above, item 7: letter from an adolescent girl who participated in the initial march (Julie?)

GTU Sp 1-1a GTU - Graduate Theological Union Archives (Berkeley), Charlene Spretnak Collection, box 1, file folder 1 - Ecofeminism Archives - Folder 1 1980-1997: account of Amherst conference by E. Dworan (1980) "EcoFeminism: The Next Step", *New Women's Times*, May 23 - June 5, pp. 6-7

GTU Sp 1-1b GTU - Graduate Theological Union Archives (Berkeley), Charlene Spretnak Collection, box 1, file folder 1 Ecofeminism Archives - Folder 1 1980-1997: conference's program "Women and the Environment. The First West Coast Eco-Feminist Conference" held on 25 April 1981 at Sonoma State University

GTU St 3-13a GTU - Graduate Theological Union Archives (Berkeley), Starhawk Collection, Box 3, file folder 13 - WomanEarth Institute 1989 (or Woman Earth Peace Institute): enclosed documents in general, meeting minutes, pamphlets, etc

GTU St 3-13b GTU - Graduate Theological Union Archives (Berkeley), Starhawk Collection, Box 3, file folder 13 - WomanEarth Institute 1989 (or Woman Earth Peace Institute): photocopy of *The Nation*, December 12 1987, readers' responses to the article by Sale K (1987) "Ecofeminism - A New Perspective", *The Nation*, Sept. 26, pp. 302305

GTU St 3-13c GTU - Graduate Theological Union Archives (Berkeley), Starhawk Collection, box 3, file folder 13 - WomanEarth Institute 1989 (or Woman Earth Peace Institute): letter by Gwyn Kirk to Lindsay Van Gelder, 4 pages, typed. Date not mentioned but must be end February, beginning March 1989

GTU St 3-13d GTU - Graduate Theological Union Archives (Berkeley), Starhawk collection, box 3, file folder 13 - WomanEarth Institute 1989 (or Woman Earth Peace Institute): 16 pages-long letter from one member, unknown, to the group

GTU St 5-8 GTU - Graduate Theological Union Archives (Berkeley), Starhawk Collection, box 5, file folder 8 - Correspondence: General 1985-95: letter from Zohl dé Istar to Starhawk, 7.1.1986, England

GTU St 13-15a GTU - Graduate Theological Union archives (Berkeley), Starhawk Collection, box 13, file folder 15 - Ecofeminism 1985-86, 2006 and undated: proceedings, speech by Petra Kelly at conference “Women and Ecology”, Dover, Great Britain, 23-24.3.1985

GTU St 13-15b GTU - Graduate Theological Union archives (Berkeley), Starhawk Collection, Box 13, file folder 15 - Ecofeminism 1985-86, 2006 and undated: several documents relating to WomanEarth

GTU St 13-21 GTU - Graduate Theological Union archives (Berkeley), Starhawk Collection, Box 13, file folder 21 - Feminist Peace Institute 1986

GTU St 14-14 GTU - Graduate Theological Union archives (Berkeley), Starhawk Collection, Box 14, file folder 14 - Woman Earth Feminist Peace Institute 1988

GTU St 14-31 GTU - Graduate Theological Union archives (Berkeley), Starhawk Collection, box 14, file folder 31 - Barbara Epstein - The Livermore Action Group (manuscript)

GTU St 16-15a GTU - Graduate Theological Union archives (Berkeley), Starhawk Collection, box 16, file folder 15 - Diablo Canyon Nuclear Power Plant Protests 1981: double-sided sheet “A love letter to our fellow blockaders”

GTU St 16-15b GTU - Graduate Theological Union archives (Berkeley), Starhawk Collection, box 16, file folder 15 - see title above: article by M. Moore (1981-'82) “Weaving in the Bohemians”, It's About Times - Abalone Alliance newspaper, Dec. - Jan., p. 14

UTA FF 1 UTA - University of Texas Archives. Frances Farenthold Collection. Farenthold F (1988) “Women’s Search for Peace”, speech to the Houston Federation of Professional Women - available online: <http://www.utexas.edu/law/centers/humanrights/farenthold/searchforpeace.php>

UTA FF 2 UTA - University of Texas Archives. Frances Farenthold Collection

### **Saggi e monografie**

Blackwood Caroline, *On The Perimeter*, London, Penguin Books, 1984.

Caldecott Leonie-Leland Stephanie (eds.), *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*, London, The Women’s Press, 1983.

Carter Angela, 1983, *Anger in a Black Landscape*, in Dorothy Thompson (ed.), *Over Our Dead Bodies: Women Against the Bomb*, London, Virago, 1983, pp. 146-156.

Cataldo Mima-Putter Ruth-Fireside Bryna-Lytel Elaine, *The Women's Encampment for a Future of Peace and Justice*, Philadelphia, Temple University Press, 1987.

AA.VV., *We Are Ordinary Women: A Chronicle of the Puget Sound Women's Peace Camp*, Seattle, The Seal Press, 1985.

Cook Alice-Kirk Gwin, *Greenham Women Everywhere: Dreams, Ideas and Actions from the Women's Peace Movement*, London, Pluto Press, 1983.

Cox Judy, *Greenham women - An uncommon struggle*, "Socialist Review", 245, online, 2000.

Daly Mary, *Gyn/ecology, the metaethics of radical feminism*, Boston, Beacon Press, 1978.

Dejanikus Tacie, Dawson Stella, *Women's Pentagon Action*, "Off Our Backs", 11, pp. 2-4, 29, 1981.

Diamond Irene, Orenstein Gloria Feman (eds), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990.

Gibbs Lois, *Love Canal: My Story*, Albany, State University of New York Press, 1982.

Gioseffi Daniella (ed), *Women on War: Essential Voices for the Nuclear Age*, New York, Simon and Schuster Inc & Touchstone Books, 1988.

Griffin Susan, *Woman and Nature: The Roaring inside Her*, New York, Harper & Row, 1978.

Gyorgy Anna, *A Woman for Life on Earth: Grace Paley*, "Peacework", 379, online, 2007.

Hamilton Cynthia, *Women, Home and Community: The Struggle in the Urban Environment*, in Irene Diamond-Gloria Feman Orenstein (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, pp. 215-222.

Keller Catherine, *Women against wasting the world: notes on eschatology and ecology*, in Irene Diamond, Gloria-Fenan Orenstein (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, pp. 249-263.

Kirk G., *Our Greenham Common: Feminism and Nonviolence*, in A. Harris, Y. Kirk (eds.), *Rocking the Ship of State: Toward a Feminist Peace Politics*, San Francisco, Boulder, London, Westview Press, 1989a, pp. 115-130.

Kirk Gwyn, *Our Greenham Common: Not Just a place but a Movement*, in Adrienne Harris-Y. King (eds.), *Rocking the Ship of State: Toward a Feminist Peace Politics*, San Francisco, Boulder, London, Westview Press, 1989b, pp. 263-280.

King Ynestra, *Toward an Ecological Feminism and a Feminist Ecology*, in J. Rothschild (ed.), *Machina Ex Dea: Feminist Perspectives on Technology*, New York, Pergamon Press, 1983, pp. 118-129.

King Ynestra, *Afterword: If I Can't Dance in Your Revolution, I'm Not Coming*, in A. Harris-Y. King (eds.), *Rocking the Ship of State: Toward a Feminist Peace Politics*, San Francisco, Boulder, London, Westview Press, 1989, pp. 281-298.

Kramer Peter, *Ronald Reagan and Star Wars*, "History Today", 49, (3), online, 1999.

Krasniewicz Louise, *Nuclear Summer: The Clash of Communities at the Seneca Women's Peace Encampment*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1992.

Koen Susan-Swaim Nina, *Ain't No Where We Can Run: A Handbook for Women on the Nuclear Mentality*, Norwich, VT, WAND - Women's Actions for New Directions, 1980.

Laware Margaret, *Circling the Missiles and Staining Them Red: Feminist Rhetorical Invention and Strategies of Resistance at the Women's Peace Camp at Greenham Common*, "NSWA Journal", 16 (3), 2004, pp. 18-41.

Liddington Jill, *The Long Road to Greenham: Feminism and Anti Militarism in Britain since 1820*, London, Virago Press, 1989.

Linton Rhoda, *Seneca Women's Peace Camp*, in A. Harris, Y. King (eds.), *Ship of State: Toward a Feminist Peace Politics*, San Francisco, Boulder, London, Westview Press, 1989, pp. 241-261.

Linton Rhoda-Whitman Michele, *With Mourning, Rage, Empowerment and Defiance: The 1981 Women's Pentagon Action*, "Socialist Review", 12 (3-4), 1982, pp. 11-36.

Merchant Caroline, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row Publishers, 1980.

Mies Maria, Shiva Vandana, *Ecofeminism*, Halifax, Nova Scotia and London, New Jersey, Fernwood Publications & Zed Books, 1993.

Paley Grace (ed.), *Just As I Thought*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1998.

Paley Grace, *Pressing the Limits of Action* (interview by M. Smith and K. Kahn), in *Just As I Thought*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1998 [1984], pp. 157-166.

Paley Grace, *The Seneca Stories: Tales from the Women's Peace Encampment*, in *Just As I Thought*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1998 [1983], pp. 148-156.

Plant Judith (ed.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Philadelphia, Santa Cruz, New Society Publishers, 1989.

Roseneil Sasha, *Disarming Patriarchy: Feminism and Political Action at Greenham*, Buckingham, Philadelphia, Open University Press, 1995.

Roseneil Sasha, *Common Women, Uncommon Practices: The Queer Feminisms of Greenham*, London, New York, Cassel, 2000, pp. 40-41.

Spretnak Charlene, *Ecofeminism.*” *Ecospirit-A Publication of The Institute for Ecosophical Studies*, vol. 3 (2), online, 1991.

Swerdlow Amy, *Women Strike for Peace: Traditional Motherhood and Radical Politics in the 1960s*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1993.

Starhawk, *Dreaming The Dark: Magic, Sex and Politics*, Boston, Beacon Press, 1982.

Thompson Charles, *Back to Nature? Resurrecting Ecofeminism after Poststructuralist and Third-Wave Feminisms*, “Isis”, vol. 97 (3), 2006, pp. 505-512.

White Mary, Van Soest Dorothy, *Empowerment of People for Peace*, Minneapolis, WAMM-Women Against Military Madness, 1984.

---

# De monasterios a prostíbulos.

## Las primeras instituciones femeninas en el sistema sexo/género hispano-latino, durante el siglo XVI

---

*di*

*Diana Barreto\**

**Abstract:** After the fall of Tenochtitlan, the newly established government of Mexico City, decided to found two institutions for women at the same time in Mexico City in 1538: a convent of nuns and a brothel. Prostitute, nun or wife were the three roles that the Hispanic-Latin sex/gender system imposed on New Hispanic women. This article will focus on describing and analyzing some of the social and cultural processes and mechanisms through which the colonizers and evangelizers introduced the sex-gender system operating in their places of origin, in the colonization of America in the sixteenth century. In order to deal with this subject, the discourses operating in some of the first institutions for women that were founded in the capital of the Viceroyalty of the New Spain between 1525 and 1580 will be approached. From those dedicated to the evangelization of indigenous women to those set up to establish monasteries of nuns and brothels.

### **El sistema sexo/género hispano-latino**

La categoría de sistema sexo/género, ha sido retomada de la antropóloga y pensadora feminista Gayle Rubin, quien la define como “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas.”<sup>1</sup> Esta categoría, resulta mas específica que el termino depatriarcado, en tanto que aborda de forma más específica, las particularidades socio-históricas del patriarcado en cada cultura. La categoría de sistema sexo/género es un término neutro que tiene el objetivo de describir detalladamente la organización social de la sexualidad

---

\* Ha conseguito un Dottorato in Storia presso la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Dal 2011 al 2018 ha insegnato al Colegio de Historia della Facultad de Filosofía y Letras nella stessa università. Attualmente sta svolgendo un post-dottorato presso l'Università di Roma Tre grazie a una borsa di studio del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT-México).

<sup>1</sup> Gayle Rubin, *El tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo*, “Nueva antropología”, VIII, 30, 1986, p. 355.

y la reproducción de las convenciones de sexo y género de cada sociedad, tomando en cuenta que la opresión no es inevitable, sino que es producto de un sistema específico.

Partiendo de la idea de que cada sociedad tiene un sistema sexo/género particular, me he aventurado a nombrar al sistema sexo/género introducido en América como sistema sexo/género “hispano-latino”, en un ejercicio de buscar términos que puedan describir y precisar la cultura de origen, a la que pertenecieron los poderes, instituciones y personas que realizaron los procesos de colonización de los territorios de América. El término hispano-latino hace referencia a una región cultural más amplia, en la que se engloba además de España, otras latitudes geográficas que fueron parte de la Monarquía Hispánica durante el siglo XVI y otros centros culturales que tuvieron un rol fundamental en los procesos de colonización, como Roma y la Santa Sede, al ser la cabeza de la Iglesia Católica.

### **La evangelización indígena femenina**

Los proyectos de evangelización a la población indígena, fueron centrales para introducir en la población colonizada una nueva forma de estructura de familia, matrimonio y todo un nuevo sistema de parentesco, que tuvo repercusiones y transformó las formas de propiedad de la tierra, los roles en la división sexual del trabajo y la identidad de los géneros. En suma, se introdujo lo que podemos llamar como un nuevo sistema sexo-género, distinto al que existía en el mundo precolombino.

Como lo ha señalado Federico Navarrete<sup>2</sup> las visiones europeas frente a las sociedades amerindias, se centraron en la dimensión religiosa como objetivo de la transformación cultural de los indígenas y fue a través de los procesos de evangelización católica que se realizaron modificaciones en los comportamientos corporales y sexuales y en la calidad moral, de la población originaria.

Sin embargo, hasta ahora es difícil tener una visión certera de la transformación del sistema sexo-género precolombino en los procesos de conquista y colonización, pues se trata de regiones geográficas muy amplias y culturas muy diversas entre sí. Existen muchas culturas precolombinas de las que hay muy pocas investigaciones y escasas noticias de su funcionamiento e incluso de aquellas como la cultura mesoamericana, una de las más estudiadas y la que corresponde geográficamente donde se fundó la Nueva España, existen muchas dificultades con las fuentes de información.

El problema principal radica en que la mayoría de las fuentes que existen sobre el mundo precolombino de donde podríamos obtener referencias de las características del sistema sexo-género mesoamericano, se conoce a través de los escritos e informes que realizaron los frailes evangelizadores y los conquistadores. Los cua-

---

<sup>2</sup> Federico Navarrete Linares, *Hacia otra historia de América: nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México 2015, p. 17.



les como señala GuilhemOlivier<sup>3</sup>, reconocido especialista sobre el mundo mesoamericano en el posclásico, están contruidos bajo un discurso estereotipado, en donde para justificar la conquista a los pueblos sometidos se les estigmatizaba a través de la denuncia de los sacrificios humanos, antropofagia y sodomía. Por lo tanto mucha de las fuentes existentes, que describen la cultura mesoamericana antes de la conquista y que hacen referencia a las practicas de sexualidad, identidad de los géneros, el tipo de roles y división del trabajo, entre los sexos dentro del mundo mesoamericano, fueron realizadas con claras intenciones políticas de justificar la dominación y colonización, por lo que su verificación resulta complicada, en tanto que solo quedan las fuentes arqueológicas como contraste de esta información.

Frente a esta problemática, he considerado que lo mas conveniente para el presente estudio es centrarse en analizar algunos de los proyectos e instituciones de evangelización femenina indígena que se realizaron en los primeros años después de la caída de Tenochtitlan en 1521. Con el objetivo de analizar algunas de las prácticas y discursos que se implementaron para introducir el sistema sexo/género hispano-latino dentro de la población nahua y mexicana, que fue una de las etnias mesoamericanas, que estaba establecida en lo que se constituyó como la capital política de la Nueva España.

Los procesos de evangelización indígena en el nuevo mundo han sido bastante investigados por la historiografía, sin embargo, la mayoría de estas investigaciones están centradas en los proyectos de evangelización masculina a diferencia de los proyectos de evangelización femenina, que si bien han sido abordados<sup>4</sup> aun falta mucho por investigar. Sobre los temas relativos a el proceso de introducción de una nueva normatividad de la diferencia sexual, en los procesos de evangelización indígena femenina es un tema por explorar, por lo que el presente artículo, pretende aportar un poco a esta temática.

Podemos señalar, que los proyectos de evangelización estuvieron diferenciados en tres ejes principalmente; el estrato social, el género y la edad. Además, es necesario resaltar que al no existir un poder homogéneo en los primeros años de la conquista existieron diferentes proyectos de evangelización indígena femenina.<sup>5</sup> Algunos fueron promovidos directamente por la Monarquía Hispana y otros por frailes franciscanos, que fueron los primeros en ser enviados para la evangelización en la Nueva España<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Guilhem Olivier, *Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico*, in *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo I, *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, coordinado por Pablo Escalante Gonzalbo, Colmex, Fondo de Cultura Económica, México 2004, pp. 301-338.

<sup>4</sup> El estudio más completo sobre este tema se encuentra en Josefina Muriel, *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas, fundaciones del siglo XVI*, tomo I-II, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México 2004.

<sup>5</sup> Diana Barreto Ávila, *La fundación del Convento de Jesús María a partir del Convento de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción (Desde el Recogimiento de Mujeres al Monasterio de la Madre de Dios, antecedentes del Convento de la Concepción, 1528-1578)*, Tesis de Maestría inédita, UNAM, 2012, pp. 164-165.

<sup>6</sup> Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, UNAM, México1996, p. 176.

Los proyectos evangelizadores hacia las niñas en América, según Fray Gerónimo de Mendieta comenzaron a la par que la de los niños y estuvieron a cargo de los primeros frailes franciscanos que llegaron. La idea de la necesidad de la evangelización y educación para ambos sexos la expresa Fray Gerónimo de Mendieta, bajo argumentos teológicos que comparan:

Pues que Dios crió desde el principio del mundo al varón y á la hembra y ambos sexos después de caídos vino á buscar, curar y redimir, no fuera plena ó perfecta conversión si todo el cuidado de los ministros se pusiera en sola la instrucción y doctrina de los varones, dejando olvidadas las mujeres. Y por no caer en esta falta aquellos primeros fundadores de la fe entre estas gentes, el mismo cuidado que tuvieron de los niños dentro de las escuelas, tuvieron también de las niñas en que aprendiesen la doctrina cristiana...<sup>7</sup>.

Así, desde los primeros proyectos de evangelización se diseñaron estructuras e instituciones diferentes para hombres y mujeres que pusieron en articulación los roles de género, de la cultura hispano-latina de como debían ser y comportarse las mujeres y como debían de ser y comportarse los hombres, estableciendo una división del trabajo entre los sexos, distinta a la que existía en la población indígena.

Uno de los proyectos evangelizadores que ponen de manifiesto estas diferencias en los roles de género, es el que realizó en 1525 el contador de la Real Audiencia, Rodrigo de Albornoz.<sup>8</sup> Este funcionario real escribió una carta al Rey Carlos V donde solicitaba dos instituciones diferenciadas para hombres y mujeres:

Para que los hijos de caciques y señores, muy poderoso señor, se instruyan en la fe, hay necesidad nos mande *Vuestra Magestad* se haga un colegio donde les muestren a leer y gramática y filosofía y otras artes, para que vengan á ser sacerdotes, que aprovechará más el que de ellos saliere tal y hará más fruto que cincuenta cristianos para atraer á los otros a fe [...] <sup>9</sup>.

Dentro de esta petición también incluyó la solicitud de que se hiciera una opción educativa para las mujeres hijas de los principales:

y otro tanto podría *Vuestra Magestad* mandar para un monasterio de mujeres en que se instruyan las hijas de señores principales y sepan la fe y aprendan hacer cosas de sus manos, y quien las tenga en orden y concierto hasta las casar, como hacen á las Beguinas en Flandes<sup>10</sup>.

En este proyecto de evangelización y aculturización, muestra claramente una de las primeras estrategias de evangelización que se implementó en América, la cual estaba centrada en los y las hijas de los “señores principales”, es decir los estratos dirigentes de la sociedad indígena, para que fuera la juventud y los infantes pertenecientes a las élites dirigentes, los que después evangelizarán a los demás indígenas y a sus propios padres<sup>11</sup>. Por otra parte, se puede observar como se realiza una

<sup>7</sup> Fray Gerónimo de Mendieta, *De la crianza y doctrina de las niñas indias, y ejemplos de virtud de algunas doncellas, Historia Eclesiástica Indiana*, Capítulo LII, Porrúa Edición facsimilar, México 1980, p. 317.

<sup>8</sup> “Fue Secretario de Carlos V y posteriormente fue nombrado contador de la Nueva España en 1522. Uno de los que más persiguieron y difamaron a Cortés en la corte española”, *Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México*, Porrúa, México 1995, p. 91.

<sup>9</sup> Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, cit., p. 501.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> José María Kobayashi, *La educación como conquista*, El Colegio de México, México 1985, pp. 156-157.

marcada diferencia de los roles de género de lo que debían aprender las mujeres indígenas nobles, de los hombres.

Así, para los varones se diseñó una aculturización en donde el aprendizaje sea aprender arte, gramática, filosofía y retórica, mientras para las mujeres, es “aprender hacer cosas con sus manos” mientras se casaban. Estas diferencias basadas en el sexo, trasladaban toda una estructura profunda, sobre la identidad de mujeres y hombres. Los varones, desarrollarían aptitudes y conocimientos intelectuales, las mujeres aprenderían a tejer, y su único fin sería prepararse para el matrimonio.

Además, de los proyectos de evangelización diferenciada para las elites indígenas, existieron otras iniciativas centradas en la evangelización de todos los diferentes estratos indígenas y no solo de la nobleza indígena. El proyecto más ambicioso, dirigido a todos los estratos indígenas, fue el que realizó Fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de la Nueva España quien fue uno de los principales actores que promovieron y fundaron las primeras instituciones de evangelización para mujeres. Este proyecto, estaba centrado en las niñas indígenas, las cuales el arzobispo argumentaba que era necesario apartarlas de sus familias, en edad temprana para protegerlas de sus propios padres y madres porque las entregaban como tributo a los caciques.

[...] es necesario que se haga en las niñas, de apartallas y tomallas a sus padres y madres, porque en menos edad las presentan y dan por ordinario tributo a los caciques y principales, y como frutas se las presentan las mismas madres y ellos las encierran y ponen donde no vean sol ni luna, no las dejando jamás salir no hablar a nadie, no oír doctrina ni recibir bautismo hasta que viejas las despiden; y esto tengo averiguado y por confesión de algunos caciques que yo he penitenciado por ello, y por sus confesiones<sup>12</sup>.

Según el arzobispo Zumárraga, era necesario arrebatar a las niñas de sus familias desde pequeñas (seis u ocho años) y encerrarlas durante ocho años, independientemente de su rango social, para que fueran educadas y adoctrinadas por monjas que serían traídas de Castilla.

Así entre 1528 y 1544, se establecieron alrededor de 10 casas-monasterio, en diferentes poblados del Valle de México. Cada monasterio tenía una población aproximada de entre 300 y 400 niñas, por lo que en total alrededor de tres mil, o cuatro mil niñas y, fueron adoctrinadas durante 14 años en este tipo de instituciones<sup>13</sup>. El objetivo principal de estos centros, era que las niñas cuando crecieran se casaran con los varones, indígenas que también estaban siendo “adoctrinados” en centros de evangelización y así, se comenzaran a formar las primeras familias y matrimonios católicos.

Las internas podrían salir del monasterio hasta que cumplieran los doce años, para que se casaran con los muchachos de los monasterios, “porque, según su complisión é inclinación, conviene casarlos desde pequeña edad, para que Dios no sea

<sup>12</sup> Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, de México a Fray Juan de Osseguera y Fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del concilio universal, in Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. 2a. ed., Porrúa, México 1975, p. 497.

<sup>13</sup> Este tema, lo he tratado en *¿Monogamia o Poligamia? Conflictos al inicio de la modernidad en Hispanoamérica* in *Amor y Sexualidad en la Historia*, Colección de temas y perspectivas de la Historia, 4, Ediciones Antema, Salamanca 2015.

ofendido y cesen los delitos nefandos.”<sup>14</sup> Estos discursos muestran como las justificaciones que se elaboraron para fundar monasterios para la evangelización indígena femenina, además de enseñar la doctrina cristiana, era quitarle “las costumbres viciosas a los indios”. Estos “vicios” se referían a la practica del “pecado nefando” que se refiere generalmente a las prácticas homosexuales y la costumbre de regalar “niñas”.

Por otra parte, uno de las grandes diferencias, que podemos señalar dentro del sistema sexo/género hispano-latino, respecto al que operaba entre los nahuas pertenecientes a las élites, era la practica de la poligamia frente a la monogamia, usada en el matrimonio católico.

### **El matrimonio, el convento y el prostíbulo**

Durante los años finales en la década de los años 30<sup>a</sup> del siglo XVI y principios de los años 40<sup>a</sup>, se comenzó a transitar de una sociedad de conquista a una sociedad de colonia, donde fue necesario fundar instituciones que pudieran reproducir el sistema sexo/género hispano-latino y católico, para los propios pobladores hispanos. Por lo que comenzó un proceso de impulsar fundaciones de instituciones que estaban dirigidas a la población hispana y se dejaron de impulsar la fundación de instituciones dedicadas a la evangelización de las élites indígenas.

En 1538, el cabildo de la Ciudad de México realizó una petición a la Corona para establecer las dos primeras instituciones para mujeres que se fundaron en la capital del virreinato de la Nueva España, que no eran para la evangelización indígena: Estas fueron una casa de mancebía (prostíbulo) y un convento de monjas. Para los varones, se pedía al mismo tiempo la fundación de una universidad. No es una curiosidad que estas instituciones se pidieran juntas, en el mismo año, por el cabildo de la ciudad representante de los intereses del grupo de encomenderos y conquistadores “los súbditos americanos más poderosos”<sup>15</sup>. Se trataba de instituciones que, al ser fundadas, daban a la Ciudad de México el carácter de capital del Reino de la Nueva España y que, por otra parte, podemos identificar que su existencia era esencial para reproducir y trasladar el sistema sexo/género hispano-católico, al nuevo mundo.

Como se explicará a continuación, la corona rechazó la petición de que se fundara un monasterio de monjas y aprobó primero la fundación de la casa de mancebía y la universidad. Paradójicamente fue el convento de monjas la primera insti-

---

<sup>14</sup> *Carta del obispo de México, Fray Juan de Zumárraga á Juan de Samano, secretario de Su Magestad, haciéndole presente algunas necesidades de sus diocesanos, y rogándole presente algunas necesidades de sus diocesanos, y rogándole que apoyara su proyecto de edificación de colegios y monasterios para jóvenes de ambos sexos*, México, 20 de diciembre de 1537, *A el comendador Samano, secretario del consejo de Su Magestad en su corte*, in *Cartas de Indias*, Madrid, Ministerio de Fomento, 1877, pp. 165-175.

<sup>15</sup> *Tan lejos tan cerca, a 450 años de la Real Universidad de México*, coordinado por Clara Inés Ramírez González, Armando Pavón Romero, Mónica Hidalgo Pego, UNAM-IISUE, México 2001, p. 19.

tución que comenzó a funcionar alrededor de 1541<sup>16</sup> y después se construyó la Casa de Mancebía en 1543, años después se fundaría la Real Universidad, para los varones.

### El monasterio de monjas

La petición de parte del cabildo de la Ciudad de México de fundar un monasterio de monjas y una casa de mancebía, se dio en el contexto, de la exigencia por parte de la corona, para que los conquistadores y encomenderos se establecieran con sus familias en el nuevo mundo. Así en 1539, ante lo que fue percibido por la corona de la monarquía y la iglesia católica como un caos moral y familiar, de los soldados y primeros pobladores hispanos, la corona estableció dispositivos para que los conquistadores y encomenderos españoles, se casaran y se establecieran de forma permanente con sus familias en la Nueva España, pues esto era necesario para realizar un proceso de población y colonización permanente. Pilar Gonzalvo señala que esta disposición, consistía en que si los encomenderos solteros, no se casaban o traían a sus esposas y familias de España, la corona les quitaría sus propiedades y encomiendas, “Por salvar sus bienes y a falta de mujeres españolas, fueron muchos los encomenderos que se casaron con la mujer indígena con quien convivían”<sup>17</sup>.

La necesidad de que los colonizadores y conquistadores se establecieron con familias estables y la necesidad de fundar un convento de monjas, significó no solamente el traslado de instituciones, si no también se trataba de reproducir un sistema específico de parentesco, donde la fundación de un convento de monjas era esencial dentro de las estrategias familiares hispanas de reproducción social.

Entre 1539 y 1542, la Real Audiencia y el cabildo de la Ciudad de México, representante de los intereses del grupo de encomenderos y conquistadores, solicitaron a la corona la fundación de dos conventos de monjas, una de la Orden de Santo Domingo y otra de la Orden de San Francisco. La primera petición, en 1539<sup>18</sup>, solicitaba conventos “para mujeres de españoles e hijas de españoles”. Sin embargo, la corona se negó respondiendo que era mejor que estas doncellas españolas se casaran “porque la tierra se pueble”:

---

<sup>16</sup> La historia de este primer monasterio la abordé en *La fundación del Convento de Jesús María a partir del Convento de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción. (Desde el Recogimiento de Mujeres al Monasterio de la Madre de Dios, antecedentes del Convento de la Concepción, 1528-1578)*, cit., pp. 134-183.

<sup>17</sup> Pilar Gonzalvo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España*, El Colegio de México, México 1987, p. 46.

<sup>18</sup> Francisco del Barrio Lorenzot, *Cedulario de la Noble Ciudad de México. Contiene las cédulas libradas por los reyes nuestros señores; las bulas despachadas por su Santidad; reales proviciones; mandamientos y superiores decretos de los exmos. señores virreyes y real audiencia, que están en el cedulario antiguo con muchas agregadas que se halla en los libros capitulares y otras partes*, 1682, Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM), tomo I, foja 65.

y así vos encargo mucho vos tengáis siempre principal cuidado e intención a que se casen porque la población aumente; que quando sea tiempo de hacerse monasterio de monjas, nosotros tendremos memoria de ello para lo mandado proveer<sup>19</sup>.

Ante la negativa de la corona, por fundar monasterios de monjas, el cabildo de la Ciudad de México, en 1542, volvió a insistir en pedir a la corona la fundación de conventos explicando más detalladamente porque tenían la necesidad de establecer este tipo de instituciones. Estas necesidades, estaban relacionadas con lo que podemos identificar con la regulación de los matrimonios y estructuras de parentesco de la cultura hispano-latina. Pues mencionan que el problema era que no podían casar a sus hijas, pues manifestaron que había muchas “doncellas hijas de españoles legítimas y naturales hijas de personas honradas e principales, e todas no se pueden casar”<sup>20</sup> porque no tenían dotes suficientes y porque parte de éstas eran hijas naturales; además alegaron “otros justos impedimentos”<sup>21</sup>.

Los monasterios femeninos, como lo ha señalado Ángela Atienza<sup>22</sup> fueron la contraparte de las estrategias matrimoniales, ya que las familias necesitaban de este tipo de institución para poder regular las dotes en pro de mejores alianzas matrimoniales. De esta forma la necesidad de fundar monasterios femeninos era parte fundamental de las estrategias del sistema de parentesco hispano-latino para el mantenimiento y el desarrollo del estatus social y la acumulación de capital de las familias que luchaban por ingresar y mantenerse en las élites políticas y económicas, que se estaban gestando en la Nueva España.

En este sentido, a través de la fundación de una institución como el convento, los pobladores hispanos podían ejercer el derecho sobre sus hijas y decidir cuales podían casarse y cuales no, dependiendo de la conveniencia de las estrategias familiares, para realizar alianzas a través del parentesco. Pues es a través del sistema de parentesco que se regula y define el “acceso sexual, situación genealógica, nombres de linaje y antepasados, derechos y personas”<sup>23</sup>, los cuales la mayoría de las veces son los hombres que tienen derechos sobre sus parientes mujeres, derechos que las mujeres no tienen sobre si mismas, ni sobre sus parientes hombres.

Ante la negativa, de la corona para fundar monasterio de monjas, los conquistadores y encomenderos, buscaron otros mecanismos para establecer un convento de monjas, a través de la fundación de la Cofradía del Santísimo Sacramento, la cual daba un margen de libertad, para fundar obras pías. los miembros de la cofradía y el arzobispo Fray Juan de Zumárraga, se estableció el Monasterio de la Madre de Dios en 1541, utilizando como base un de los monasterios para indígenas, que había sido fundado por la corona en 1531, para la evangelización de las mujeres indígenas. Este hecho no significó la fundación de un convento concepcionista, pe-

---

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Francisco del Barrio Lorenzot, *Cedulario de la Noble Ciudad de México. Contiene las cédulas libradas por los reyes nuestros señores; las bulas despachadas por su Santidad; reales proviciones; mandamientos y superiores decretos de los exmos. señores virreyes y real audiencia, que están en el cedulario antiguo con muchas agregadas que se halla en los libros capitulares y otras partes*, 1682, Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM), tomo I, foja 65.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Ángela Atienza, *Tiempos de Conventos. Una Historia Social de las fundaciones en la España Moderna*, Marcial Pons, Universidad de la Rioja, España 2008.

<sup>23</sup> Gayle Rubin, *cit*.

ro sí el inicio del establecimiento de la Orden Concepcionista en América, en tanto que fue bajo esta regla en la que profesaron las primeras monjas de Nueva España.

Entre 1541 y 1552, profesaron como monjas concepcionistas alrededor de ocho mujeres. Estas primeras mujeres estaban vinculadas a familias de conquistadores y de funcionarios reales, pertenecientes y relacionados con la cofradía del Santísimo Sacramento. La característica principal de este grupo de mujeres fue pertenecer a familias numerosas y su profesión como monjas concepcionistas estuvo relacionada con la regulación del patrimonio familiar, en pro de buscar un ascenso social.

Sin embargo, muchas de las mujeres que habitaron este primer monasterio, fueron probablemente las hijas que los conquistadores y encomenderos habían tenido con indígenas, que son llamadas “las hijas naturales”.

Según Asunción Lavrin<sup>24</sup>, una de las características demográficas del virreinato del siglo XVI, fue la población mestiza que se originó por la relajación de la conducta sexual de los conquistadores al llegar a América y la tasa de nacimientos de hijos ilegítimos en América, de todas las etnias, superó a la de Europa, debido a la relajación de la ética cristiana, que se vivió en el inicio de la colonia. Además, los hijos naturales e ilegítimos fueron un fenómeno creciente en los centros urbanos. La autora señala que esta pauta de comportamiento comenzó con Hernán Cortés y las diferentes relaciones que tuvo con distintas mujeres<sup>25</sup>.

A medida que la sociedad novohispana se fue transformando, comenzaron a diferenciarse las distintas necesidades que en un principio convivían y se satisfacían en el monasterio de la Madre de Dios. El primer grupo que fue separado fue el de las mujeres mestizas; esta primera estratificación racial significó escindir la condición social y familiar de las mujeres y distinguir entre mestizas huérfanas o ilegítimas y españolas, criollas, legítimas. Para consolidar esta estratificación se construyó otro edificio, en 1553 donde se estableció el Colegio de Nuestra Señora de la Caridad.

Parte de las justificaciones para fundar tanto el primer monasterio de monjas está centrado, en que se hacía por la “por la seguridad del estado de las tales doncellas”<sup>26</sup>, refiriéndose a las que no se podían casar. Este discurso, se encuentra también en la fundación del colegio para mestizas, pues se señalaba, el temor que las mujeres quedaran “perdidas” o en riesgo de perderse pues se advertía que muchas mestizas “andan todas muy perdidas”<sup>27</sup> y que era necesario crear una institución de beneficencia para ellas, porque eran un mal ejemplo para la república cristiana.

En 1557, el presidente y los oidores de la Audiencia y cancillería real, junto con los diputados de la cofradía del Sacramento realizaron un informe dirigido a la corona sobre el colegio de la Caridad, con el objetivo de pedir mercedes; pues informaban que eran muchas las huérfanas que estaban perdidas:

---

<sup>24</sup> Asunción Lavrin, *La sexualidad y las normas de la moral sexual*, in *Historia de la vida cotidiana en México, La ciudad barroca*, tomo II, coordinado por Pilar Gonzalbo Aizpuro y Antonio Rubial, Fondo de Cultura de México, México 2005, p. 450.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 492.

<sup>26</sup> *Capítulos que por instrucción y delegación de la Ciudad de México fueron expuestos ante su magestad por los procuradores Loaiza y Cherinos. 28 Noviembre 1542*, in Mariano Cuevas, cit., p. 119.

<sup>27</sup> Archivo General de Indias, (AGI), *Carta a SM de Fray Juan Cruz*, 12 junio 1549, México 280.

En esta Ciudad de México, aiva muchas huérfanas donzellas pobres perdidas desanparadas, sin abrigo, ni remedio; hijas de spañoles conquistadores y otras personas que por su fallecimiento sus hijas quedavan sin remedio e venían en muy gran perdición de lo qual se seguia muy gran deservicio y en la tierra mui mal exemplo y ocasión de ofensa a dios<sup>28</sup>.

La necesidad de fundar instituciones como el convento de monjas o el colegio para mestizas, eran necesarias para poner en funcionamiento el sistema de parentesco hispano-latino en tanto que ayudaba y reforzaba la regulación y selección de que mujeres podían casarse y cuales no pueden hacerlo, lo cual es parte esencial del sistema sexo/género, en tanto que es a través de los matrimonios, donde entra en juego el “intercambio de mujeres” o lo que Gayle Rubin ha llamado también como “trafico de mujeres”, en donde “las mujeres son entregadas en matrimonio, tomadas en batalla, cambiadas por favores, enviadas como tributo, intercambiadas, compradas y vendidas”<sup>29</sup>.

### La casa de mancebía

Paralelo, al inicio del Monasterio de la Madre de Dios, primer monasterio de monjas en la Nueva España, otra institución para mujeres se fundaba en la Ciudad de México, a principio de la década de los años 40<sup>o</sup>: el prostíbulo, llamado en la época “casa de mancebía”.

Por el contrario, del monasterio para monjas, la casa de mancebía fue aprobado por la corona y establecido oficialmente años después. La petición se realizó alrededor de 1538, que como lo he mencionado anteriormente fue la misma fecha que el cabildo de la Ciudad de México, pidió la fundación de dos monasterios de monjas y una universidad para los varones.

La reina de la monarquía, otorgó una merced para que se fundara la casa de mancebía y ésta fuera propiedad del consejo de justicia, regidores, escuderos y oficiales. Es decir, para que fuera administrada por el cabildo de la Ciudad de México:

el consejo de justicia y regidores cavalleros, escuderos, oficiales y ombres buenos de la Ciudad de México me ha sido fecha relación que essa ciudad tiene mui poco propio y que acueso de ello dexais de hacer muchas obras necesarias y me fue suplicado os hiciere merced del suelo la casa publica de mancebía<sup>30</sup>.

La casa de mancebía se construyó en la Ciudad de México, alrededor de 1543, en la calle que actualmente se denomina Mesones y fue conocida con el nombre de “casa de las Gayas”<sup>31</sup>. Según Josefina Muriel, la fundación de la casa de mancebía fue muy tardía en la Ciudad de México respecto de otros lugares, debido a que no

<sup>28</sup> AGI, *Información sobre la casa de nuestra señora de la caridad*, 6 diciembre 1557, Justicia 157, parte 2, foja 25.

<sup>29</sup> Gayle Rubin, *cit.*, p. 34.

<sup>30</sup> Francisco del Barrio Lorenzot, *Cedulario de la Noble Ciudad de México. Contiene las cédulas libradas por los reyes nuestros señores; las bulas despachadas por su Santidad; reales proviciones; mandamientos y superiores decretos de los exmos. señores virreyes y real audiencia, que están en el cedulario antiguo con muchas agregadas que se halla en los libros capitulares y otras partes*, 1682, Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHCM), tomo I, foja 64.

<sup>31</sup> Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, Editorial Jus, México 1995, p. 35.



había necesidad de esta institución porque los españoles tomaban a las indias por considerar que estaban a su disposición<sup>32</sup>. Según esta autora las mujeres indígenas durante los primeros años de conquista fueron botín de guerra, corriendo “la misma suerte que los frutos restantes de la rapiña”<sup>33</sup>. Los soldados las marcaban con hierro para hacerlas esclavas e incluso eran parte del tributo que se le daba al rey de España y se separaba la quinta parte de las mujeres esclavas indígenas con este fin e incluso las irregularidades en el reparto de mujeres ocasionaron quejas, porque se hicieron desaparecer a las más atractivas y se dieron las más viejas y poco agraciadas al quinto real, esta situación propició un fuerte número de casos de violación<sup>34</sup>, por lo que según esta autora, estos elementos hacían que no fuera necesaria la prostitución.

Sin embargo, la institucionalización de una casa de mancebía, no significa necesariamente que la prostitución no fuera practicada, si no mas bien puede indicar la necesidad de su regulación y control por parte del gobierno de la Ciudad de México. Algunas investigaciones recientes sobre la prostitución en otros reinos de la monarquía hispana del siglo XVI, señalan que el establecimiento de mancebías, como centros manejados por el gobierno de la ciudad respondía más bien a la necesidad de regular y controlar la prostitución “clandestina” que había en las ciudades<sup>35</sup>. Es decir, que la corona otorgó mercedes al cabildo de la ciudad para establecer una casa de mancebía, lo que no significa que la prostitución comenzara en ese momento.

El edificio de la casa de mancebía se construyó en 1543, aproximadamente, pero ya existía desde 1539 una “casa de mujeres públicas”, tal y como se demuestra en un informe que realizó el arzobispo Zumárraga en esta fecha en el que denunciaba a dos clérigos que frecuentaban este establecimiento<sup>36</sup>. Por tanto, es probable que cuando el cabildo de la ciudad pidió a la reina la fundación de una casa de mancebía, quisiera en el fondo tener el monopolio de este tipo de centros y, por lo tanto, ser el único autorizado directamente por la reina.

Era directamente la corona la encargada de establecer quién sería el propietario de la casa de mancebía, pues se trataba de una institución que tenía que ser parte de los poderes manejados y controladas directamente por el gobierno de las ciudades. Aun así, se podían conceder estos derechos a particulares, siempre y cuando, fueran nombrados y, directamente, reconocidos por la corona<sup>37</sup>. Concretamente, fue la reina la que dio el permiso de establecer una casa de mancebía que fuera del cabildo de la ciudad: “mandamos que sea suia propia y que ninguna otra persona la pueda tener”. En otras ciudades del reino, por ejemplo, en Sevilla, en la década de los cincuenta del siglo XVI, la casa de mancebía del cabildo municipal era la más adinerada de la ciudad, llegando a tener ingresos de setenta y cinco mil maravedíes

<sup>32</sup> Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México 1974, p. 33.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>35</sup> Francisco Vázquez, *Mal menor Políticas y representaciones de la prostitución siglos XVI- XIX*. Publicaciones de la Universidad de Cádiz, España 1998, p. 98.

<sup>36</sup> Josefina Muriel, *Recogimientos...*, cit., pp. 33-35.

<sup>37</sup> Francisco Vázquez, *cit.*, p. 30.

anuales<sup>38</sup>. No sabemos si para el caso de la Ciudad de México si siguieron existiendo más casas de mancebía, pues la corona mandaba, en la Real Cédula de 1538, que sólo el cabildo pudiera tener la casa de mancebía. Lo que podría sugerir la posible existencia de otras casas públicas, anteriores a esta cédula. En un estudio realizado sobre la prostitución en el reino de Granada en el siglo XVI por la historiadora María Teresa López Beltrana<sup>39</sup>, se analiza cómo en la documentación de la época, las mujeres en situación de prostitución son llamadas claramente “rameras”, “mujeres enamoradas” o “mujeres públicas”<sup>40</sup>.

Esta académica explica que existió una diferencia entre los términos utilizados para designar los tres diferentes tipos de prostitución. De hecho, en el reino de Granada, desde inicios del siglo XV, se establecieron normativas diferentes para cada tipo de prostitución, haciendo un especial énfasis en la diferencia del modo en que ésta se hacía, la historiadora señala que la corona de Castilla procedió a reglamentar la prostitución<sup>41</sup>.

El calificativo de ramera se usaba para designar a aquellas que se prostituían de manera independiente, es decir, que no pertenecían a un establecimiento dedicado a la prostitución de mujeres<sup>42</sup>. El término de mujeres enamoradas designaba un tipo de prostitución que no se ejercía propiamente en las calles, sino que también la realizaban mujeres de una manera independiente, y era un tipo de prostitución considerado de un rango mucho más elevado socialmente que las ramera.

La noción de mujer pública era utilizada para designar a las mujeres que eran prostitutas dentro de la casa de mancebía y se consideraba el estrato más bajo de la prostitución. Así, para un hombre de un estrato alto, no era aceptable socialmente que se le viera en una casa de mancebía.

El visitador Tello de Sandoval, en su visita hecha a la Ciudad de México, mandó una ordenanza en 1544 respecto a las mujeres enamoradas: “porque soy informado que las mujeres enamoradas quando salen de sus casas llevan faldas muy largas y mozas que se las llevan y cojines y alfombras a la iglesia como los llevan las mujeres de caballeros y personas de calidad, en mal ejemplo de la República y en perjuicio de las mujeres casadas y de su honra”<sup>43</sup>. Las mujeres enamoradas se prostituían de manera privada y tenían consumidores de calidad.

En el mundo precolombino la prostitución femenina según las investigaciones realizadas por Guilhem Olivier<sup>44</sup>, señalan que esta funcionaba de forma diferente

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>39</sup> El contexto de la reconquista de Granada sería similar al que se estaría viviendo en la Nueva España y los documentos que usa la historiadora son contemporáneos en fechas a la documentación trabajada, por lo que resulta un punto de referencia muy importante para comprender la mancebía en la Ciudad de México.

<sup>40</sup> María Teresa López Beltrana, *La prostitución en el reino de Granada a finales de la Edad Media*, Colección Biblioteca de estudios sobre la Mujer, Servicios de Publicaciones/Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, España 2003, p. 122.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 215.

<sup>43</sup> Ismael Sánchez Bella, *Ordenanzas del Visitador de la Nueva España Tello de Sandoval para la administración de la justicia 1544*, Editores Historia/Instituto de Historia Universidad Católica de Chile, Chile 1969, p. 89.

<sup>44</sup> Guilhem Olivier, cit., p. 320.

que en el modelo hispano-latino, en el sentido de que no había instituciones específicas como las casas de mancebía, donde las mujeres indígenas fueran prostituidas y las mujeres que estaban en alguna situación similar, eran llamadas en lengua náhuatl *ahuianime*, las cuales no eran marginadas socialmente pues existe evidencia de que participaban en ceremonias y rituales religiosos.

Si bien la prostitución de mujeres, existía tanto en la época precolombina como en la temprana colonia, la necesidad de la sociedad novohispana de fundar instituciones para mujeres, como la casa de mancebía, al mismo tiempo que fundar un monasterio de monjas, en la década de los años 40<sup>o</sup> tenía que ver con la instauración de un sistema sexo-género, en que las mujeres debían ser clasificadas y estratificadas en instituciones de acuerdo a la necesidad que se tenía de los diferentes usos de sus cuerpos y sexualidad. Ante los costos e inversión económica que suponía la mancebía, los hombres “libres”, de alguna manera, fueron orillados a formalizar sus relaciones y a diferenciar a las mujeres entre las “públicas” y las “esposas”, “concubinas”, “monjas” y “doncellas”. En este sentido, es claro que en el momento en que se orilló a los conquistadores y encomenderos, a establecerse con matrimonios estables, fue necesario para instaurar la familia nuclear monogamia católica, el establecimiento de un monasterio de monjas y un prostíbulo, que serían la contraparte del modelo familiar en el sistema sexo/género hispano-latino.

Desde el siglo XIII, la iglesia católica, había construido una justificación teológica de la prostitución que estuvo ligada a los procesos de lucha contra la herejía y el concubinato “Quando la vittoria della Chiesa sugli eretici e su quelli che praticavano il concubinaggio parve ormai acquisita, i più lucidi tra i teologi compresero operfettamente che il bene comune dell'ordo conjugatorum non si poteva nemmeno oconcepirla senza una prostituzione ordinata”<sup>45</sup>.

Así, es claro que durante la década de los años 40<sup>o</sup>, cuando se estaban regulando por una parte los matrimonios de los conquistadores y encomenderos españoles, para que dejaran el concubinato y se establecieran con familias estables y por otra parte se instaurara el matrimonio monógamo católico a la población indígena, una institución como la casa de mancebía, que ordenara la prostitución y el acceso al sexo, era necesaria para el funcionamiento del matrimonio y la familia católica, bajo el modelo hispano-latino.

Jaqueline Holder<sup>46</sup> señala que en la cristiandad en general, y en la Nueva España en particular, era necesario una separación radical entre las mujeres “vírgenes” y otro grupo de mujeres que serían las prostitutas, vinculadas con el sexo ilícito. Así quedarían diferenciadas la “puras” de las mujeres “contaminadas”.

Monasterios de monjas y prostíbulos, eran inclusive considerados en la sociedad europea de la edad media como parte del paisaje urbano, en este sentido Jacques Rossiaud<sup>47</sup>, menciona un refrán del siglo XVI que alude a esta apreciación “non si può attraversare il ponte di Avignone senza incontrare due monaci, due asini e due puttane”<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Jacques Rossiaud, *La prostituzione nel Medioevo*, Laterza, Bari 1984, p. 23.

<sup>46</sup> Francisco Vázquez, *Mal menor políticas y representaciones de la prostitución siglos XVI-XIX*, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, España, p. 77.

<sup>47</sup> Jacques Rossiaud, *La prostituzione nel Medioevo*, cit., p. 14.

<sup>48</sup> *Ivi*, p.16.

Los prostíbulos fueron reglamentados y considerados como parte de las instituciones necesarias dentro de las ciudades, para regular el orden moral-familiar e inclusive como una medida de protección a las “mujeres honestas”.

En la cédula que permite la fundación de la casa de mancebía en Puerto Rico, se explicaba porqué esta institución era necesaria para la protección de la virtud de las mujeres honestas:

Consejo, justicia, regidores de la ciudad de Puerto Rico de la Isla de San Iohan. Bartolome Conejo me hizo relación que por la honestidad de la ciudad y mujeres casadas de ella y por excusar otros daños e inconvenientes hay necesidad se haga en ellas casa de mujeres públicas<sup>49</sup>.

Los discursos, sobre la necesidad de proteger a las mujeres, también se encontraban en la fundación del primer convento de monjas en el cual se señalaba que era necesaria “por la seguridad del estado de las tales doncellas”<sup>50</sup>, pues el hecho de que no se pudieran casar ni ingresar a un convento suponía un riesgo social para estas mujeres y este mismo discurso también estuvo presente en la fundación del colegio para mestizas.

La seguridad de las mujeres, fue la justificación principal para fundar estas primeras instituciones para mujeres desde el convento de monjas hasta el prostíbulo. En este sentido Marcela Lagarde, señala que las formas que tiene de operar el patriarcado, es precisamente fundar instituciones, como el matrimonio, el prostíbulo y el convento, entre otras, en donde las mujeres, son privadas de su condición de libertad y se encuentran en un estado de opresión que esta autora denomina como: “cautiverio de mujeres”<sup>51</sup>. En donde las instituciones diseñadas por los poderes masculinos y los particulares, ocupan sus vidas a través de los roles estereotipados, sin encontrar alternativas.

Efectivamente vemos en este periodo, como el grupo de conquistadores y encomenderos se enfrentó con la necesidad de ordenar el “caos social” posterior a la guerra de conquista de Tenochtitlan buscar establecerse permanentemente en la Nueva España, en donde la creación de instituciones para mujeres, como el convento y el prostíbulo, clasificaban y diferenciaban a las mujeres, bajo el sistema sexo/genero<sup>52</sup> hispano-latino, en “cautiverios” y roles definidos que eran necesarios para la regulación y la instauración de la familia hispana. La casa de mancebía y el convento pudieron propiciar la estratificación y diferenciación de las mujeres y los usos de sus cuerpos y sexualidad, así como el sistema de parentesco. Pues, para que este sistema sexo/género funcionara las mujeres y sus cuerpos, debían ocupar un rol y/o una institución definida, pues dentro de este sistema de dominación masculina, no podían existir mujeres, fuera de los roles, de madresposa, monja o prostituta. Este esquema, queda demostrado por la problemática que se suscitó a partir de los años 70<sup>o</sup>, cuando las mujeres novohispanas no podían cumplir alguno de estos roles.

---

<sup>49</sup>Josefina Muriel, *Recogimientos*, cit., p. 33; AGI, *Indiferente General*, 421 tomo II, foja 104, copia de la Real Cédula dada en Granada el 4 de agosto de 1526.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Marcela Lagarde y de los Rios, *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México 2005.

<sup>52</sup> Gayle Rubin, cit., p. 355.

### Las mujeres “perdidas y sueltas”

Asunción Lavrin<sup>53</sup> refiere que, en la década de los 70° del siglo XVI, Estado e Iglesia se aliaron para normar la conducta sexual de la población novohispana, pues la normatividad sexual era necesaria para mantener el orden moral de las familias. Según esta historiadora, el establecimiento del tribunal del Santo Oficio, en 1571, se fundaría en este contexto, pues se esperaba que sirviera para establecer las reglas de la sexualidad aprobadas por la Iglesia, que se creía en peligro por el relajamiento de la moral de las mujeres novohispanas de las cuales se percibía una laxitud sexual, respecto a las mujeres peninsulares.

En este contexto, en 1572 sería establecido formalmente el segundo monasterio femenino fundado en la Ciudad de México, llamado popularmente el “Monasterio de las Arrepentidas” el cual sería una institución de beneficencia, donde no se cobraba dotes para ingresar, dirigida a mujeres que se declaraban como “arrepentidas de sus pecados”, las cuales algunas venían del mundo de la prostitución y otras habían incurrido en alguna falta moral<sup>54</sup>.

El objetivo inicial, de esta institución era recoger a prostitutas arrepentidas y mujeres que eran consideradas como “mujeres perdidas” o con otros términos que no necesariamente se refieren únicamente a una situación de prostitución. En las fuentes documentales sobre la historia de estos monasterios al hablar de las habitantes del monasterio se refieren a ellas con diversos términos: “mujeres que con su vida daban mal ejemplo y eran ocasión de muchos males”, “mujeres pecadoras en el pecado de la carne”, “mujeres pecadoras del mundo”, “mujeres del mundo”, “mujeres del mal vivir”, y “mujeres distraídas del mundo”<sup>55</sup>.

De acuerdo con Asunción Lavrin, cuando una mujer establecía relaciones sexuales con un hombre, sin guardar ninguna discreción social, se le consideraba “suelta” y perdía públicamente su título de doncella, el que determinaba su condición de virgen.

El término “soltera” determinaba a mujeres que habían tenido relaciones sexuales sin estar casadas o que tenían un hijo, pero no públicamente. Según esta historiadora, las relaciones sexuales fuera del matrimonio eran usualmente descritas como “torpe” e “ilícita amistad”, conceptos que guardaban aún la reputación de las mujeres. Sin embargo, la determinación de “perdida” se usaba cuando se mantenían este tipo de relaciones públicamente y se consideraba que las mujeres quedaban, al perder su reputación y honor, “expuestas a los riesgos del mundo”<sup>56</sup>. Así, las mujeres que ingresaron al monasterio de las Arrepentidas podrían ser mujeres que habían perdido su honor y que habían mantenido quizá relaciones fuera de la normatividad.

---

<sup>53</sup> Asunción Lavrin, *La sexualidad y las normas de la moral sexual*, cit., p. 490.

<sup>54</sup> La historia de este monasterio la abordé en Diana Barreto Ávila, *La expansión de la Orden Concepcionista en Hispanoamérica siglo XVI*, Tesis de Doctorado inédita, México 2017, pp. 130-158.

<sup>55</sup> AGI, México 284.

<sup>56</sup> Serrana Rial García, *Casar doncellas pobres, paradigma de la caridad eclesiástica*, in *Obradorio de Historia Moderna*, Madrid 1994, pp. 71-85.

En los informes sobre la fundación del Monasterio de las Arrepentidas, se habla de una gran cantidad de mujeres que acudían a la prostitución o que quedaban “perdidas”, ante la falta de oportunidad de contraer matrimonio o de poder entrar a un monasterio y se puso de manifiesto que eran un problema global en toda la Nueva España. Esta situación estaría relacionada también al establecimiento formal de la Inquisición, durante estos mismos años, pues una de las principales funciones que tuvo fue la persecución de amancebamientos, cosa que antes habían sido “tolerados” por lo que probablemente muchas mujeres, quedaron expuestas. Pues el matrimonio formal no era una opción económica para muchas mujeres debido al tema de la dote. Las dotes requeridas para el matrimonio de mujeres de “calidad” estaban aproximadamente entre 10 y 20 mil pesos, y el ingreso requerido para entrar al monasterio de monjas era alrededor de 2 mil pesos<sup>57</sup>.

Sin embargo, esta situación no fue particular del reino de la Nueva España pues existieron situaciones semejantes en otros reinos de la Monarquía Católica. Según Serrana Rial García<sup>58</sup>, durante el siglo XVI, en el reino de Galicia, existió un desequilibrio demográfico en el cual había más mujeres que hombres. Las conclusiones de esta historiadora afirman que el desequilibrio demográfico fue resultado del esquema matrimonial restringido, debido al modelo cultural establecido en torno a las nociones fundamentales de familia conyugal y economía familiar. El hecho produjo un gran número de mujeres “solas”, es decir, mujeres que no tenían un vínculo familiar y se vieron condenadas a una existencia precaria y difícil que, además, según esta autora, sería rigurosamente controlada y vigilada por la sociedad del siglo XVI. Serrana Rial García ha estudiado cómo durante el siglo XVI los discursos oficiales comenzaron a poner atención en las mujeres “solas”, construyendo una relación dialéctica entre este estado, la pobreza y la pérdida de la virtud y la honestidad. Tal y como señala, se llegó a considerar que, potencialmente, todas las mujeres “solas” eran “sospechosas” porque su propia existencia suponía una evidente ruptura con su “normal” inserción social y familiar. Según la historiadora, esto propició que muchas de las obras pías de caridad, disposiciones testamentarias de clérigos y asociaciones caritativas dejaran dinero para fomentar el matrimonio de jóvenes pobres y huérfanas<sup>59</sup>.

La autora concluye que el fenómeno urbano, en el caso de Galicia, trajo consigo una gran cantidad de mujeres “solas” y “pobres”, lo que se convirtió en un problema para el reino ya que reproducía socialmente la pobreza, es decir, lo que se conoce como feminización de la pobreza. En Galicia, durante el siglo XVI, se fundaron lugares como el Hospitalillo de Salomé, que era una casa donde se albergaban mujeres pobres y “arruinadas”, y que se sustentaban de la caridad de los vecinos sin que tuvieran renta alguna.

Los discursos sobre el problema de las mujeres “solas” y en “riesgo”, también lo encontramos en las Ciudad de México durante las mismas fechas.

---

<sup>57</sup> Consuelo Natalia Fiorentini Cañedo, *Dotes Matrimoniales y Religiosas en la Ciudad de México: 1557-1643*, Tesis de Licenciatura inédita, México 2001, p. 78.

<sup>58</sup> Serrana Rial García, cit., p. 45.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 46.

Según Fray Gerónimo de Mendieta en 1562, por la gran cantidad de mujeres que emigraban de España a la Ciudad de México, no había manera de casarlas ni sustentarlas, por lo que se encontraban muy pobres:

Cuanto mas que de venir de España tanta gente, hay grandísimos inconvenientes y males, como es haber en México (según otro día me dijieron) diez u once mill doncellas hijas de españoles, si no me engaño, por cuenta, que cuasi todas no tienen con qué se casar, ni se sabe cómo podellas remediar; y sabe Dios lo que así doncellas como casadas harán, por no tener un pan que comer<sup>60</sup>.

Es posible que el aumento de la migración europea que llegó a la Ciudad de México y el propio fenómeno urbano produjera un gran número de mujeres "solas", es decir, mujeres que no tenían un vínculo familiar o que eran muy pobres y se vieron condenadas a una existencia precaria y difícil: "Los cálculos más recientes señalan que durante la década de los años ochenta había en toda la Nueva España entre mestizos y mulatos, alrededor de 24, 793 y aproximadamente, 63, 000, blancos y 22, 600 africanos"<sup>61</sup>. Por lo que la cifra que menciona Gerónimo de Mendieta, podría ser una aproximación real. Si es verdad el cálculo que se hizo de que había diez mil doncellas que no se podían casar, podríamos pensar que, en la Ciudad de México, quizá existió un desequilibrio demográfico, como el del reino de Galicia, que estaría produciendo un gran número de mujeres, que, según el sistema de parentesco hispano-latino impedía que las se pudieran casar o ingresar a algún monasterio. El temor de que las mujeres novohispanas, quedaran "suestras" y/o "perdidas" constituyeron en los años setenta, el foco de atención más importante en los discursos de fundaciones de nuevos monasterios e instituciones para mujeres que se fundaron en la Ciudad de México. Así entre, 1570 y 1580 se fundaron cuatro nuevos monasterios de monjas, en la Capital de la Nueva España. Los monasterios fundados fueron: El Monasterio de las Arrepentidas, en 1572, el de Regina Coeli en 1574, el de Santa Clara en 1574 y el de Jesús María en 1580. Este hecho es bastante significativo pues durante 30 años, no se había fundado otro monasterio femenino en la Ciudad de México después de que se estableció en 1541 Monasterio de la Madre de Dios. Los nuevos monasterios alcanzaron y en ciertos casos duplicaron en tan solo una década el número de religiosas que el monasterio de la Madre de Dios había acumulado en 40 años. Tan solo en el lapso de 13 años, de 1573 a 1586, 550 mujeres novohispanas aproximadamente fueron enclaustradas. Estas fundaciones fueron realizadas, gestionadas y promovidas por las familias de las mujeres que ingresaron a estas instituciones<sup>62</sup>. En las justificaciones discursivas, que se realizaron en los procesos fundacionales de estos nuevos monasterios femeninos, como en el caso del Convento de Jesús María en 1581, se señalaba que la necesidad de este tipo de instituciones se debía al problema de que las doncellas al no contraer matrimonio ni entrar a algún monasterio estaban en riesgo: "están en notable peligro de sus honrras y consciencias forzándolas o estimulándolas la nece-

<sup>60</sup> Gerónimo de Mendieta, Carta al Padre Bustamante, 1 de enero de 1562, García Icazbalceta Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, Porrúa, México 1947, p. 54.

<sup>61</sup> Lusía Schell Hoberman, *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660, Silver, State and Society*, Duke University Press, U.S.A. 1991, p. 7.

<sup>62</sup> Diana Barreto Ávila, *La expansión de la Orden Concepcionista en Hispanoamérica siglo XVI*, cit., p. 296.

sidad á caer en vicios, y pecados, y ofensas a Dios, *nuestro señor, en escandalo y mal ejemplo de la republica xristiana*”<sup>63</sup>.

### Conclusiones

El encuentro de dos mundos, también significó el encuentro de dos patriarcados con sus propias particularidades culturales, que en los procesos de conquista y colonización tuvieron una transformación que dio por resultado un nuevo tipo de sistema sexo-género, resultado del practicado en el mundo precolombino y en el mundo occidental; este nuevo sistema sexo-género hispano-latino, podríamos identificar que tuvo tres primeras fases de funcionamiento. La primera fase, se podría identificar en los proyectos de evangelización indígena, en donde además de introducir un nuevo modelo de familia mono-nuclear y matrimonio monógamo-católico, se implementaron nuevos dispositivos de roles de género que correspondían a los paradigmas y estereotipos de la cultura hispana sobre la división de trabajo entre los sexos. La segunda fase la podríamos encontrar, en el periodo en que los proyectos de evangelización femenina indígena, pasaron a un segundo plano y se priorizaron la fundación de instituciones que permitieran que los españoles se establecieran permanentemente en el Nuevo Mundo. Los conquistadores y encomenderos, enfrentados a una sociedad poligámica y en un período de conquista, generaron uniones sexuales y filiales, de las cuales se produjeron los primeros mestizos y mestizas. Para ordenar esta situación fue necesario regular sus matrimonios y crear instituciones como el convento y el colegio de mestizas, para que se establecieran familias bajo el modelo hispano. La fundación de la casa de mancebía, estaría así relacionada con la prohibición de los concubinatos y fue una manera de remplazar las relaciones sexuales ilícitas, con un medio políticamente más eficaz en tanto que la prostitución generaba un acceso controlado y regulado al sexo, restringiendo de esta forma la descendencia no deseada, lo cual era esencial para que el sistema de parentesco funcionara.

Así, prostituta, monja o esposa fueron los tres roles, que el sistema sexo/género hispano-latino, instauró en esta segunda etapa; sin embargo, el propio sistema generó un constante problema: las mujeres “sueltas” y en riesgo de quedar “perdidas”, situación que se presentó en primera instancia como un problema de las mujeres mestizas y después de las españolas, empobrecidas y migrantes.

La tercera etapa, se podría situar durante la década de los años setenta, con el aumento de la población y por las características del propio sistema sexo-género se reprodujo una gran cantidad de mujeres que no podían casarse, debido al modelo cultural establecido en torno a las nociones fundamentales de familia conyugal y economía familiar; linaje, dotes, herencias y mayorazgos.

Esto produjo una situación en donde las mujeres quedaban en una situación de vulnerabilidad, pues según las características del sistema sexo/género hispano-latino, era necesario que las mujeres estuvieran en alguna institución o “cative-rio”, pues no podían disponer de sus propios cuerpos y vidas. Este proceso social

---

<sup>63</sup> AGI, *El Arzobispo de México*, 1581, México 336-A –R 3, doc. 155, foja 7.



que podemos identificar como el control de los cuerpos de las mujeres para el matrimonio, en la forma de alianzas económicas, o para el convento, encaminado a regular las herencias para poder generar concentración de bienes y ascender socialmente, se acentuó en la Nueva España, durante la década de 1570, por lo que fue necesario fundar más instituciones de mujeres como los monasterios de monjas, que eran esenciales para el sistema de parentesco, fue durante este periodo que se consolidaron los linajes de muchas de las familias que se constituirían como las elites económicas del siglo XVII.

### **Fuentes Archivísticas**

- Archivo General de la Nación (AGN) México
- Templos y Conventos
- Bienes Nacionales
- Archivo Histórico de la Ciudad de México
- Archivo General de Indias
- Indiferente General

### **Fuentes Documentales Impresas**

*Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de indias*, tomo SI., Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1884.

*Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento conquista y organización de las antiguas posesiones de ultramar*, II parte, Madrid, Real Academia de la Historia, 1897.

Cuevas Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. 2a. ed., México, Porrúa, 1975.

Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1971.

*Dos castillas*, tomo I, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, año M. D. C. XLIX.

Genaro García, *Colección de documentos inéditos o muy raros para la historia de México. El clero en México durante la dominación española, según el archivo inédito archiepiscopal mexicano*, México, Librería de la viuda De Ch. Boret, 1907.

Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan Zumárraga. Primer Obispo y arzobispo de México*, (Colección de Escritores Mexicanos, 43) 4 voll., Editorial Porrúa, México, 1947.

Fray Gerónimo Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Porrúa (Edición facsimilar), 1980.

Fray Bernardino Sahagún de, *Historia general de las Cosas de la Nueva España*, México, Cien México, 2000, tomo II.

### Ensayos y monografías

Barreto Ávila Diana, *El Convento de Jesús María: la construcción de un espacio para mujeres en la Ciudad de México durante el siglo XVI*, Tesis inédita de Licenciatura en Historia, UNAM, México 2008.

Barreto Ávila Diana, *La fundación del Convento de Jesús María a partir del Convento de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción. (Desde el Recogimiento de Mujeres al Monasterio de la Madre de Dios, antecedentes del Convento de la Concepción, 1528-1578)*, Tesis inédita de Maestría, UNAM, México 2012.

Barreto Ávila Diana, *La expansión de la Orden Concepcionista en Hispanoamérica siglo XVI*, Tesis de Doctorado, inédita, UNAM, México 2017.

*Historia de la Vida Cotidiana en México*, 5 voll., coordinado por Pilar Gonzalbo, México, FCE/ El Colegio de México, 2006, tomo II, La ciudad Barroca, coordinado por Antonio Rubial García.

García Icazbalceta Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*, Porrúa, México 1947.

Gial García Serrana, *Casar doncellas pobres, paradigma de la caridad eclesiástica*, in *Obradorio de Historia Moderna*, Madrid, 1994.

Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España*, El Colegio de México, México 1987.

Guilhem Olivier, *Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico*, en *Historia de la vida cotidiana en México, tomo I, Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, (coordinado por Pablo Escalante Gonzalbo, Colmex, Fondo de Cultura Económica, México 2004.

Navarrete Linares Federico, *Hacia otra historia de América: nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México 2015.

Fiorentini Cañedo, *Consuelo Natalia Dotes Matrimoniales y Religiosas en la Ciudad de México: 1557-1643*, (Tesis de Licenciatura) UNAM, 2001.

Holler Jacqueline, *Escogidas Plantas. Nuns and Beatas in México City, 1531-1601*, Columbia University Press, New York 2003.

Lavrin Asunción, *Introducción y Algunas consideraciones finales sobre las tendencias y los temas en la historia de las mujeres de Latinoamérica*, en *Las Mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas*, Lavrin (comp), FCE, México 1985.

López Beltrán María Teresa, *La prostitución en el reino de Granada a finales de la Edad Media*, Colección Biblioteca de estudios sobre la Mujer, Servicios de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2003.

Muriel Josefina, *Los recogimientos de mujeres*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.

Muriel Josefina, *Conventos de Monjas en la Nueva España*, Jus, México 1995.

Rubial Antonio, *La hermana pobreza el franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996.

Rubin Gayle Rubin, *El tráfico de mujeres. Notas sobre la "economía política" del sexo*, "Nueva antropología", VIII, 30, México 1986.

Schell Hoberman Lusía, *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660*, Silver, State and Society, Duke University Press, 1991.

Vázquez Francisco (coord.), *Mal menor Políticas y representaciones de la prostitución siglos XVI-XIX*, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998.

---

## Michiko Ishimure e i “popoli nomadi”<sup>1</sup>

---

di

Mayumi Mizutamari\*

*Abstract:* This contribution reflects on the work by Michiko Ishimure (1927-2018), an award-winning author and social critic whose works put the spotlight on what became known as Minamata disease. A native of Kumamoto Prefecture, the prolific Ishimure is known for raising public awareness of the mercury poisoning issue. Her literary works include *Kugai Jodo*, (“Paradise in the Sea of Sorrow”), Minamata disease paralyzes the central nervous system and causes birth defects. After Chisso Corp. poisoned Minamata Bay with years of mercury discharges, sickening thousands and causing hundreds of deaths, the government recognized it as a pollution-caused disease in September 1968.

Nel IV capitolo de *Il Paradiso in un mare di dolore*<sup>2</sup> la scrittrice Michiko Ishimure racconta di quando, nell’autunno del 1964, visitò l’abitazione del bambino Ezuno Mokutarō, affetto da sindrome congenita di Minamata<sup>3</sup>. Alla conversazione tra l’io narrante e l’anziana coppia dei nonni circa una squama di drago, una reliquia del Dio Kuryū Gongen, fa seguito il lungo racconto, quasi un monologo, del “vecchio” nonno Ezuno. Se il IV capitolo, “Il pesce del Cielo”, insieme al III, “Quel che Yuki mi ha detto”, costituiscono l’essenza de *Il Paradiso in un mare di dolore*, è proprio per il racconto di questo personaggio.

L’uomo racconta dettagliatamente la propria vita: nato ad Amakusa, terzo figlio in una famiglia di pescatori, si trasferisce a Minamata a 16 anni come manovale per i lavori di arginamento del porto di Hyakken. Diventa poi pescatore, ma continua a

---

\* Mayumi Mizutamari è professoressa associata presso la Scuola di Studi umanistici e Scienze umane della Hokkaido University, Giappone. Le sue aree di specializzazione comprendono gli studi di genere e la storia del pensiero giapponese moderno e contemporaneo. Pubblicazioni recenti: *Hotta Yoshie – Ranse wo ikiru* (Hotta Yoshie, vivere in un’epoca turbolenta, 2019), *Sakuru mura to Morisaki Kazue – Koryu to rentai no bijon* (Il villaggio circolo e Kazue Morisaki: una visione di scambio e solidarietà, 2013).

<sup>1</sup> *Ishimure Michiko to ‘rumin’*, in “Gendai shisō”, 46 (7), maggio 2018, pp.186-193.

<sup>2</sup> *Kugai Jōdo: Waga Minamata-byō*, Kōdansha 1969 (trad. ingl. *Paradise in the Sea of Sorrow. Our Minamata Disease*, translated by Livia Monnet, Center for Japanese Studies, The University of Michigan 2003).

<sup>3</sup> La cosiddetta “malattia di Minamata” è una sindrome neurologica causata da avvelenamento da mercurio i cui sintomi comprendono atassia, parestesie alle mani e ai piedi, indebolimento del campo visivo, perdita dell’udito, difficoltà nell’articolare le parole, disordini mentali. Prende il nome dalla cittadina di Minamata (prefettura di Kumamoto, Kyūshū meridionale) dove fu scoperto il primo caso nel 1956 (n.d.t.).

ricordare con orgoglio al figlio e al nipote che lui da giovane ha costruito “il porto della Compagnia”. Dunque la “Compagnia”, ovvero la causa scatenante del male di Minamata che affligge suo figlio e suo nipote, non assume ai suoi occhi unicamente il ruolo di un carnefice. Alla base di questo vi è la povertà cronica che affama la sua terra d’origine, Amakusa; vi è tutta una comunità che ingenuamente si aspetta che la “Compagnia” porterà prosperità economica al proprio territorio. In lui questo modo di vedere le cose è corroborato dall’esperienza di essere riuscito da pescatore a metter su una famiglia a Minamata, da cui, dice, “si vede l’isola dove ci sono i miei vecchi”, e si collega anche al triste ricordo di una ragazza del suo villaggio, Osumi, venduta come prostituta a causa dell’indigenza. Dice il ‘vecchio’ Ezuno:

Quando ch’ho sentito che veniva su ’na Compagnia nuova, ero contento: bene, me so detto! Se ce fosse ’na bella Compagnia, verrebbe su pure ’na grande città da ’ste parti. Quando che non c’era la Compagnia, e manco la terra dove se trova, da Amakusa te ne dovevi anda’ in capo al mondo. E al paese tuo non ce tornavi mica più; che ce crepavi laggiù<sup>4</sup>.

Un saggio critico di Ishimure è intitolato *La Capitale dei nomadi*<sup>5</sup>, locuzione con cui Ishimure fa riferimento a Minamata. Molti dei pescatori di Minamata erano infatti persone trasferite da altrove; ma in questo titolo si può leggere anche l’amara ironia del fatto che quegli uomini e quelle donne condividevano l’illusione che la *Chisso*<sup>6</sup> avrebbe portato la prosperità in quella regione.

A quanto afferma nella sezione *La Capitale dei nomadi – parte I* (uscita per la prima volta sul numero di aprile 1972 della rivista “Gendai no me”), nell’area del villaggio di provenienza di Ishimure abitavano molte persone giunte lì da altrove: alcuni venivano da Amakusa e Satsuma, altri erano rientrati in Giappone dopo aver provato ad emigrare in paesi come Stati Uniti, Argentina, Sud-est asiatico, Filippine, ecc. Tali individui venivano chiamati a seconda dei casi “flusso di Satsuma”, “flusso di Amakusa”, “flusso americano” e così via. Nello stesso testo, poi, Ishimure parla anche dei migranti da Amakusa. Secondo il padre di Ishimure, nativo di Amakusa, le destinazioni verso cui si diressero i suoi conterranei erano il cantiere navale di Nagasaki, le miniere di carbone di Miike e Chikuhō, oppure la Cina, il Sud-est asiatico, gli Stati Uniti. Tuttavia, quelli di Amakusa, nati “contadini e pescatori” e privi di titoli di studio, pur recandosi a Nagasaki non erano idonei a lavorare nel cantiere navale e al massimo potevano occuparsi di mansioni marginali, come grattare via dagli scafi i gusci di ostriche o la ruggine. Analogamente, trasferendosi a Minamata non diventavano certo addetti della *Chisso*; così non avevano altra scelta che stabilirsi nelle zone limitrofe e dedicarsi alla pesca. Nonostante ciò, quegli uomini e quelle donne condividevano l’illusione di essere “gente di città” e si rallegravano dei progressi della *Chisso* come fossero i propri.

<sup>4</sup> *Kukai Jōdo: Waga Minamata-byō, op.cit.*, p.189 (traduzione mia).

<sup>5</sup> *Rumin no Miyako*, Daiwa shobō 1973.

<sup>6</sup> La *Chisso* (pron. “cisso”) è la multinazionale chimica che si rese responsabile di uno dei più gravi disastri ecologici della storia moderna per aver sversato dal 1932 al 1968 acque reflue contaminate da metilmercurio nel Mare di Yatsushiro (anche detto, come in questo articolo, Mar di Shiranui). La sostanza chimica entrò nella catena alimentare provocando la malattia di Minamata (vedi n.3) negli abitanti della zona, primi fra tutti i pescatori di Minamata. Sono 2.265 le persone che sono state ufficialmente riconosciute come affette dalla malattia. Quando nell’articolo si parla della “Compagnia” il riferimento è alla *Chisso* (n.d.t.).

Il fatto che Ishimure abbia dedicato pensieri tanto profondi alle vite da ‘nomadi’ dei migranti di Amakusa, ossia degli immigrati di Minamata, ci fa capire come sia nato il testo “La marea lattea”, dove quasi non fa cenno alla malattia di Minamata, scritto per *Rivelazioni da Minamata – Rapporto sull’indagine generale* condotta nel Mar di Shiranui di Daikichi Irokawa<sup>7</sup>. Ora, *Rivelazioni da Minamata* contiene i risultati di un’indagine svolta nell’arco di cinque anni, dal 1976 al 1980, da una equipe di ricerca scientifica integrata sull’inquinamento del Mar di Shiranui, rappresentate il nucleo di un gruppo di studio finalizzato al riesame della teoria della modernizzazione. Dell’equipe facevano parte molti membri illustri a partire da Daikichi Irokawa, Takeshi Ishida, Kazuko Tsurumi, Rokurō Hidaka, Satoru Saishu, Masazumi Harada. Si tratta di uno studio unico e ricco di spunti che intendeva analizzare, integrando gli approcci naturale, sociale e delle scienze umane, l’influenza che la malattia di Minamata aveva esercitato sulle comunità della regione. Secondo le “Osservazioni generali” di Irokawa Daichi che aprono il primo tomo, Ishimure, oltre ad avergli chiesto di formare l’equipe, era stata di supporto in vari modi al momento dell’arrivo a Minamata della stessa.

Tornando a “La marea lattea”, ricordiamo che questo scritto prende avvio dalla visita di Ishimure all’isola di Yonaguni, cinque anni prima dell’arrivo a Minamata dell’equipe. Questo rappresentava per lei come un “rito di preghiera”, “di purificazione” nell’accingersi a parlare del Mar di Shiranui. Nella sua immaginazione, forse, Yonaguni era profondamente legata al Mar di Shiranui attraverso la corrente della “marea lattea”. Una sensibilità, questa, estremamente “amakusiana”. Secondo lei, infatti, la gente di Amakusa, che aveva visto andar via così tanti viaggiatori diretti all’estero, sentiva molto vicino a sé luoghi come Cile, Argentina, Brasile, o il Mare degli Arafura, luoghi che “a cercarli poi sulla cartina, erano tanto lontani da farti sospirare”. Si diceva che, a seconda delle maree, fosse possibile arrivare in una notte dalla Corea al Kyūshū, e che fino a prima della guerra i pescatori andavano e venivano fino a Dalian con le navi a remi.

Ishimure ribadisce più volte che fra coloro che contrassero la sindrome di Minamata erano molti i pescatori nativi di Amakusa, ma, come è detto sopra, la destinazione dei nativi di Amakusa non fu solo Minamata. Ne “La marea lattea”, Ishimure rivolge particolare attenzione ai destini di quelle donne di Amakusa che a causa dell’indigenza vennero vendute all’estero. Dieci anni prima di scrivere quel testo, fa visita a Suma Isozaki, che stava trascorrendo il resto dei suoi giorni in una casa di riposo di Kuala Lumpur, in Malesia; ad Amakusa, incontra invece Ayano Hanasaki, rimpatriata da Sumatra. Nello scritto tali vicende sono raccontate nel dettaglio, ma quello che Ishimure riscontra nelle due ex *karayuki-san*<sup>8</sup> ormai in età avanzata, è la profonda solitudine di chi è segnato dal destino di essere “nomade”. Ingenuamente si potrebbe pensare che, al confronto di Suma, ingannata a quindici

<sup>7</sup> *Minamata no Keiji. Shiranuikai Sōgō Chōsa Hōkoku*, 2 tomi, Chikuma shobō 1983.

<sup>8</sup> Lett. “signorine che vanno all’estero”. Il termine indica le ragazze e le donne che tra la seconda metà del XIX secolo e la prima del XX venivano acquistate dai cosiddetti *zegen* (“mezzani”) presso famiglie in condizioni di forte indigenza, residenti soprattutto in aree del Kyūshū meridionale come Amakusa e Nagasaki, e inviate in vari paesi del Sud-est asiatico o altrove allo scopo di esercitare la prostituzione (n.d.t.).

anni e spedita in una terra straniera dove è rimasta fino alla morte, Ayano sia stata più felice, essendo stata scelta a prima vista come sposa da un ricco olandese e con questo subito rimpatriata (sebbene dopo la guerra abbia poi divorziato). Poi però, Ayano, ubriaca di *shōchū*, si lascia andare e sputa fuori queste parole: "...sogni, sogni...sogni e basta. Maledetto Giappone dalle budella marce!"; sottolineando queste parole, Ishimure chiosa con un suo pensiero: "sbaglio o questa persona ancora, in Giappone non ci è nemmeno tornata?"

Anche il padre di Ishimure, originario di Amakusa, nei suoi ultimi anni sembra condividere i sentimenti di quelle due vecchie donne. Quando si trova ormai allo stadio finale della tubercolosi, la figlia prova a domandargli se gli piacerebbe tornare ancora una volta ad Amakusa. Ma alla proposta l'uomo rifiuta seccamente con le parole: "Che dici!? E che ci torno a fare io a Amakusa? Che posto pensi che è quello là? Non t'azzardare a dirlo più, sa!". Ishimure insiste che ci si potrebbe andare a cavallo o con un carretto e il padre ricorda in quali precarie condizioni si trovino le strade di Amakusa. Per inciso, anche Suma Isozaki di Kuala Lumpur, rinnega la propria terra natale. Ad incontrarla ci era andata recando una lettera del governatore della prefettura di Kumamoto in cui questo le faceva la proposta: "Non le andrebbe di rientrare ad Amakusa?"; ma Suma non l'aveva nemmeno presa in considerazione.

Ishimure non fa una riflessione articolata riguardo ai rifiuti opposti da suo padre e da Suma, ma fra le pieghe del testo fa scivolare un indizio che ci permette di scrutare nei loro sentimenti profondi. A quanto racconta ne "La marea lattea", Ishimure si reca in visita ad Amakusa a nove anni dalla morte del padre: la terra dei campi che le capita di vedere in quell'occasione è terribilmente sterile e le fa subito capire tutta la durezza del lavoro agricolo in quei luoghi. È forse il rigore di quelle condizioni ambientali a lasciarle intuire come la gente di Amakusa e la povertà siano elementi tra loro inseparabili, tanto che i fuoriusciti difficilmente riuscirebbero a provare dolci sentimenti di nostalgia per la propria terra. Ed ecco perché è tanto smodata fra quegli uomini e quelle donne la brama di successo. Ishimure ricorda che una volta suo padre aveva parlato con straordinario entusiasmo a proposito di Otamadon, rimpatriata ad Amakusa dopo aver fatto fortuna all'estero, usando le parole: "serenità per tutta la discendenza". Allora Ishimure riflette sul significato profondo racchiuso in quelle parole.

In un villaggio delimitato ai lati dai profili dei monti, come fosse il fondo del creato, i paesani, costretti a trascorrere notti oscure con scarsi lumi, guardano in lontananza di là dai monti e pensano a un mondo di incerta serenità. La serenità per tutta la discendenza è il riflesso di quell'abbaglio. [...] Il sentiero un po' oscuro su cui s'è messo chi se ne va è proseguito sulle onde del mare verso le luci d'un miraggio. Dalla profonda oscurità di cui si son fatti carico, bramano che la serenità per tutta la discendenza dovrà esserci per forza. Finché prima o poi non arriva la disillusione per quell'avvenire del tutto improbabile<sup>9</sup>.

A essersi fatti carico di una profonda oscurità sono proprio i "nomadi". Man mano che Ishimure si avvicina alla mentalità degli espatriati che anelano ad una discendenza di serenità, riesce anche a discernere la ineluttabilità della loro disfatta. Il compiacersi, da parte di quanti lasciarono Amakusa per stabilirsi nei pressi di

<sup>9</sup> *Rivelazioni da Minamata, op.cit.* vol. II, p. 374 (traduzione mia).

Minamata, del buon andamento della Chisso come fosse il proprio, non appare quasi come un volersi almeno consolare, lasciandosi irradiare dalla luce di speranza che la Chisso emana, del non aver trovato alcuno scampo dall'oscurità?

Come abbiamo visto fin qui, Ishimure fa in modo che i tragici destini di chi soffre della sindrome di Minamata si sovrappongano a quelli dei "nomadi" di Amakusa. E questo non solo perché, potremmo pensare, fra gli ammalati sono molti i pescatori nativi di Amakusa. Infatti Ishimure, cresciuta a Minamata, sentiva una grande affinità con quanti si erano trasferiti da Amakusa, e fin dall'infanzia era stata testimone delle vite da "nomadi" di tali uomini e donne.

Innanzitutto, la sua stessa famiglia era nativa di Amakusa. Come racconta dettagliatamente nei ricordi d'infanzia raccolti in *Memorie d'un mare di camelie*<sup>10</sup>, il nonno materno Shōtarō, dopo la fondazione della Chisso, si trasferì a Minamata da Amakusa prendendo in appalto opere pubbliche come la costruzione di infrastrutture portuali e di strade<sup>11</sup>. Come detto in precedenza, anche il padre Kametarō era di Amakusa: sposò la figlia di Shōtarō, Haruno, prendendone il cognome, e iniziò ad assisterlo nel lavoro. Pur essendo in gamba come manovale, Shōtarō con i conti non ci sapeva fare e anche per via della sua antiquata indole da artigiano fallì nell'impresa. Di conseguenza anche la famiglia di Ishimure incorse nei pignoramenti e fu costretta a trasferirsi dal quartiere centrale di Sakaemachi a Tontomura, il villaggio "più fuori mano di Minamata". Shōtarō poi, che fino ad allora aveva avuto un nucleo familiare indipendente insieme alla sua mantenuta Okiyasama, è costretto ad estinguere quel nucleo per andare ad abitare da Ishimure con Okiyasama e i figli illegittimi.

Lo status di Shōtarō – che incontra il fallimento dopo essere partito alla ricerca delle occasioni di fare affari che la modernità ha portato con sé – rientra anch'esso in quello di un tipico "nomade" moderno. Ishimure, pur nel registrare l'insofferenza del padre Kametarō nei confronti del superbo Shōtarō, mostra una certa compassione per quest'uomo che mai ha indugiato nel profitto e il cui motto era "la fiducia prima di tutto". Tuttavia, ancor più che per Shōtarō, Ishimure prova pietà per la moglie di lui, ovvero sua nonna Omokasama.

Omokasama era "la pazza cieca" e i paesani la chiamavano "La Dama nervosa": doveva essere una sorta di alter ego della piccola "Micchin"<sup>12</sup>. Nelle *Memorie d'un mare di camelie*, la condizione di simbiosi tra natura e uomini, antecedente all'insorgere della malattia di Minamata, viene descritta con grazia; in tale contesto la bimba e la pazza emergono come due entità innocenti e vicine alla natura. Naturalmente la pazzia di Omokasama è posta in relazione con il suo trovarsi nella fase del "mondo umano"<sup>13</sup>. Nelle *Memorie* non si parla di come Omokasama sia caduta

<sup>10</sup> *Tsubaki no Umi no Ki*, Asahi Shinbun-sha 1976.

<sup>11</sup> Nella autobiografia che Ishimure scrisse in tarda età, *Lido di canne* (Ashi no nagisa, Fujiwara Shoten 2014) dice che questo avvenne nel 1919. Inoltre, Ishimure stessa nacque a Amakusa Shimoshima Miyano Kawachi, dove la famiglia risiedette temporaneamente per le opere prese in appalto da Shōtarō.

<sup>12</sup> Nomignolo indicante la stessa Michiko Ishimure (n.d.t.).

<sup>13</sup> Si intende qui uno dei sei mondi in cui è divisa la ruota buddista dell'esistenza. Si colloca tra il "mondo animale" e quello "degli asura (semi-dei)" (n.d.t.).



nella malattia mentale, ma si può facilmente intuire che il legame tra Shōtarō e la sua mantenuta abbia rappresentato per lei un duro colpo. Sentenziano i paesani contro la mantenuta Okiyasama: “Quella Okiya lì, era una belva, una bestiaccia prima di questa vita; o lo sarà in quella dopo, di sicuro! ...A ridurre così quella poveraccia di Omokasama!”. Nelle *Memorie d'un mare di camelie* la figura di Omokasama lascia intravedere, all'interno della comunità emarginata dei “nomadi”, un apparato in cui le donne vengono doppiamente emarginate. Lo stesso si può dire anche per le prostitute native di Amakusa. In *La marea lattea* si legge questo passaggio: “da bambina c'era una casa di donne a due porte dalla nostra; lo sentivo dire praticamente ogni giorno che qualche ragazza era arrivata da luoghi come Ushibuka, Fukami, Nagasaki, Shishijima, Ikarajima”. Questa “casa di donne” si chiama Suehirotei e, secondo le *Memorie d'un mare di camelie*, era gestita da un padrone molto capace nativo di Amakusa Fukami. Ishimure ci fa sorridere nel raccontare come la piccola ‘Micchin’ entrava e usciva dal Suehirotei, sempre vezzeggiata dalle “signorine”; ma allo stesso tempo attraverso il punto di vista di Micchin fa emergere la miserevole condizione delle prostitute, vendute e disprezzate come “sgualdrine”.

L'esempio più simbolico della miseria di queste prostitute del Suehirotei è quello di Ponta, prostituta sedicenne assassinata dal fratello di un compagno di classe di Ishimure. Dopo l'omicidio nessuno del locale assistette all'autopsia, né organizzò un funerale. Al posto di quelli del locale o dei famigliari di Ponta, all'autopsia si presentò il padre di Ishimure. Tornato a casa, dopo aver sfogato d'un fiato le seguenti parole nei confronti dei “mezzani” del Suehirotei, versa dello shōchū alla piccola Ishimure e si abbandona ai singhiozzi.

[...] tutte quelle figliole belle e brave... Ti fanno un prezzo, alto o basso e te le portano via. E poi guarda là come te le riducono! Siete peggio di cani bastardi, razza di infami! E poi, come se non bastasse, te la fanno crepare così. Manco i suoi hanno visto il corpo. E manco sposa è potuta andare; bella com'era, coperta con una stuoia e poi, autopsia... Poveraccia, poveraccia!

Ohi, Micchin, versagli un bicchierino al babbo. Sei fortunata tu; che mai e poi mai mi sognerò di venderti per quella roba là. Bevi anche tu, ti va? Dai<sup>14</sup>.

In questo passaggio notiamo in particolare la frase “Sei fortunata tu; che mai e poi mai mi sognerò di venderti per quella roba là”: ma contrariamente al parere del padre Kametarō, la piccola ‘Micchin’ nutre sentimenti di affinità nei confronti delle prostitute e si reca più volte al Suehirotei. Nelle *Memorie d'un mare di camelie* c'è una scena in cui ‘Micchin’, con una sottana rossa e una giacchina di mussola avvoltole in un furoshiki annuncia alla madre Haruno: “vado a fare il mestiere al Suehiro”. In *Il Paradiso in un mare di dolore* Ishimure affianca la propria anima agli uomini e le donne affetti dalla sindrome di Minamata, alle loro famiglie, assumendo il ruolo di una narratrice che dia loro voce; tale ruolo ci ricorda quello di ‘Micchin’ nei confronti di Omokasama e delle prostitute del Suehirotei.

<sup>14</sup> *Tsubaki no Umi no Ki*, op.cit., p.105 (traduzione mia).

Memorie d'un mare di camelie fu pubblicato a partire dalla primavera del 1973 su "Bungei Tenbō" ("Panorama Letterario") e in volume nel 1976, ma i personaggi di Omokasama e Ponta compaiono anche nelle prose giovanili di Ishimure.

La scrittrice inizia effettivamente a pubblicare opere in prosa in coincidenza dell'adesione al movimento del periodico *Il Villaggio-Circolo* ("Sākuru mura"), fondato nel settembre del 1958. Il Villaggio-Circolo era il periodico della rete di attivisti delle otto prefetture di Kyūshū-Yamaguchi, di cui Ishimure divenne membro su invito del concittadino Gan Tanigawa<sup>15</sup>. Gli attivisti dei vari circoli utilizzavano il periodico come punto di riferimento per i rispettivi circoli locali di appartenenza, e pubblicavano lì le opere di maggiore caratterizzazione territoriale.

Nel primo ciclo del periodico (dal numero di novembre 1958 a quello di maggio 1960)<sup>16</sup>, Ishimure contribuisce con 5 scritti: *Le origini del circolo del Kyūshū meridionale* ("Minami Kyūshū no Sākuru no ne", scritto in collaborazione con Osamu Mukuda (pseudonimo di Tatsuaki Okamoto<sup>17</sup>); Ishimure scrive solo la seconda parte che esce sul numero di ottobre 1958); *Il rito del sanaburi invernale* ("Fuyu no Sanaburi", febbraio 1959); *Saggio sull'amore – parte I* ("Aijō-ron – sono ichi", dicembre 1959); *Una malattia rara* (reportage sui pescatori della baia di Minamata)" ("Kibyō (Minamata wan ryōmin no ruponutāju)", gennaio 1960); *Saggio sull'amore – parte II* ("Aijō-ron – sono ni", marzo 1960)<sup>18</sup>. Il quarto tra questi, *Malattia rara*, è importante in quanto costituisce la prima bozza del terzo capitolo de *Il Paradiso in un mare di dolore*, "Quel che Yuki mi ha detto", negli altri contributi, invece, non tratta il problema della malattia di Minamata. Le figure di Ponta e Okasama compaiono in *Saggio sull'amore*, prima e seconda parte.

Questi due saggi potrebbero essere stati ispirati dalla folgorazione che Ishimure ebbe per la rivista femminile di scambio culturale *Corrispondenza Anonima* ("Mumei Tsūshin", fondata nell'agosto del 1959), diretta da Kazue Morisaki<sup>19</sup> e a cui lei stessa tra l'altro contribuì. Se Morisaki nel saggio introduttivo del primo numero di *Corrispondenza Anonima* teorizzava la necessità di rinunciare ad appellativi attribuiti come "moglie" e "madre" per tornare ad una assenza di denominazioni familiari, era per la volontà di ottenere relazioni tra uomo e donna non più mediate da preconcetti e ruoli statici legati ai sessi. Il *Saggio sull'amore* fu appunto scritto sulla scorta di una visione morisakiana, rivendicante una relazionalità uomo-donna mediata dall'eros.

*Saggio sull'amore – parte I* è incentrato su riflessioni circa il rapporto matrimoniale di Ishimure stessa, intramezzate però da tre retrospezioni ognuna intitolata

<sup>15</sup> (1923-1995) poeta, critico e pedagogista giapponese (n.d.t.).

<sup>16</sup> Il periodico interruppe le pubblicazioni nel maggio del 1960 per riprenderle a novembre dello stesso anno (la chiusura definitiva avverrà con il numero di ottobre 1961). Per tale motivo nell'attività di questo periodico si parla di "primo" e "secondo ciclo". Al "secondo ciclo" Ishimure contribuirà con la poesia *Prostituta* (*Shōfu*) nel numero di maggio 1961.

<sup>17</sup> (1935-vivente) studioso della sindrome di Minamata, ex-dipendente della *Chisso* (n.d.t.).

<sup>18</sup> Vanno aggiunti, in ambito poetico, i 16 tanka (canti brevi) riuniti sotto il titolo *Tra il mare e la montagna* (*Umi to yama no aida ni*), pubblicati sul numero di aprile 1959.

<sup>19</sup> (1927-vivente) poetessa e scrittrice giapponese nativa di Daegu nella provincia di Chōsen, come era chiamata l'odierna penisola coreana sotto il dominio giapponese (1910-1945) (n.d.t.).

“Scenario”. In “Scenario 1” ricorda dell’acqua bevuta ad una sorgente di montagna. “Scenario 2” racconta invece un incontro con una madre e una figlia “mendicanti”, alle quali vorrebbe fare della carità, ma poi è incapace di compiere quel proposito. Il terzo ed ultimo “Scenario” riguarda infine la nonna Omokasama. Il brano inizia con la frase “Quella pazza di mia nonna l’ho protetta io. Quella nonna era la mia protezione” ed è il ricordo di questa nonna vista da Ishimure bambina. All’interno del saggio Ishimure non fa riferimento al nonno Shōtarō. Ma lo stato d’animo di Micchin che con le mani strette in quelle della nonna si sente “troppo piccola e mortificata perché tutto il sentimento della nonnina, finiva per tracimare fuori sulla neve gelida”, e anche quella frase che la nonna ripeteva sempre “maschi o femmine... puah!”: tutto questo allude alla problematica relazione uomo-donna che questa nonna ha sofferto in passato.

*Saggio sull’amore – parte II* è concepito partendo dalla prospettiva di indagare l’amore tra uomini e donne, ma anche unendo fra loro frammenti di ricordi d’infanzia che sono in rapporto con quel problema. Al cuore del discorso ci sono i ricordi legati alle prostitute. Innanzitutto, la scena in cui “il padrone del locale, caro amico di papà” (si tratta probabilmente del fratello minore del padrone del Suehiro-*tei*), bevendo con Kametarō si lamenta amaramente. Poi la signora di un certo locale che ricorda i tempi in cui era stata una *karayuki*<sup>20</sup>. In seguito, si rammenta l’omicidio di Ponta del Suehiro-*tei*, in quello che sembra costituire il modello del successivo *Memorie d’un mare di camelia*. Racconta poi a tinte vive di essere stata testimone oculare, essendosi recata a fare visita ad una coetanea la cui famiglia era impegnata in mansioni di sorveglianza, della punizione corporale inflitta da una responsabile ad una delle giovani professioniste più richieste di una certa casa. Ora, all’inizio di questo saggio Ishimure afferma che “l’area del Mar di Shiranui vede una densa distribuzione di gente di Amakusa”, e che il quartiere di “Minamata-chō Aza Ezoe Sakae-machi, dove ho abitato fino alla seconda elementare, ospitava gruppi eterogenei di quei migranti. Oltre la via di Sakaemachi c’era Marushima, quartiere di pescatori. Ancora più in là il porto di Umedo. Le navi per Amakusa partivano da lì”. Ribadisce dunque con enfasi che molti abitanti dei paraggi, prostitute incluse, erano proprio migranti originari di Amakusa.

Come abbiamo visto, in *Memorie d’un mare di camelia* Ishimure ci restituisce in modo esemplare le condizioni di Minamata negli anni della sua infanzia. *Saggio sull’amore – parte II* è lo scritto che sembra essere all’origine di quella riflessione, ma la Minamata che Ishimure descrive in entrambi questi lavori è il mondo che ruota attorno ai “nomadi” del cosiddetto “flusso di Amakusa”, ovvero una realtà situata al di fuori della *Chisso* e di “coloro che andavano alla Compagnia”. I genitori della scrittrice, così come il nonno materno, sono migranti provenienti da Amakusa, cresciuti in territori abitati da un importante numero di nativi amakusiani. È per questo, verosimilmente, che Ishimure stessa è arrivata a condividere con essi in modo spontaneo il senso di sradicamento proprio dei “nomadi”, il senso di alienazione nei confronti delle comunità locali e sentimenti ambigui verso la propria terra natale. D’altro canto, Ishimure, all’interno di una società di “nomadi” relegata ai margini della società, era cosciente dell’esistenza di una sorta di gerarchia. Fin

---

<sup>20</sup> Si veda *supra*, n.8.

dall'infanzia sembra mostrare compassione verso coloro che, anche all'interno un mondo di "nomadi", sono i più emarginati ed alienati. In particolar modo le figure della nonna affetta da malattia mentale e della prostituta assassinata del Suehirotei, Ponta, hanno lasciato una forte impronta nel cuore di Ishimure.

La Minamata della sua infanzia, pur sorretta da una solida realtà, sembra come sublimarsi attraverso il filtro dell'immaginazione letteraria, ma anche attraverso la funzione della nostalgia che avvolge le memorie d'infanzia. Così ricostruita, la Minamata della memoria – come se Ishimure, nell'intenzione di riflettere sull'amore tra uomo e donna, avesse rievocato le figure delle prostitute e di Omokasama che popolano i suoi ricordi d'infanzia – diviene per lei il luogo in cui sempre poter ritornare. A partire dal succitato *Rivelazioni da Minamata*, o da *Interviste sulla storia del popolo di Minamata*<sup>21</sup>, a cura di Tatsuaki Okamoto e Tsuguo Matsuzaki, sono numerosi i contributi che le riconoscono il merito di far conoscere a quanti intendano riflettere sulla malattia di Minamata il retroterra storico di quelle zone; ma Ishimure, nel mettere la malattia in relazione con la Minamata dei suoi ricordi, l'ha anche storicizzata. In particolare, la scrittrice, rivolgendo lo sguardo al mondo dei "nomadi" che è andato formandosi nelle aree periferiche della Minamata in via di modernizzazione, ha sovrapposto le vite dei malati e delle rispettive famiglie, a quelle dei "nomadi", incluse le prostitute vendute in patria e all'estero.

Tornando a Kazue Morisaki, che Ishimure affiancò nelle attività di *Il Villaggio-Circolo* e *Corrispondenza anonima*, anche questa ebbe molto interesse per i "nomadi"<sup>22</sup>. Innanzitutto, anche lei, come Ishimure, fu attenta al problema delle *karayukisan* mandate all'estero da Kumamoto e Nagasaki; pubblicò infatti sull'argomento il lavoro "Karayukisan" (Asahi shinbun, 1976). Morisaki, inoltre, vissuta nella città mineraria di Chikuhō, approfondì il proprio interesse nei confronti della cultura mentale dei lavoratori formatasi attorno alle miniere; in quella occasione ebbe modo di osservare che nell'anteguerra molti dei minatori erano "nomadi" lontani dalla propria terra natale. Anche Morisaki poi sovrappone alle figure dei minatori quella di se stessa, nata e cresciuta nella Corea coloniale, e così facendo individua un senso positivo nella natura dei "nomadi" che possa rappresentare una alternativa a quella comunità omogenea e chiusa.

Come dobbiamo interpretare, dunque, il fatto che le sfere di interesse di Ishimure e Morisaki vengono a intersecarsi intorno al tema dei "nomadi"? *In primis* la risposta sta nell'aver sviluppato la propria attività scrittorica muovendo entrambe da un luogo di frontiera, vogliamo dire, come il Kyūshū e rivolgendosi alla storia di quel territorio. I pescatori di Minamata, i minatori, le karayuki-san: questi uomini e queste donne hanno lasciato la propria terra e sono diventati "nomadi", per il fatto che la modernizzazione ha portato una fluidificazione della società, e generando nuovi lavoratori dei bassifondi ha prodotto la mobilitazione delle classi povere. In una terra come il Kyūshū, denominata a volte colonia interna, ciò è stato particolarmente rimarchevole. Naturalmente non tutti hanno sviluppato un naturale interesse nei confronti di tale fenomeno unicamente in virtù dell'aver vissuto nella

<sup>21</sup> *Kikigaki Minamata minshūshi*, 5 voll., Sōfūkan 1989-1990.

<sup>22</sup> Si veda a proposito la terza parte del mio *Il Villaggio-Circolo e Kazue Morisaki – visioni di scambio e solidarietà (Sākuru mura» to Morisaki Kazue – kōryū to rentai no vjon*, Nakanisha 2013).

frontiera del Kyūshū. Ishimure e Morisaki, coscienti di essere loro stesse collocate ai margini in quanto donne, fanno di ciò la propria base di partenza per poi abbracciare in un profondo senso di compassione umana tutti coloro (non importa se donne o uomini) siano stati dimenticati ai margini della società. Chi scrive, infine, non sarà l'unica a ritenere che queste due personalità abbiano potuto prendere forma non solo grazie alle rispettive individualità, al talento o alle condizioni di nascita, ma anche attraverso l'attività svolta nell'ambito dei periodici *Il Villaggio-Circolo* e *Corrispondenza anonima*.

---

## “The tree is saying things in words before words”: form as theme in Richard Powers’ *The Overstory*

---

di

Pia Masiero\*

**Abstract:** Richard Powers’ 2019 Pulitzer Prize-winning book, *The Overstory*, is a very ambitious work which purports to raise the awareness on the life of trees proposing an eco-centered way of being revolving around the enlargement of the concepts of agency and creativity. This article focuses on the formal ways in which Powers has strived to give voice to the-other-than human. Specifically, it presents the structuring of the plot according to the extended metaphor of the tree and its rhetorical functioning according to the parabolic form. These macro principles are translated into two micro choices – the positing of a nonhuman narrator and the present as the dominant tense – that sustain and mirror the novel’s thematic concerns. The close readings of the existential trajectories of two female characters open up to a reflection on Powers’ gender politics.

Richard Powers’ 2019 Pulitzer Prize-winning book, *The Overstory*, contains the ingredients that according to the foundational book by Lawrence Buell, *The Environmental Imagination*, “comprise an environmentally oriented work” (7), namely,

1. The nonhuman environment is present not merely as a framing device but as a presence that begins to suggest that human history is implicated in natural history.
2. The human interest is not understood to be the only legitimate interest.
3. Human accountability to the environment is part of the texts’ ethical orientation..
4. Some sense of the environment as a process rather than a constant or a given is at least implicit in the text. (1995: 7-8)

No one would dispute that Powers’ book is the perfect candidate for an environmental reading and attends profoundly to Buell’s four ingredients; and yet Buell’s list does not take us far in understanding Powers’ contribution to environmental discourse. It is unquestionable that echoes of traditional American nature writing, from Henry David Thoreau to John Muir to Aldo Leopold, to name the

---

\* Pia Masiero is Associate Professor of North American Literature at Ca’ Foscari, University of Venice. Her research interests include modernist and contemporary North American and Canadian literature and second-generation post-classical narratology. She is the author of *Philip Roth and the Zuckerman Books* (Cambria Press, 2011), *Names across the Color Line. William Faulkner’s Short Fiction 1931-1942* (LT2, 2012) and numerous articles on authors such as David Foster Wallace, George Saunders, Alice Munro, Jorge Luis Borges, Roberto Bolaño.

most famous ones, are all over Powers' novel and the same can be said of more recent reflections on the life of trees and forests by biologists and botanists, the most notable example being Suzanne Simard's, the biologist who authored *The Hidden Life of Trees* and who is the explicit model for Patricia Westerford, one of the central characters of the novel. Powers enters this conversation thoroughly and joins him in "attempting to imagine a more 'ecocentric' way of being" (Buell 1995: 1): his attempt is narrative in nature and as such I will treat it. Powers' novel responds to what Val Plumwood calls the "human-centredness syndrome" a condition which "includes the hyperseparation of humans as a special species and the reduction of non-humans to their usefulness to humans" (2009: n.p.). The features of the syndrome Plumwood speaks of are the themes Powers is interested in *as a novelist*. His contribution to environmental discourse, well beyond Buell's (and Simard's) take, thus, concerns eminently form and the inherent human-centeredness that prose fiction itself is predicated upon.

In the final section of her "Nature in the Active Voice" significantly titled "The Role of Writing", Plumwood argues: "The enriching, intentionalising and animating project I have championed is also a project that converges with much poetry and literature. It is a project of re-animating the world, and remaking ourselves as well" (2009: n.p.). Powers is definitely aligned with this project of re-animation: his most urgent challenge is finding ways to decentralize intentionality and guide readers to consider enlarging the concepts of agency and creativity (I am adapting Plumwood's words here) to include trees and forests:

He tells her how the word *beech* becomes the word *book*, in language after language. How *book* branched up of beech roots, way back in the parent tongue. How beech bark played host to the earliest Sanskrit letters. Patty pictures their tiny seed growing up to be covered with words (116)<sup>1</sup>.

How can a book with its words pay homage to the trees that gave it a name and its very body? How can a book with its stories tell one about a lineage that bespeaks an interdependence across species? How can a narrative represent what lives beyond and away from words?

Richard Powers' novel tries to answer these questions. In their turn, the pages that follow interpret Powers' answers, specifically, the formal and structural ways in which he has chosen to give linguistic shape to what is out there but is still – essentially – invisible, what we may call the nonhuman (Richard Grusin 2015), or the other-than-human (Freya Mathews 2008). In so doing this article wishes to contribute to the work that "remains to be done to marry ecocritical concerns and discussions on literary and narrative form" (Caracciolo 2019: 272).

In the first part of *The Great Derangement, Climate Change and the Unthinkable*, titled "Stories", Amitav Ghosh reflects on the fact that the contemporary novel seems unable to address the issue of climate change; "throughout history [poetry, art ... prose fiction] have responded to war, ecological calamity, and crises of many sorts: why then should climate change prove so peculiarly resistant to their practices?" (Ghosh 2016: 10). Broadly speaking – Ghosh argues – the reason is "a crisis of culture, and thus of the imagination" (9) which fails to negotiate "the currents of

---

<sup>1</sup> Unless otherwise indicated, all the pages in parentheses refer to *The Overstory*.

global warming” (8) and, more specifically, the reason concerns a matter of scale belittling the relevance of an individual’s (or a group of individuals’) existence, which is, typically, at the center of the novel. Powers’ book may be said to belong to climate-change fiction only tangentially (deforestation is certainly one of the causes of climate change), but the negotiation its themes require can be easily related to Ghosh’s reflections as they depend on an other-than-human temporal scale and organizational principles.

Plot-wise, the overall trajectory of the novel builds climactically toward the defiant actions of a group of radical eco-activists who chain themselves to trees, tree-sit, organize activities of sabotage and arson to save the trees marked for felling. Not only do these activists (four of the nine protagonists) take an explicit stand in favor of trees, but all the lives of the other five non-activist characters are connected with trees. And yet it is not simply a matter of putting trees at the thematic center of his epic novel. In his preceding novel, *Orfeo* (2014), Powers had already reflected on bridging the gap between what has an invisible structure and what has a tangible form. There, Peter, a musician, devotes himself to finding ways to bestow an audibly recognizable sound on the invisible patterns of DNA. Here, the invisible system to be given a voice and a story is the life of trees and forests, materials which are, at first sight, narratively intractable. Well aware, along the lines Ghosh has traced, that the novel presents “peculiar forms of resistance” (Ghosh 2016: 9) – that is, a generically inherent recalcitrance to make room for what exceeds “the intermediate world of human perception” (Caracciolo 2019: 272) – Powers has chosen to circumvent this generic resistance and rejuvenate the potential of the novel to address eco-themes and more broadly the relationship between the human and the nonhuman, starting from the most basic ingredient of a novel, the plot. Powers knows that we read, to borrow Peter Brooks’ words, “for the plot”; he knows that plot responds to one of the readers’ most basic expectations: to read a story that has a globally structured configuration, that is, an ordering that gives it shape through a beginning, a middle and an end (see Karin Kukkonen 2014). The climactic movement the book traces, which I have just sketched, attests to Powers’ desire to meet readerly expectations, and yet the way in which he shapes plot mirrors his most profound intentions. Following David Herman, I am employing the word intention here and in what follows as “a structure of know-how” that seeps into “narratively organized uses of language” (Herman 2008: 244, 245) in which intentional systems are grounded. I take a novel, thus, to be an intentional system “embodying structured sets of communicative [authorial] intentions” (Herman 2008: 246).

On the one hand, Powers structures the plot according to an extended metaphor that guarantees a macroscopic movement and ripples down in a myriad of microscopic ways; on the other, he models the novel’s trajectory on the parabolic form which itself, as we will see, depends on and is grafted onto the central extended metaphor. Metaphors and parables are both sites of rhetorical conversion that invite the reader/listener to change a perceptual and behavioral attitude; they have – potentially – an affective and existential objective: to alter a mode of living redirecting it toward a more authentic anthropological truth, in the case at hand, the existence of a world beyond human-centeredness revolving around “interspecies com-



munication” in which a new “dialogic concept of self for both the human and for others” may arise (Deborah Bird Rose 2013: 98) .

Starting from the paratextual materials, I will map the ways in which the reader is guided to envision the novel as a tree and thus consider the interrelations among its various parts as mirroring its structure. I will then show how this basic metaphor branches into two crucial formal choices concerning voice and tense and how they activate the parabolic form asking readers to progressively accept interpretive possibilities they had not prefigured through the engagement of their own embodied experience. The close readings of the existential trajectories of two female characters, Patricia Westerford and Dorothy Cazaly, will allow me to demonstrate how Powers has mobilized the metaphor and its formal branchings to touch upon affective changes that can produce the perceptual shift necessary to reanimate the world beyond and away from human-centeredness. These close readings will contextually enable me to consider how these changes may relate to gender-specific attitudes and predispositions.

In an article that I had the privilege to read in draft form, Shannon Lambert demonstrates convincingly that Powers structures his novel according to the pattern of the mycelium, a fungus that communicates with its fellows through a complex web of chemical networks. In her fascinating reading, Lambert interprets the representation of the interconnections among the novel’s characters as “largely rooted in analogy” (Lambert forthcoming: n.p.): she juxtaposes Powers’ narrative choices to the configurations and paths mycorrhizal collectives employ to connect across their distributed bodies thanks to functional signals. Keeping Lambert’s interpretation in mind, I propose here to explore what the book invites us to follow explicitly: the extended tree-metaphor. Whereas the mycelium analogy is not immediately evident and requires a certain amount of knowledge to start with, the tree analogy is offered to the reader starting from the paratext itself. This reader-friendly move is part and parcel of a larger strategy that lies at the core of the novel and that is clearly connected with the questions I started from: the bridging of what is anthropocentrically taken for granted and belongs to our culturally inflected interpretive habits (a book, the outer looks of a tree) and what needs to be understood about the non-human world of trees. I would argue that the bridging trajectory at work in the novel is, at its core, parabolic, in the biblical sense of the term: a parable has a narrative structure that brings listeners/readers to entertain unheard of concepts and truths only after having mobilized their already possessed knowledge of the world (see Pierre Prigent 2016 and Ruben Zimmermann 2011). As Adam Appich puts it: “You can’t see what you don’t understand. But what you think you already understand, you’ll fail to notice” (439).

The biblical form is devised to lead listeners to acknowledge that not only did they not know about the new truths the parable has revealed, but that they actually had only a partial and imperfect knowledge of what they thought they knew. I suggest that the tree analogy belongs to the parabolic first phase: the promise of a journey shaped on a reassuring (because known) path. The mycelium analogy would thus pertain to the second phase of the parabolic structure which will turn out to illuminate the rhizomatic working of the mycelium and the actual functioning of trees. The parable is hidden in plain sight: as soon as the reader opens the

book the path is explicitly foregrounded as the content page makes explicitly clear that the novel is modeled on the structure of a tree. The titles of the four parts “Roots”, “Trunk”, “Crown”, “Seeds” provide an extended metaphor that depicts the relationships among the sections as conjugated in terms of connection and growth and, implicitly, of circularity. The human factor – so to speak – belongs to the “Roots” part, the only one that contains titled subsections, each devoted to an individual character, or, in one instance, to a couple: Nicholas Hoel, Mimi Ma, Adam Appich, Ray Brinkman and Dorothy Cazaly, Douglas Pavlicek, Neelay Mehta, Patricia Westerford, Olivia Vandergriff. The title page and the epigraphs as well, are all aligned in putting trees at the center. In the former, the title is followed by a cross-section of a tree trunk, which, significantly, will return to mark the numerous subsections in part 2, “Trunk”; in the latter, three excerpts taken from Ralph Waldo Emerson, James Lovelock and Bill Neidjie riff on the silently alive presence of trees.

In various interviews, Powers has explained how he himself has been struck by the tree analogy considering from a distance what he had written in the first still undivided section that initially contained all the stories of the nine protagonists reciprocally intertwined. Perceiving the overall movement of this section he then decided to make it more explicit and divided it into eight independent short stories, that constitute the narrative premises of what follows.

The analogy immediately begins to activate the parabolic movement just described: a juxtaposition between what we *already* know about trees and what we still do not know about the novel that provides us with a structural promise concerning the plot design. The analogy concerns a structural pattern pivoting on a two-fold movement: from (proximal) separation (roots in the plural) to a coming together (trunk and crown in the singular) to (distal) separation (seeds in the plural) predicated upon an intrinsically organized trajectory which maps both a linear development through time and a vaster circular pattern (seeds cannot but become in their turn roots and then trunks and crowns). The movement contains in itself a temporal dimension starting explicitly in the past (roots) and reaching out to the future (seeds): this structure invites us to read the “Trunk” and “Crown” sections as the present. It furthermore implies a development independent from human agency and belonging to a vaster organically designed temporal scale. In a very basic sense, the human – the nine protagonists – is contained in the nonhuman and should be read against that structuring principle, if we agree to attend to authorial intentions. Readers’ expectations are, thus, honored, but readers are immediately invited to accept circularity and not linearity as the principle that structures the plot.

The tree metaphor is complicated by the title of the book. According to the Merriam-Webster’s definition “overstory” means 1: the layer of foliage in a forest canopy 2: the trees contributing to an overstory. These two botanical meanings cannot but intersect with whatever meaning we may give to the adverb “over” when it is connected with the word story. I would argue that this very ambiguity, where “over” might refer to a story we need to stretch our senses to hear and thus might go unheeded or to a higher-order story that encompasses a lower order one, re-

quires us to suspend our attributing it a definite meaning – an exercise the novel invokes and suggests at every possible level.

When we eventually pass this paratextual threshold and enter the storyworld, we come across a two-page-long piece that functions as a sort of prologue setting the stage for what follows in many ways. Well in keeping with the general interconnected structure of the book, we will soon discover that each section presents such a preamble. “*First there was nothing. Then there was everything. Then, in a park above a western city after dusk, the air is raining messages. A woman sits on the ground, leaning against a pine*” (3, italics in the text). The opening is grandiose, vividly evoking the moment of creation par excellence, the first chapter of *The Book of Genesis* that details the transition from a formless and dark void to the created world. The prologue to the last section of the novel returns to this moment, detailing the stages of creation if it were scaled down to twenty-four hours: “*Say the planet is born at midnight and it runs for one day*” (475 italics in the text). The second “then” (“*then in a park*”) might be interpreted as taking place after the fast-forwarded phases of creation depicted in the final preamble or it might be describing what happens when everything changes because of our change as far as our willingness and capability of perception are concerned. Neither interpretation is, as yet, available textually: what is there for us to take in is the present tense, which zooms in on a specific moment, “tonight”, and the dance between italicized and normal font which is not easy to attribute. The scene centers on a woman and a pine. She sits on the ground leaning against the pine bark in a park in a western city at dusk. The indeterminate articles and the woman’s anonymity suggest a sense of representativeness. We will be able, by the end of the novel, to give this woman an identity, but here she remains nameless: the focus is on the kind of communication that takes place and not on a specific person. The pine says things “*in words before words*” and the woman listens, tuning down her ears “*to the lowest frequencies*” (3 italics in the text). It is a mystical moment in which a representative of a kind – the nonhuman – speaks to a representative of another kind – the human – in a complete reversal of typical roles. What the pine says and what other trees from farther away join in to reinforce concerns the bare essentials of the relationship between them – trees and humans – as it has developed through history: “All the ways you imagine us ... are always amputations. Your kind never sees us all. You miss the half of it, and more. There’s always as much belowground as above” (3). In a nutshell, the problem is a matter of perception, a species-specific blindness. Meaning does not reach the mind because the mind is fed by partial and distorted perception. This woman seems to be ready, her ears capable of catching the signals showered on her profusely, her mind sligher greener than is usually the case. This woman, thus, becomes the perfect and much-needed recipient of a new vision which requires a de-centering, a shedding of the role of the one who does the speaking. The deixis here employed paves the way for the reader’s own experiential engagement as the present tense and “tonight” concerns his/her own embodied existence as well (see William Hanks 2005: 99).

The prologue ends with a sentence whose far-reaching implications we might dismiss: “*The pine she leans against says: Listen. There’s something you need to hear*” (4 italics in the text). Literally speaking, it could be argued that the some-

thing the woman needs to hear is contained in what follows – the overstory. This interpretation would imply that at least the sections making up the “Roots” section could be narrated by the same voice which is saying things to the woman here, namely, the pine. This radical reading is certainly intriguing and would amount to the literal manifestation of Powers’ desire to give voice to trees he has articulated on various occasions. And yet, this is far from being a choice to be filed under the heading ‘magic realism’. To return to Ghosh’s reflections, we could actually argue that science fiction stands to climate fiction as magic realism stands to the intelligent life of trees. Both genres are an easy way to dismiss the import of the two themes and relegate them to extravaganzas not to be taken seriously. Away from easy-made generic tags, the novel goes to great lengths to teach its readers – mostly, as we will see, through one specific character, Patricia Westerford – that trees are far from being passive and isolated insentient beings. What trees know, and thus what this pine could know and report, belong to a collective interrelated network that may be easily translated, narratologically speaking, into diffuse knowledge, namely, omniscience. Positing a pine as the narrator of the “Roots” section is thus just the kind of choice that would literalize the debunking of human-centeredness and the consequent perceptual shift the novel takes a stance on. If we accept this invitation we are asked to enact a first important decentering move. It is highly likely we forget about this sentence and lapse into our usual interpretive moves that depend on the cognitive biases that guide our apprehension of so-called reality; but this too is part and parcel of the drama the novel stages.

Be this as it may, the reader is now presented with eight sections, each centered on the character that gives it his/her name. The “Roots” section is the necessary bridge that connects this side, the storylines of ordinary people, with the other, nonhuman side, the life of trees. Once this section has patiently invested in our engagement with recognizable situations and has rhetorically pitched the instabilities that forward the plot, we may be ready to listen and attend to lower frequencies and model the woman in the prologue.

These independent storylines present a crucial common denominator: the present tense, which, we soon discover, is the dominant tense of the novel. As the prologue describes what happens “tonight” in a park, the novel in its entirety centers on what happens now. Narratologically speaking, the employment of the present tense is a strategy that takes teleology away from the narrative when this latter is told by a homodiegetic narrator using the first-person pronoun (see James Phelan 1994). Here the effect is strikingly different: it is not simply a matter of not having the restricted perspective intrinsic in a first-person narrative situation, but of being immersed in a present which is somehow stretched to embrace the entire lives of the novel’s characters. This amplified present is not, therefore, the historical present, but rather the narrative counterpart of time looked at from the perspective of a tree. In a scene that shows us Nicholas, one of the activists, returning to the ghost of Mimas and camping on its stump after Olivia has died in action we read:

He lies on his side as night comes on, his head on a wadded jacket near the ring laid down the year Charlemagne died. Somewhere underneath his coccyx, Columbus. Past his ankles, the first Hoel leaves Norway for Brooklyn and the expanses of Iowa. Beyond the length of his body, crowding up to the cut’s cliff, are the rings of his own birth, the death of his family, the

roadside visit of the woman who recognized him, who taught him how to hang on and live (358).

Centuries are here condensed in the tree rings and Nicholas' own life is "beyond the length of his body", a wording which subtly stresses both the incommensurability of the time-spans of humans and trees and the potentiality of life to extend beyond one's body. The present tense thus becomes a consequence of the extended metaphor that structures the book and a reinforcement of the hypothesis of a tree as a narrator that the first prologue presented: the numerous narratorial interventions that punctuate the novel and connect characters across space and time could be easily read as the result of the diffuse knowledge trees are capable of. Teleology is thus recuperated not through retrospection but through the network of collaborative interdependence trees belong to:

Across the road where she's parked, aspens tumble down the basin toward Fish Lake, where five years earlier a Chinese refugee engineer took his three daughters camping.... Two hundred miles to the east, a student sculptor ... walks past the single quaking aspen and doesn't notice it.... In a St. Paul suburb not far from Lake Elmo, two aspens grow near the south wall of an intellectual property lawyer's house (131).

This employment of the present tense which is neither the simultaneous present nor the historical present, but the eternal present of trees is a further notch in the relativizing of human-centeredness the novel is striving to foster. Altering time implies altering the very notion of meaningfulness and relevance.

The formal choices described so far – the parabolic plot structure grafted onto the extended metaphor of the tree, the suggestion of a non-human narrating instance and the present tense – all strive to sustain the central themes of the novel, namely, the intelligent and communal life of trees and their relation with the human. Patricia Westerford and Dorothy Cazaly stand out among the nine protagonists: despite their differences, the two women read life and death according to the circular present-tense perspective of the arboreal world. At the same time, their affinity with nature raises the question of Powers' gender politics.

As is well known, the general concept around which ecofeminism has been defined and has developed concerns a critical reading that juxtaposes the exploitation of nature (and animals) by capitalism and the oppression of women by patriarchal societies. Capitalism and patriarchy have been read as joint ventures that have had similar results: the domination, marginalization and silencing of the other, be it the female other or the non-human other. As far back as 1949, Simone de Beauvoir had already begun to reflect along these lines – woman as other, woman as nature – in her *Le deuxième sexe*. As Greta Gaard argues,

Ecofeminism emerged from the intersections of feminist research and the various movements for social justice and environmental health, explorations that uncovered the linked oppressions of gender, ecology, race, species, and nation.... The domination of women and of nature have shared roots in the logic of science and capitalism, an intertwining of economics and rationalism. (2011:28; see also Gaard 1993).

Powers is not interested in endorsing this or that critical take, but I think he offers us a way to reflect on our interpretive moves past and beyond labels. Women, Powers seems implicitly to suggest, might be intrinsically slightly greener beings more readily apt to develop an ecological consciousness, but the book does not

seem to follow the usual ecofeminist path as it does not juxtapose the ample discourse of commodification of nature through a profit-oriented deforestation with the commodification of women and their mistreatment or objectification. Powers is not keen on addressing the notion of oppression in its manifold manifestations; he is instead targeting a more diffuse – I would even say universal – issue which, as we have seen, concerns perceptual awareness first and foremost.

Power's central female character, Patricia Westerford debunks a possible ecofeminist reading. Brought up by a caring father to pay attention to the natural world that surrounds her, she is able to see what he knows: "plants are willful and crafty and after something, just like people" (114). As a botanist, she devotes her entire life to trying to respond to what her father has told her: "We know so little about how trees grow. Almost nothing about how they bloom and branch and shed and heal themselves. We've learned a little about a few of them, in isolation. But nothing is less isolated or more social than a tree" (115). Plant-Patty becomes the Queen of Chlorophyll (120) and the scientist that leads the field into a Copernican change of consciousness that, starting from "that mind-boggling magic act" (124), namely, photosynthesis, guides her to discover how trees communicate with each other through signals and build an "airborne network, showing an immune system across acres of woodland" (126). Patricia is the character that allows Powers to expand more on the challenge to take the road so far not taken which passes through an honest assessment of what man has done in the name of taming the land according to his entrenched sense of superiority and mastery. And yet, everything Patricia stands for comes to her as a legacy of her father: we are explicitly told that she is the only one in the family to see what her father knows. There is nonetheless a refinement, a deepening of her father's teaching that pertains to herself alone. Her groundbreaking discoveries are at first mocked by her colleagues. Isolated and alone, she decides to commit suicide cooking a meal that contains a poisonous mushroom she herself has picked. "She brings the steaming forkful to her lips. Something stops her. Signals flood her muscles, finer than any words. Not this. Come with. Fear Nothing. The fork drops back to the plate. She rouses as from sleepwalking" (128). Patricia, who seemed already attuned with nature, needs to divest herself more thoroughly of her all too human need for recognition. *The Secret Forest*, the book that will eventually gain her academic success and renown, is born from within a more radical immersion in nature. This trajectory makes her a more palatable instructor for the reader as s/he can relate to the hardships of building a deeper awareness of what surrounds us more easily.

Her most important work depends on a radical exposure: "the particle of her private self rejoins everything it has been split off from – the plan of runaway green. *I only went out for a walk and finally concluded to stay out till sundown, for going out, I found, was going in*" (129, italics in the text). Patricia's plunge out of public recognition is the necessary step to develop a more essential relationship with nature: "She no longer theorizes or speculates. Just watches, notes, and sketches into a stack of notebooks" (129). She dreams Powers' dream: "What frightens people most will one day turn to wonder. And then people will do what four billion years have shaped them to do: stop and see just what it is they're seeing" (130).

Moreover, Patricia's character draws on the parabolic form that structures the whole book. She can now see what she thought she knew in a more truthful way and thus experiences the affective and existential conversion that is its end. Significantly, *The Secret Forest* is the link that connects all the characters of the book, a material-object that circulates and mobilizes both the thematic notions which are central to the novel and the potential for personal conversion. Each character, in fact, finds in Patricia's book not only teachings about the complex life of forests but a way to reflect on the status of his/her perceptual awareness and to decide on its strengthening for its strengthening. It keeps Olivia and Nick company while they sit in Mimas giving more profound meaningfulness to the gigantic tree that is their house for some weeks; it provides the network structure and the concept of collaborative and diffuse leadership that Neelay wants his teams of coders to model. We will see in more detail the book's role in Dorothy and Ray's life.

The book thus takes roots and produces seeds, while branching in the spatio-temporal and affective spheres of each character's life: *The Secret Forest* spreads what we might call the-stop-and-see-philosophy among the characters. Olivia after being dead by electrocution for seventy seconds spills over the edge of the bed, hits the floor and returns to life; her new life is marked by her hearing voices that guide her to Solace, California, to join an activist group headed by Mother N. – "Now she is primed to see" (165) the narrator comments. Mimi Ma wakes from her life as an engineer becoming aware of what lives in her office yard: "In a few steps, she is outside. The smell is on her before she reaches the tress... the clean smell of her childhood's only untouched days ... she breathes in, eyes closed, the trees real name" (180, 182-3). The experience changes Mimi Ma forever: she becomes an activist and eventually joins the same group Olivia has joined in Solace. When their plan to bomb the foundation of a luxury resort goes awry and Olivia is killed, the activists disperse and we meet Mimi Ma who has now become an eye-contact therapist. Her job revolves around prolonged and uninterrupted eye-contact with her clients which produces a telepathic-like communication that divests both Mimi and her client of any veil. Interestingly, once again, the consequences of this exercise in nakedness is precisely that ability to see what was there but was invisible on which any chance to change something revolves:

Something sharp grazes [Stephanie's – Mimi's client] face... The culprit floats in front of her, purple-pink, the colors of a five-year-old crazed sketch ... The sight takes root in her, ramifying, and for a moment longer she remembers: her life has been as wild as a plum in spring (405).

I would like to conclude this analysis of the extended analogy of the tree and the underlying parabolic form by considering Dorothy Cazaly. She is given the central position – the fifth out of nine characters – in the "Roots" section, a placing which, in itself, may be taken as an indication of her meaningfulness in the overall orchestration of the novel. In many ways, Patricia, Olivia and Mimi Ma share, if differently and at different stages of their lives, the ability to tune their ears to the lower frequencies and to listen to what trees have to say. Once we connect the narrative dots and discover that Mimi Ma is actually the woman who leans on the pine bark in the first prologue and remember its final sentence – "Listen. There's something you need to hear" (4) – we could actually consider her the privileged recipient of

the story the book tells and the kind of reader Powers is trying to conjure up for his novel.

The beginning of the section titled “Ray Brinkman and Dorothy Cazaly” strikes a completely different note: “They’re not hard to find: two people for whom trees mean almost nothing. Two people who, even in the spring of their lives, can’t tell an oak from a linden” (64). An intellectual property lawyer and a stenographer who works for his firm, we follow them through their courtship and marriage following the ups and downs of a typical heterogeneous pair who have to find the difficult squaring of their relational circle. Ray’s playing MacDuff and wearing oak branches to march across the stage to attack Macbeth provides him just with a momentary lapse into consciousness that does not change matters substantially. The pair set out to celebrate their anniversaries in a way that reminds them of their growing love: “Every year ... let’s go to the nursery and find something for the yard ... Not every plant we plant will thrive. But together we can watch the ones that do fill up our garden” (71). This does not imply that they have learned about plants, but that they want to create a symbolic connection between something that is inside them and that they know and something that is outside them and that they do not know. Their trajectory passes through the projection of an aestheticizing concept onto the non-human world.

Here too we can recognize Powers at work in creating the parabolic bridge we presented at the beginning. Well in keeping with their statistically belonging to the great majority of those who are tree-blind, they cannot evolve from the romantic phase they go through and share with many others: they plant and they forget and then they forget to plant altogether. We are shown the development of their relationship, which gets stranded in vain fertility treatments: life denies Dorothy her only desire, a baby. In the meantime: “out in the yard, all around the house, the things they’ve planted in years gone by are making significance, making meaning, as easily as they make sugar and wood from nothing, from air, and sun, and rain. But the humans hear nothing” (168). The authorial narrator (the pine tree?) returns to the basic attitude, which is the stumbling block of any possible solution to the environmental problem – again the absoluteness of a nothing which this something – *The Overstory* – tries to turn into an everything. Their house converts into a library (209) and years pass by with Dorothy piling up hobby after hobby and adultery to fill the chasm she feels inside. He knows and realizes that she is going to leave him but in the very moment this realization dawns on him, “a thing in his brain breaks ... blood floods his cortex, and he owns nothing. Nothing at all but this” (312). On a very basic level, the demonstrative “this” refers to the hemorrhage that shuts out Ray from anything else; it is, however, another tiny textual detail that anchors the diegesis in the deictic field of the present tense, the deictic field that concerns readers too. Several pages later, Dorothy is at Ray’s bedside caring about and attending to his innumerable needs; she feels “*Buried. Alive. Forever. ... For weeks her only thought was, I can’t do this. But practice pares back the impossible. ... With a little more practice, she’ll master even being dead*” (370-1). And yet, the story takes an unexpected turn starting from a moment of attention to what is out there in their backyard.



They follow the instructions of a book titled *Easy Tree IDs* to identify the tree that has stared at them for the last quarter-century: “Once more, the back door’s black enamel knot protests, squeaking in her hand. She makes her way across the yard to the tree. A short journey, repeated ad nauseam, more times than anyone ever signs on for, across the same patch of familiar ground: the path of love” (421). This path of love changes everything in Dorothy because she has entered a new mode of seeing: the backyard that they had planted and then forgotten becomes the stage of a new creation.

Dorothy heads outside and collects twigs, nut and she leaves. Then she brings the evidence back to Ray, and together, with the help of the branching book, they narrow down and name another species. Each time they add a stranger to their list, they stop for days to learn everything they can. ... Each new tree is its own distinct epic, changing the story of what is possible (442).

In this highly symbolic moment, Ray and Dorothy reverse the Adamitic naming act: their naming is not the imposition of an arbitrary label, but the recognition of an already existing individuality. In a sense, they become the recipients of the gift of seeing and distinguishing, their naming the manifestation of a broadening of their family: strangers become friends and in this newly acquired status they are ready to tell their own distinct epic “each one with its unique history, biography, chemistry, economics, and behavioral psychology” (442). To make these trees whole and rescue them from the invisibility and amputation the pine tree had lamented at the very beginning of the book, Patricia’s *The Secret Forest* enters the Brinkmans’ stage too:

A page or two may take them a day. Everything they thought their backyard was is wrong, and it takes some time to grow new beliefs to replace the ones that fall. They sit together in silence and survey their acreage as if they have traveled to another planet. Every leaf out there connects, underground. Dorothy takes the news life a shocking revelation in a nineteenth-century novel of manners, where one character’s awful secret ripples through every life in the entire village (443).

Here again the parabolic form is at work: new beliefs grow concerning what Ray and Dorothy thought they knew.

The journey to this other planet situated in their backyard brings them a final gift: the chestnut, “the tree which should not be there” (468) turns into their much longed-for child, their daughter, the tree planted because its seedling had started to grow in a paper cup on their windowsill. Dorothy feeds on Ray’s power of seeing refined to perfection by his immobility and they can see their daughter in the backyard: “and when the girl turns around and lifts her face, in this other life unfolding invisibly alongside the one that happened, Dorothy sees the face of her daughter, ready to take on all of life” (460). From within this dream, which is the instantiation of what Dorothy has learned from Patricia’s book – “You and the tree in your backyard come from a common ancestor ... that tree and you still share a quarter of your genes” (443) – the Brinkman Woodlands Restoration Project is born: doing nothing – that is, no more mowing – in the backyard. Now Dorothy is in her seventies, “wildness advances on all sides of the house” and “the whole street is ready to stone her” (467), a fancy way of being civilly disobedient which delights her: “*here I am, near the finish line, loving life again*” (468 italics in the text). In one of the

short sections of the closing part, “Seeds”, we meet Dorothy and Ray one last time: “they lie against each other in his bed, looking out through the window on that place that they’ve discovered, just alongside this one. The place where the story came from” (497). The story is the story of their daughter, but it is the story we are reading as well, the two, one the image of the other – both taking the lead from that other planet that lives just beyond our windowsills, the tree that has become a book that returns into a tree, a branching book, indeed. Ray dies and Dorothy now measures time as the trees she has learned to know and love do: “*How can it happen now? ... We were just beginning to understand each other*” (498, italics in the text).

The trajectory from a person “for whom trees mean almost nothing” (64) to this powerful awareness about her life is all the more astonishing because it happens in her backyard. Dorothy’s mind becomes “a slighter greener thing” and the trees drown her in meaning. Her activism is far less radical than Olivia’s and Mimi Ma’s, but powerfully drives home the most important truth: the journey toward understanding our planet as inhabited by us and them, by us together with them, starts from within, and it is mostly internal. Most of all, Dorothy embodies a reflection on motherhood and birth that goes well beyond the biological given but is nonetheless rooted in that inherently female dimension. Dorothy, is, in a way, the character who most resembles a tree: she changes and grows while standing still. The ordinariness of Dorothy’s life, her traveling enormous distances while staying at home, may be the reason why she occupies the center of the “Roots” section, the blueprint for a new way of living in our own homes.

All the women that inhabit *The Overstory* relate profoundly with Powers’ core intention of writing a story about the reanimation of the world. More explicitly than in the storylines of their male companions, they demonstrate they prove more willing to be “open to experiences of nature as powerful, agentic and creative” (Plumwood 2009: n.p.). They are granted a more abundant dose of this awareness and thus they are greener because they are closer to understanding the meaning of metamorphosis. *The Overstory* riffs again and again on the notion of metamorphosis, starting from the references to Ovid’s *Metamorphoses*, a book Patricia receives from her father on her fourteenth birthday: “Patricia opens the book to the first sentence and reads: *Let me sing to you now, about how people turn into other things*” (117). Metamorphosis is what happens in the natural world repeatedly: it is predicated on a conception of time as cyclic rather than linear and of life as comprising death. Metamorphosis implies regeneration, from roots to seeds and potentially back to roots, an integral system in which agency is diffused and collaborative and true mastery becomes the capacity to let things happen according to a network-oriented system. Powers’ novel tries to incorporate and model this system which is how life at its most basic works. Women are greener because they are the incarnation of the human which is biologically more apt to understand the crucial metamorphosis from I to other. The female body allows a cluster of cells completely dependent on the biological environment that surrounds it to become an independent body, autonomous and separated from the female body, which has created the very conditions for this separation. The female body both imposes and accepts this metamorphosis: the implications of this basic biological process concern a thor-

ough reconceptualization of the related notions of agency and mastery. Female characters are echo chambers that amplify the possibility of an interpretation of reality as biocentric rather than anthropocentric or ecofeminist. Whereas Patricia is the godmother to biocentrism and cooperation first with *The Secret Forest* and then with *The New Metamorphosis*, Olivia and Mimi Ma go through radical conversion moments that allow for a decentering that leads them to rethink their place in a world that has revealed itself to be more meaningful and interconnected than they thought.

In Dorothy's case, as I have tried to argue, Powers provides the quintessential movement from blindness to light. It is highly significant that Dorothy's chapter is her husband's too: the sections devoted to them make clear how Dorothy's growing greenness is a joint venture rooted in her ability to wait and listen and wait again. "The path of love" is the manifestation of a female energy that circulates and feeds life well beyond the actual manifestations of motherhood. I am aware that invoking a female principle may sound rather unpleasant to ecofeminists as it might strike a homogenizing and essentialist note concerning women. I am, nonetheless, convinced that this is what lies at the pulsating center of the novel, not in terms of feminine idealization, but as an instantiation of an ability to embody a relationality, a willingness to let otherness live, that may apply to all.

The parabolic form reaches its destination once the listener becomes able to see what he could not see before, past cognitive biases and dualistic approaches toward a universality which depends on depicting nature, to use Plumwood's words, in "the active voice" (2009). I have tried to argue that Powers' most macroscopic choices – the authorial narrative voice, possibly as belonging to the non-human and the present tense correlated with the deictic field of the now and here – are the formal instantiations of a universal grammar, so to speak, that he is trying to return to. "From nowhere, in a heartbeat, Nick understands what Maidenhair's voices must always have meant. *The most wondrous products of four billion years of life need help. Not them; us. Help from all quarters*" (493, italics in the text). The planet is one and the two interpretations are both possible, as life, human and nonhuman, needs help.

It is highly significant in this respect that Powers' polyphonic novel ends with two scenes that echo each other: the first concerns Mimi Ma and closes the frame the first prologue had opened, the second concerns Nick who has eventually managed to compose a huge wood installation with the help of a native man in a red plaid and his sons and a friend. Mimi Ma listens to what the signals coming from the pine tree tell her: "Do not hope or despair or predict or be caught surprised. Never capitulate, but divide, multiply, transform, conjoin, do and endure as you have all the long day of life....A thing can travel everywhere, just by holding still" (500). "The transported pieces of downed wood snake through the standing trees. Satellites high up above this work already take pictures from orbit. The shapes turn into letters ... and the letters spell out a gigantic word legible from space: STILL" (502).

Still: Dorothy's learning and becoming greener by holding still; the injunction Mimi Ma has just heard. Still: the article Ray could not wrap his head around while

thinking about Dorothy's betrayal, Christopher Stone's "Should Trees Have Standing?", which advocates for a paradigm shift that is still underway.

He stares off into the north woods, where the next project beckons. Branches, combing the sun, laughing at gravity, still unfolding. Something moves at the base of the motionless trunks. Nothing. Now everything. *This*, a voice whispers, from very nearby. *This*. *What we have been given. What we must earn. This will never end* (502).

The parabolic form has reached its destination, the field that needs to become visible in all its entangled complexity: the here and now of this, the life of the planet in the present tense.

### Works Cited

- Bird Rose, Deborah. 2013. *Environmental Humanities* 3: 93-109.
- Brooks, Peter. 1985. *Reading for The Plot*. New York: Random House.
- Buell, Lawrence. 1995. *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, MA.
- Caracciolo, Marco. 2019. "Form, Science and Narrative in the Anthropocene." *Narrative* 27 (3): 270-289.
- Gaard, Greta. 2011. "Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism." *Feminist Formations* 23 (2): 26-53.
- Gaard, Greta (ed.). 1993. *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press.
- Ghosh, Amitav. 2016. *The Great Derangement, Climate Change and the Un-thinkable*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Grusin, Richard, ed. (2015). *The Nonhuman Turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hanks, William F. 2005. "Deixis," in David Herman, Manfred Jahn and Marie-Laure Ryan, eds. *The Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, 99-100. London and New York: Routledge.
- Herman, David. 2008. "Narrative Theory and the Intentional Stance." *Partial Answers* 6 (2): 233-260.
- Kukkonen, Karin. 2014. "Plot," in Peter Hühn et al., eds. *The living handbook of narratology*. Hamburg: Hamburg University. <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/plot> accessed December 13, 2019.
- Lambert, Shannon. (Forthcoming) "'Mycorrhizal Multiplicities' Mapping Collective Agency in Richard Powers' *The Overstory*."
- Mathews, Freya. 2008. "Vale Val." *Environmental Values* 17: 317-321.
- Phelan, James. 1994. "Present Tense Narration, Mimesis, the Narrative Norm, and the Positioning of the Reader in *Waiting for the Barbarians*," in James Phelan and Peter Rabinowitz, eds. *Understanding Narrative*, 222-245. Columbus: Ohio University Press.

Powers, Richard. 2018. *The Overstory*. New York and London: Norton and Company.

Prigent, Pierre. 2016. *Dalle parabole di Gesù alla Bibbia*. Bologna: Edizioni Deoniane.

Pulmwood, Val. (2009). "Nature in the Active Voice." *Australian Humanities Review* (46). <http://australianhumanitiesreview.org/2009/05/01/nature-in-the-active-voice/> accessed November 25, 2019.

Stone, Christopher D. 1972. "Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects." *Southern California Law Review* 45 (1972): 450-501.

Zimmerman, Ruben. 2011. *Compendio delle parabole di Gesù*. Brescia: Editrice Queriniana.

---

# Bettina Brentano von Arnim, *Il libro del re*

---

*Traduzione e cura di*

*Silvia Alfonsi*



Colui che non ha altro scopo che quello di rappresentare i diritti alla vita di chi è in miseria, né alcun innalzamento di rango se non quello di tutta l'umanità; chi raccoglie nel camposanto le ceneri dei suoi padri insieme a quelle dei poveri e non costruisce una tomba di famiglia ai suoi avi là dove dei vivi non hanno un tetto, costui è di autentica stirpe, principe dell'umanità, ricco dei beni di saggezza, di cui siamo poveri noi tutti (Arnim Bettina von, 1982, p. 404).

Questo lo spirito che anima il reportage sui poveri di Berlino, ultima parte del *Libro del re* di Bettina Brentano che qui proponiamo per la prima volta in traduzione italiana. La traduzione si basa sull'edizione del 1982 a cura di Ilse Staff (Insel Verlag, Frankfurt am Main), pp. 405-443. La prima edizione è del 1843 (Eduard

Heinrich Schröder, Berlino), l'ultima è del 2015, curata da von Karl Maria Gut ed edita da Hofenberg, Berlino.

Elisabeth Catharina Ludovica Magdalena nacque a Francoforte sul Meno il 4 aprile 1785 da Maximiliane von La Roche e Pietro Antonio Brentano, la cui ricca famiglia di commercianti era originaria del Lago di Como. Settima di dodici fratelli, a otto anni rimase orfana di madre e fu educata in un convento di Orsoline, poi, alla morte del padre, andò a vivere dalla nonna materna a Offenbach sul Meno.

Sposò a ventisei anni Achim von Arnim, amico di suo fratello Clemens, entrambi appartenenti al gruppo di intellettuali del Romanticismo di Heidelberg e sostenitori delle lotte sociali e per la libertà di stampa. Rimasero sposati per vent'anni, ebbero sette figli, pur vivendo per lo più separati: lei a Berlino, lui al castello di Wiepersdorf nel Land Brandenburg, dimora di famiglia. Dopo la morte del marito (1831) Bettina diede inizio al suo impegno sociale e letterario. Colpita da emorragia cerebrale nel 1854 non si riprese più e morì a Berlino cinque anni dopo (Dischner 1979).

A proposito di lei il fratello Clemens lasciò quest'annotazione: "Bettina è un fenomeno meraviglioso, forza spirituale come forza della natura". Un ospite la descrisse così: "Bettina, cinquantaquattro anni, è piccola ma di bel portamento, viso dai tratti zingareschi, riccioli castani naturali, occhi castani, i più singolari che abbia mai visto". E il figlio Siegmund: "Una figurina d'argento vivo, per nulla graziosa ma non brutta, occhi di grande intelligenza, parla moltissimo e vivacemente, spesso confusamente. Mi ha preso di mira a causa dell'immortalità, si è innamorata di mia moglie ed è partita nelle peggiori condizioni atmosferiche" (Vincenzi 1928, pp. 11-12).

Donna piena di contrasti ("diabolicamente vivace e inspiegabilmente pigra, caritatevole e maligna, bugiarda e fin troppo veritiera, ingenua e maliziosa, lieta e malinconica per soddisfare il ghiribizzo del momento" (*ibidem*)), si segnalò per i suoi epistolari – molto noto quello con Goethe: *Carteggio di Goethe con una bambina* (1835) e per l'impegno politico con un gruppo di giovani letterati pericolosi per lo Stato prussiano, chiamato Junges Deutschland, che avevano rapporti con i giovani europei del movimento politico-letterario di opposizione alla Restaurazione. Bettina partecipò alla vita sociale leggendo, osservando, tenendo discorsi, scrivendo lettere e progetti. Durante l'epidemia di colera a Berlino del 1831 si occupò dei malati. Per la sua idea di società voleva mettere in atto gli ideali di libertà e uguaglianza della Rivoluzione francese – nel periodo tra l'ascesa al trono di Federico Guglielmo IV nel 1840 e la rivoluzione del 1848. A questo proposito si rivolse al re prussiano proponendogli di cambiare la struttura dei rapporti di potere nel suo Stato: doveva venire incontro ai suoi sudditi. L'epistolario tra il re a Potsdam e la signora dell'opposizione a Berlino si svolse su temi molto duri come la condanna a morte, gli attentati, la rivoluzione, la povertà. Bettina aveva già avviato la corrispondenza con Federico Guglielmo in qualità di principe ereditario, proponendosi a lui da "giovane ragazza" come a un "amico". All'invito il futuro re rispose: "Sono disposto e curioso di ascoltarvi, il vostro devoto servitore e, per così dire, vostra creazione di fantasia. FWKP" [Friedrich Wilhelm KronPrinz] (*ibidem*).

### **Questo libro appartiene al re**

È possibile che Bettina, già prima della pubblicazione, avvenuta nel 1843, avesse chiesto l'autorizzazione del re: questa, insieme al titolo, la causa probabile del mancato divieto a pubblicare, benché lei passasse per una radicale. Però le autorità di censura e il Ministero degli Interni si espressero con scetticismo (“se non fosse stato scritto da un'autrice conosciuta per il carattere avventuroso, dovrebbe essere dichiarato uno scritto tra i più comunemente pericolosi”). I recensori suoi contemporanei addussero la costruzione non chiara del libro e la formulazione complicata del contenuto di critica sociale come causa dell'illeggibilità o perlomeno del mancato valore del libro. Oppure dissero che Bettina Brentano si dimostrava “impolitica” e ingenua nel rivolgersi al re, il quale non prese posizione, salvo esprimere il suo scontento verso le idee dell'autrice. Poco dopo il libro venne proibito.

Questo in stretta sintesi il contenuto: all'introduzione con racconto allegorico si allaccia la narrazione di un soggiorno alla corte della regina Luise, madre del re, da parte della signora Rath (Rat in tedesco moderno: consiglio), ispirata alla madre di Goethe, la quale si esprime in modo critico sulla società di corte – in particolare sull'influenza negativa verso il regnante di segretari e ministri che lo separano dal suo popolo –, e sul ruolo della Chiesa che impedisce alla gente di usare la propria intelligenza. Inoltre sottolinea come un buon regnante debba essere vicino al suo popolo, capirne i bisogni e agire di conseguenza. Successivamente, tramite conversazioni con altri interlocutori, la signora Rath afferma che lo Stato ha dimestichezza con i delinquenti, e si fa portatrice dell'idea delle donne che lo Stato sia responsabile dei “suoi” delinquenti. La conclusione del *Libro del re* è costituita da un reportage sociale che descrive dettagliatamente le relazioni umane nella vita del quartiere dei poveri di Berlino, e vede la povertà, nei confronti della quale lo Stato ha preso solo misure insufficienti, come causa della criminalità.

Nella disillusione seguita al fallimento della rivoluzione del 1848 Bettina Brentano scrisse la continuazione del *Libro del re*: Dialoghi con dèmoni (*Gespräche mit Dämonen*), in cui si schierò per l'abolizione della pena di morte e per la parità delle donne e degli ebrei. Questo libro venne proibito dalla censura prussiana: Bettina era già sospettata di complotto nella rivolta dei tessitori del 1844. Nel 1842 ebbe un incontro con Marx, ma restò legata all'idea di un re, il quale doveva essere il primo cittadino di una comunità di cittadini e insieme a loro realizzare lo Stato in cui volevano vivere.

Il reportage sociale, ultima parte del *Libro del re*, ha come titolo Esperienze di un giovane svizzero nel Vogtland.

### **Nel Vogtland**

Il quartiere sorgeva nella zona nord-est di Berlino; nel 1751 Federico II il Grande aveva progettato di estendere i fabbricati della città e di costruire sul territorio Hamburger Tor-Gartenstrasse-Linienstrasse-Rosenthalerstrasse quattro file di case con quindici edifici a un solo piano ognuno. Lo scopo era di convincere i lavoratori stagionali, che venivano per lo più dalla Sassonia, a stabilirsi in città, anche esen-



tandoli dalle tasse. Nel 1751 i lavoratori erano costituiti da 535 carpentieri, di cui 214 stranieri, 715 muratori, di cui 245 stranieri. Questi lavoravano d'estate e con loro, quando tornavano al paese di provenienza, se ne andavano anche i soldi guadagnati con il lavoro stagionale in città. Nel 1820 il barone Wülcknitzsche fece costruire degli edifici per uso d'affitto sfruttando la penuria di alloggi. Il più grande, Langes Haus, era lungo m. 63, alto m. 18, di sei piani: nei quattro inferiori si trovavano trenta abitazioni di un'unica stanza di 24 mq, anche per due famiglie. In tutto c'erano 400 Stüben e 2.200–3000 persone. Per i bisogni fisici andavano all'aperto; nel 1828 fu inserito un gabinetto per cinquanta persone, nel 1841 un secondo, e successivamente, con la pavimentazione della strada, fu costruito un canale di scarico fognario. In seguito ad appelli al re da parte del medico dei poveri e della municipalità, che denunciavano il pericolo di malattie (il colera del 1831 aveva colpito particolarmente la colonia dei poveri) e di rivolte, la proprietà delle case passò ad altri, e dopo una violenta protesta degli affittuari, fu posta sotto l'amministrazione della Corte d'Appello fino al 1835. Nel 1842 sulla "Rheinische Zeitung" che apparteneva alla stampa di critica sociale, e dove collaborava anche il giovane giornalista Karl Marx, apparve un articolo sulle *Familienhäuser* di Berlino. È dell'anno successivo *Il Libro del re*.

In quegli anni, nel Vogtland, in 400 abitazioni e sotto l'incubo continuo dell'espulsione, vivevano 2.500 persone. Non erano operai di fabbrica, ma lavoratori e lavoratrici a domicilio, ex tessitori, disoccupati o parzialmente occupati che vivevano di tutte quelle attività occasionali che poteva offrire la città. Chi riusciva ad acquistare o a conservare un telaio doveva poi affrontare la concorrenza che si sviluppava anche tra i poveri del quartiere. Solo le giovani lavoravano in fabbrica o in città come cameriere. Il fatto che nell'inchiesta si usi indifferentemente il termine povero e operaio indica un mutamento nella nozione di povertà la cui caratteristica fondamentale è la precarietà del lavoro. La massa dei poveri è costituita da lavoratori i cui guadagni sono insufficienti alla vita: disoccupati o sottoccupati, tessitori o agricoltori immigrati e immiseriti, ridotti a una condizione di indigenza che appare sempre più chiaramente un aspetto strutturale della società industriale.

L'inchiesta coglie un momento cruciale della formazione della classe operaia tedesca, mette in luce lo sradicamento dalla comunità d'origine, la rottura dei legami sociali; è una testimonianza preziosa del modo in cui fu vissuto il grande trauma dell'industrializzazione.

L'ultima parte del *Libro del re* si compone di numerosi resoconti delle visite nelle *Familienhäuser* fatte dall'istitutore svizzero Heinrich Grünholzer (1819-1873) su incarico della stessa Bettina: sui mestieri dei familiari, i guadagni e le spese, lo svolgimento della vita, il tipo di abitazioni e scuole. Furono visitate nel complesso trentadue Stüben abitate da centotrenta persone di cui settantuno bambini. Il giovane svizzero si inoltrava nelle viuzze dove vi erano gli accessi più bui, si metteva in ascolto, e quando sentiva un telaio battere, entrava. Alle volte però egli doveva aspettare a lungo prima che la porta venisse aperta. Occorreva un po' di tempo ai poveri, che si vergognavano della loro condizione, per nascondere i segni più evidenti dell'indigenza.

L'impressione infatti, non era quasi mai quella dello squallore, al contrario. Nel raccontare la storia delle loro vite, nota Grünholzer con sorpresa, raramente gli abi-

tanti della Vogtland si abbandonavano alla disperazione, spesso anzi prevaleva un tono umoristico; l'accento era posto sui ricordi positivi. Non che mancassero casi di trascuratezza, indolenza, ubriachezza, sporcizia, situazioni di abbandono; l'inchiesta li rileva, ma non vi insiste, l'enfasi è piuttosto su ciò che sorprende il visitatore: la cordialità, la semplicità, la facilità ad ottenere la fiducia, i valori della solidarietà, della compassione.

La comune condizione di bisogno e di precarietà, infatti, favoriva rapporti di generosità e di aiuto tra vicini; dare e prendere a prestito era cosa naturale. Si divideva anche ciò che si raccattava mendicando. Era commovente come i poveri si aiutassero a vicenda annota Grünholzer, riportando il dialogo tra una vedova che viveva con un tessitore a cui preparava le spole, e un calzolaio, un vicino di casa:

G. - Ho qui un paio di stivali per Ignaz; so che va a piedi scalzi e può averne bisogno; non mi deve dare niente.

Sig.ra Sch. - Non è a casa adesso.

G. - Dov'è?

Sig.ra Sch. - È in prigione.

G. - Non è possibile!

Sig.ra Sch. - Invece sì. Sapete che non ha lavoro da cinque settimane ed entrambi patiamo tanto la fame. Lunedì non poteva più resistere; ha preso in prestito un paio di scarpe del nostro vicino ed è uscito a prendere un po' di pane. I gendarmi lo hanno subito beccato.

Il terrore di essere sfrattati, o arrestati per mendicizia è ricorrente. Eppure quei poveri tessitori, che avevano conosciuto una vita migliore, si rifiutavano decisamente di ricorrere all'assistenza pubblica; abborrivano il modo ricattatorio e inquisitorio con cui venivano concessi i sussidi. Le donne in particolare si dedicavano ai lavori più umili pur di non rivolgersi all'assistenza, come raccattare ossa o carta per la città e poi rivenderle a qualche stabilimento industriale. Le fatiche di tre giorni valevano poco più di un tozzo di pane.

Gli abitanti del Vogtland descritti nel *Libro del re* restano dunque individui gelosi della propria dignità di esseri umani, desiderosi di dare un'educazione ai propri figli. L'inchiesta dimostrava che anche nelle condizioni di estrema miseria c'è spazio per il sentimento materno e paterno, per la solidarietà, la generosità, il senso dell'umorismo. È sulla reazione individuale alla caduta nella povertà che si sofferma l'attenzione dell'inchiesta; il mutamento sociale infatti, a parere di Bettina Brentano, potrà avvenire partendo dall'individuo, dalla sua rivolta morale.

Quando comparve *Il libro del re*, un amico, nell'apprezzare l'opera, volle darle anche un consiglio: "Smettete di scrivere per il re, scrivete per i poveri".

La risposta di Bettina sarà l'*Armenbuch*, un'opera concepita come completamento del *Libro del re*. Se nel *Libro del re* ad essere in primo piano era l'individuo, la sua vita quotidiana e familiare, gli sforzi per conservare il proprio lavoro e la propria dignità, il *Libro dei poveri*, o almeno quello che ne è rimasto, è un insieme di documenti tratti da ogni livello dell'amministrazione pubblica e dalla pratica medica, testimonianze, dati statistici, raccolti con l'aiuto dell'amico Schlöffel e attraverso annunci sui vari giornali e seguiti da una postfazione. Anche numerosi operai le scrissero direttamente (Hock-Demarle 1980).

Il *Libro dei poveri* non sarà mai pubblicato; gli amici le consigliarono di non esporsi alla repressione prussiana. Il solo trattare l'argomento della povertà sarebbe stato equiparato al reato di sobillazione all'insurrezione. E nel *Libro dei poveri* la denuncia dell'ingiustizia sociale, la critica alle autorità pubbliche è aspra:

Quando parlo riguardo alla povertà, parlo riguardo al popolo, perché non c'è povero che non appartenga al popolo. A tutti voi poveri, dov'è chi vi dia consiglio, chi vi evochi alla luce dai pozzi dove lavorate, e vi tiri fuori dal forno che vi dissecca il corpo, e dal filare di Lachesi che vi strappa il filo dell'esistenza?[quando diventa troppo sottile per l'orribile trama di strozzinaggio dello Stato]. Al di là di questo abisso, voi rappresentanti delle scienze di pubblica utilità, voi patrie autorità vi chiedete se sia fondato lamentarsi per la crescente povertà [quali sono le cause e le caratteristiche dell'impoverimento, con quali mezzi si possa porre rimedio alla crescente povertà].

A queste domande, che tralasciano la miseria del momento come fosse un'idea cervellotica, ad esse altrettanto stupide e meschine si tralasciano risposte servili. Attraverso la nebbia dei vostri pregiudizi, della vostra filosofia arrogante, non spunta alcuna traccia di una viva azione dello spirito, e alla fine sorge ancora la domanda se lo sciagurato destino del povero non sia colpa sua! (Vortriede 1962, Vierte Fassung, righe 427-437; 452-457; 463-473).

La risposta che darà lo Stato, si dichiara convinta Bettina Brentano, sarà quella di sempre: la povertà è un male incurabile e l'unico modo per affrontarlo è la rassegnazione. Tuttavia la disperazione dei tessitori della Slesia che Bettina Brentano aveva documentato nel *Libro dei poveri* esploderà di lì a poco, tra il 9 e il 16 giugno 1844. La rivolta sarà brutalmente repressa, ma diventerà il simbolo della rivolta sociale per tutto un secolo.

### Riferimenti bibliografici

Arnim Bettina von, *Dies Buch gehört dem König*, hrsg. von Ilse Staff, Insel Verlag Taschenbuch, Frankfurt am Main 1982.

Dischner Gisela, *Bettina Brentano. Una biografia romantica*, La Tartaruga, Milano 1979.

Hoock-Demarle Marie Claire, *Les écrits sociaux de Bettina von Arnim ou les débuts de l'enquête sociale dans le Vormärz prussien*, in "Le mouvement social", gennaio-marzo 1980, pp. 5-33.

Vincenti Lionello, *I Brentano*, Torino 1928, in Ladislao Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, ed. Einaudi 1964, vol. II.

Vortriede Werner, *Bettina von Arnims Armenbuch*, in "Jahrbuch des freien deutschen Hochschrifts", 1962, pp. 379-517.

Abitante del Vogtland, non compiangere  
il tuo destino.  
Commiserà solo chi non sente per te  
compassione.

Fuori dall'Hamburger Tor, nel cosiddetto Vogtland, si è formata una vera e propria colonia di poveri. Solitamente si spia ogni innocente associazione. Invece sembra essere indifferente il fatto che i più poveri vengano ammassati in un gruppo numeroso, si separino sempre di più dal resto della popolazione e crescano facendosi da terribile contrappeso. Con la massima facilità si ha visione complessiva di una parte della società dei poveri nelle cosiddette *Familienhäuser*: sono suddivise in molte piccole *Stuben*, ognuna delle quali serve ad una famiglia per l'attività lavorativa, per dormire e come cucina. In quattrocento camere abitano duemilacinquecento persone. Visitai colà molte famiglie e mi feci un'idea delle loro condizioni di vita.

Nella *Stube* in interrato n. 3 incontrai uno spaccalegna con una gamba malata. Quando entrai, la moglie tolse in fretta dal tavolo le bucce di patate, e una figlia sedicenne si ritirò imbarazzata in un angolo della stanza quando il padre cominciò a raccontare. Diventò inabile durante i lavori per la nuova Scuola di ingegneria edile. La sua domanda di assistenza rimase a lungo disattesa. Soltanto quando fu in completa rovina economica gli toccarono 15 *Groschen* d'argento al mese. Dovette trasferirsi in una *Familienhaus*, poiché non poteva più sostenere l'affitto di un'abitazione in città. Ora riceve 2 talleri al mese dalla Direzione per i poveri. Nei periodi in cui la malattia incurabile della gamba lo permette, guadagna 1 tallero al mese; la moglie guadagna il doppio, la figlia risparmia 1 tallero e  $\frac{1}{2}$ . Quindi le entrate tutte insieme ammontano a 6 talleri e  $\frac{1}{2}$  al mese<sup>1</sup>. Per contro, l'abitazione costa 2 talleri; un "pasto di patate" 1 *Groschen* d'argento e 9 *Pfennig*: calcolata su due pasti al giorno la spesa per i viveri è di 3 talleri e  $\frac{1}{2}$  al mese. Resta dunque ancora 1 tallero per l'acquisto della legna e di tutto quello di cui una famiglia ha bisogno per il suo sostentamento oltre alle patate.

Nella stanza nr 113 della stessa casa abita il vecchio Sinhold con la moglie. Dopo l'ultima campagna militare è tornato a lavorare in fabbrica con la salute rovinata. Ha allevato nove figli. La povertà lo ha costretto a lasciare la città e a sistemare due telai nella *Familienhaus*. Da quindici settimane è a letto ammalato. I telai sono fermi; la moglie, affetta da epilessia, normalmente guadagnava 1 *Groschen* d'argento e  $\frac{1}{2}$  al giorno facendo l'incannatrice<sup>2</sup>. Ora non trova lavoro. I pochi uten-

<sup>1</sup> 1 tallero = 30 *Groschen* d'argento (SGR); 1 *Groschen* = 12 *Pfennig*. Con 1 tallero si poteva acquistare: 12 kg di pane, 6 kg di carne, 1 kg di tabacco, una camicia, un paio di scarpe, tre paia di calze di lana. La spesa settimanale per una famiglia di cinque persone: 3 talleri e  $\frac{1}{2}$  affitto medio: 20 *Groschen* e 20 *Pfennig* (settimanale); riscaldamento: 5 SGR (sett.le). Cibo e affitto mensile di due stanze ammobiliate: 10 talleri. Paga settimanale di un tessitore di cotone/lana: 2 talleri e 3 SGR; di una magliaia e cucitrice di biancheria (a Berlino): 4 SGR. Paga annuale di un mastro artigiano: da 200 a 600 talleri; di un impiegato pubblico medio e di un ufficiale: 100 talleri; di un soldato semplice: 24 talleri; di un insegnante di scuola per benestanti: 200 talleri. [wiki-de.genealogy.net](http://wiki-de.genealogy.net)

<sup>2</sup> Chi svolge filo da una matassa per avvolgerlo su un rocchetto.

sili sono di proprietà degli ebrei ed è stata venduta l'ultima giacca. Dalla Direzione per i poveri Sinhold riceve ogni mese 1 tallero, che però viene preso immediatamente in consegna dall'amministratore. L'associazione per i malati gli passa la "minestra dei malati", alimento per lui e per la moglie. Sinhold è oggetto di sfratto da parte del padrone di casa, ciò significa che è debitore di tre mesi d'affitto. Il primo Aprile lo porteranno alla Charité<sup>3</sup>, cacceranno da casa la moglie e metteranno i sigilli alla stanza con tutto quello che c'è dentro.

Percorrevo su e giù i tetri corridoi, ascoltavo alle porte e, dove sentivo tessere, entravo. Al nr 18 trovai due tessitori che stavano facendo uno spesso tessuto di lino largo  $5/4$  di cubito<sup>4</sup>. Ognuno tesse ogni giorno da 6 a 7 cubiti e riceve come compenso 1 *Groschen* d'argento per cubito; ma ogni settimana deve pagare 10 *Groschen* per le spole e 5 per la bozzima<sup>5</sup>. Quindi in un mese si guadagnano netti 4 talleri. Tolto l'affitto, rimangono ancora 2 talleri da usare per cibo, vestiti e legna. Ho visto un operaio a cui è morta la moglie: non può mandare avanti un alloggio proprio, fa l'aiutante tessitore, riceve 8 *Pfennig* per cubito e deve sostenere la spesa del pasto per sé e i bambini. Queste persone probabilmente sarebbero abbastanza contente se solo non mancasse loro il lavoro, a volte per settimane.

Al nr 5 abita Unger, un tessitore molto abile. Sul telaio ha un tessuto di lino a righe largo 1 cubito  $7/8$ . Con una pezza di 66 cubiti, che lui termina in due settimane, guadagna 3 talleri e 5 *Groschen* d'argento. La moglie mi ha detto che lei cucina alternativamente patate e tritello d'avena: ogni pasto costa 2 *Groschen* e  $1/2$ ; poiché i bambini sono vestiti miseramente, dovrebbero patire il freddo se lei non mettesse via ogni giorno un *Groschen* e  $1/2$  per la legna. Se questa gente mangia solo due volte al giorno, la spesa mensile (compresi 2 talleri d'affitto) ammonta a 7 talleri e 15 *Groschen*, mentre gli introiti nel caso più favorevole sono solo di 6 talleri e 10 *Groschen*. Mi intrattenni a lungo con Unger e sua moglie: lui è un uomo tanto bravo e giudizioso, e lei così serena e amichevole, che mi sentii a mio agio. Non pensavo più a quel rapporto di numeri sfavorevole, non vedevo la paglia sotto la coperta da letto leggera, e non facevo più caso agli stracci in cui erano avvolti i bambini. Non sentii alcuna lamentela: il padre spingeva su e giù alacremenente la navetta, raccontandomi scherzoso che riguardo ai bambini le cose a lui andavano come al famoso calzolaio Flick<sup>6</sup>, che voleva portarne via uno e ne riportò due. La mamma spingeva la ruota tenendo il più piccolo sul grembiule. Intanto raccontava allegra che due bambini frequentano la scuola e imparano moltissimo. Anche qui si dimostra che la più grande gioia dei poveri sta nei bambini, e contano sul fatto di strapparli alla miseria tramite l'insegnamento scolastico. Non è da barbari al giorno d'oggi biasimare tanto duramente la fertilità dei poveri? Spesso ho sentito dire: "Perché la gente fa così tanti figli se poi non li può nutrire!".

<sup>3</sup> Il più antico ospedale di Berlino sorto nel 1710 come lazzaretto per gli appestati; dal 1810 ospedale universitario.

<sup>4</sup> O gomito: antica misura di lunghezza equivalente a cm 44,4.

<sup>5</sup> Soluzione di sostanze da cospargere sui filati per renderli più flessibili e resistenti.

<sup>6</sup> Allusione a una delle tre favole *Die Wichtelmännchen* (*I folletti*) nella raccolta dei fratelli Grimm.

Nella *Querhaus*<sup>7</sup> (Gartenstraße 92a), *Stube* nr 9, abita l'apprendista falegname Gellert. Non lo trovai a casa. La suocera giaceva moribonda sulla paglia, e anche la moglie sembrava molto malata. Si teneva dritta con fatica raccontandomi che il marito da due settimane era senza lavoro e in quel momento era uscito per “cercare del pane”; i bambini erano a scuola. La famiglia non riceve assistenza da parte di nessuno.

Nella piccola *Stube* in soffitta nr 76 abita un calzolaio, Schadow. Dalle fenditure della porta guardai a lungo nella stanza. Lavorava assiduamente. La moglie, seduta sul pavimento, cuciva insieme alcuni stracci; due bambini piccoli mezz nudi, seduti per terra, giocavano con una vecchia pipa. Quando entrai Schadow si spaventò: mi aveva preso per l'ispettore al quale doveva l'affitto e si trovò piacevolmente deluso. La fiducia dei disgraziati fu guadagnata in breve tempo. Non ci volle molto perché l'uomo mi raccontasse la storia di tutta la sua vita. Mi sembrò del tutto scusabile e in parte superfluo che non mi parlasse molto dei suoi errori, potendo facilmente notare che gli piace l'acquavite e che sua moglie è molto disordinata. Schadow è figlio di genitori poveri. Non poté mai lasciare Berlino perché dovette essere loro di sostegno fino a quando morirono. Si sposò presto, stabilendosi in città e facendo buoni affari. La sua famiglia crebbe velocemente, cosa che lui non tenne in molta considerazione nelle sue spese, e fu colpa del fatto che non poté più abitare in città. (Grandi famiglie povere non sono tollerate dai proprietari di case). Nel 1836 si trasferì in una *Familienhaus*. Cinque dei suoi figli morirono di vaiolo e, mentre erano ammalati, a lui mancò il lavoro. Non sostenuto da nessuno, si indebitò così tanto da dover essere buttato fuori di casa più volte. Vendette utensili domestici e vestiti, e ora è talmente privo di tutto che non possiede nemmeno una camicia. Non riesce a rimettersi in piedi con il lavoro, perché gli manca il cuoio, e il rappezzare che fa per la gente della *Familienhaus* è pagato male. Inoltre deve competere con altri dodici calzolai che abitano nello stesso posto. Vidi io stesso sua moglie uscire per lavoro mentre lui badava ai bambini. Erano le tre del pomeriggio e aveva guadagnato in quella giornata solo 2 *Groschen* d'argento. Uno lo aveva speso per del refe, con l'altro aveva comprato del pane. Il piccolo cominciò a piangere per la fame. Schadow aveva appena rappezzato una scarpa e la diede alla moglie dicendo: “Portala via, fatti dare un soldo<sup>8</sup> e porta un panino al bambino: patisce la fame”. La donna tornò a mani vuote: la ragazza a cui apparteneva la scarpa non poteva pagare. Il bambino continuava a piangere, padre e madre anche loro. Con alcuni *Groschen* li aiutai ad uscire dall'immediata difficoltà. Schadow disse in fretta alla moglie: “Su, vai, prendi pane per 6 *Pfennig*, caffè per 3 *Pfennig* e altrettanto di legna; metti il resto nell'armadio, voglio portarlo all'ispettore, forse trattiene ancora la querela”. Gli si era tolta una pietra dal cuore. Guardò fuori dalla finestra dicendo che avrebbe potuto esserci un anno fruttuoso. Poi cominciò a parlare di politica: lo danneggiava molto il fatto che i fabbricanti di scarpe di Spandau lavorassero così a buon mercato, che solo i grandi fornai decidessero il prezzo del pane; più di tutto però che il padrone di casa dovesse pagare tante tasse e perciò dovesse dare in affitto le abitazioni ad un prezzo così caro. In un paese libero non

<sup>7</sup> Casa d'intersezione a volta.

<sup>8</sup> Moneta da 5 *Pfennig*: *Sechser*.

ci sarebbero certo così tanti poveri. La moglie tornò presto. Fu acceso il fuoco nella stufa e spartito il pane. Ma i bambini non aspettarono di mangiare la loro parte fino a quando il caffè fosse stato pronto. A Schadow non viene dato sostegno. Si dice che non si dà volentieri alla gente della *Familienhaus*; ci sono così tanti poveri che la Direzione non se ne libererebbe più se cominciasse ad aiutarli. Se Schadow non dovesse ricevere nulla a causa della sua sregolatezza sarebbe alquanto ingiusto. Dove il bisogno è tanto grande bisogna aiutare giornalmente, e non fare i moralisti fino a che la gente muore di fame. C'è anche da considerare che la speranza di sollevarsi dà la forza di combattere la sconsideratezza.

Nella *Querhaus*, *Stube* nr 72, incontrai la signora Schreyer. Suo marito era un povero tessitore, morì nel 1814 lasciando tre bambini da crescere. La vedova li allevò nella *Familienhaus* senza aiuti da parte di nessuno. Un figlio soltanto vive ancora, separato dalla madre, e come tessitore è in grado di mantenere la sua famiglia con grandi difficoltà. La signora Schreyer si è unita a un tessitore al quale fa le spole, guadagnando così un *Groschen* d'argento al giorno. Bisogna qui tenere conto che questa donna deve vivere con un uomo, con il quale non è sposata, solo per non essere disoccupata e per non morire di fame. Se quello non ha lavoro anche lei è senza pane. Recentemente la Direzione per i poveri le fa avere un tallero e 15 *Groschen* al mese, di cui però lei usa un tallero e un *Groschen* per la metà dell'affitto (dell'altra metà si fa carico il tessitore). Quindi ha soltanto un tallero e 10 *Groschen* per cibo, vestiario, legna, ecc. da spendere al mese. Al momento non guadagna ed inoltre non sta bene. Ci sono giorni in cui non ha nulla da mangiare; il cibo abituale consiste di pane e caffè amaro, di regola si mangia solo al mattino e alla sera. Mi ha mostrato un piatto pieno di fondi di caffè che una vicina povera ha mendicato e diviso con lei. È commovente come i poveri si sostengano reciprocamente! Stavo proprio per allontanarmi quando entrò nella stanza, un po' ubriaco, il calzolaio G., pure lui abitante della *Familienhaus*. E si svolse una conversazione:

G. - Ho qui un paio di stivali per Ignaz; so che va a piedi scalzi e può averne bisogno; non mi deve dare niente.

Sig.ra Sch. - Non è a casa adesso.

G. - Dov'è?

Sig.ra Sch. - È in prigione.

G. - Non è possibile!

Sig.ra Sch. - Invece sì. Sapete che non ha lavoro da cinque settimane ed entrambi patiamo tanto la fame. Lunedì non poteva più resistere; ha preso in prestito un paio di scarpe del nostro vicino ed è uscito a prendere un po' di pane. I gendarmi lo hanno subito beccato e portato al baliato<sup>9</sup> della città.

G. (si mette a piangere) - Il vecchio Ignaz al baliato! Il più onesto diavolo che c'è al mondo! L'ho conosciuto da soldato, e come combatteva a Lipsia; da allora siamo sempre stati buoni amici.

(Entra il tessitore Matthes e restituisce alla vedova Schreyer la Vita di Lutero).

- Ancora non c'è Ignaz?

---

<sup>9</sup> Ufficio del balivo, o castaldo, funzionario nominato dal re a capo di una circoscrizione territoriale.

Sig.ra Sch. - No, lo aspetto a momenti. Là c'è del filato per un grembiule. Potremmo guadagnare ancora un *Groschen* se lui fosse libero. Stamattina ho preso in prestito dei vestiti dalla "Bischoffen"<sup>10</sup>, così non posso certo uscire di casa, poi sono andata al baliato a pregare il referendarius<sup>11</sup> di voler mettere Ignaz in libertà. Me lo ha promesso per mezzogiorno.

Tessitore M. - Oggi non viene più; è troppo tardi.

Sig.ra Sch. - Ma sta in prigione già da quattro giorni, e il referendarius mi ha detto che Ignaz è dentro solo perché ha mendicato.

Tessitore M. - Il vecchio mi fa pietà. Ha ancora orgoglio di soldato, di certo non ha elemosinato senza il massimo bisogno.

G. - Del bisogno al baliato non si chiedono. Ma bisognerebbe insegnare ai maledetti scrivani cos'è la miseria. A quei miserabili è permesso mettere dentro un vecchio soldato! Sacramento della croce, sono stato soldato anch'io! Sarebbe da...!

Vedova Schr. - Non abbiate tanta foga, non posso tollerare espressioni del genere nella mia *Stube*.

G. (con foga sempre maggiore) - Non sapete cos'è giustizia. Non ci danno lavoro, ci proibiscono di rubare e ci buttano in gattabuia se chiediamo l'elemosina. Non può continuare così, si può anche morire d'altro che di fame, lo so io: ho combattuto in sette battaglie.

Tessitore M. - Quelli però non hanno colpa se noi non guadagniamo nulla.

G. - Ma vero è che consumano denaro che non appartiene solo a loro. Del resto, ho saputo come provvedono ai poveri. Vengono aiutate donne che hanno fatto le affabili con i francesi; e vengono ripudiati gli uomini che li hanno scacciati dal paese. Mi sono presentato per il servizio di guardia notturno e non ho ricevuto neppure una delibera.

Tessitore M.- Ma il re non può farci niente.

G. - Non dico nulla contro il re. Ho dimostrato di essere un buon prussiano. Ho sofferto la fame volentieri per il re, quando lui si trovava all'asciutto, ho cresciuto otto figli senza mugugnare; in cambio però non dovrebbero farmi patire la fame nei giorni della mia vecchiaia. Certo la pensate come me e moltissimi altri ancora. Volete solo fingervi contenti di fronte a questo straniero. Non è una spia; ma se lo fosse, direi franco e gagliardo che da noi non si va per la strada giusta. (Guardandomi di lato). I maledetti scrittori di giornali lo dicono anche, ma altro non fanno.

Per un certo tempo proseguì con questo tono. Un po' alla volta arrivarono nella *Stube* altri vicini. Tutti chiedevano di Ignaz. Il raduno poi si disperse in un'atmosfera di enorme pesantezza.

La stessa sera feci ancora una visita all'invalido Bischoff (*Stube* nr 141), il quale ha cinque ferite; il braccio sinistro è inservibile. Riceve un tallero al mese dalla cassa degli Invalidi. Inoltre guadagna qualche *Groschen* fabbricando giocattoli. La moglie soffre di epilessia. Oggi i due non hanno ancora mangiato nulla tranne un'aringa, comprata per 6 *Pfennig*. Al posto del letto c'è un giaciglio di paglia in un angolo. Il comportamento delle persone, la pulizia nella *Stube* e una *broderie* su una vecchia sedia mi fecero supporre che Bischoff avesse vissuto in condizioni mi-

<sup>10</sup> Comune della Renania settentrionale. Si tratta probabilmente di una donna proveniente da B.

<sup>11</sup> Praticante procuratore.



glieri. Con tutta la mia accortezza però all'inizio non riuscii a sapere nulla. La donna si lamentò che a un grazioso giocattolo mancassero i pupazzi. Diedi il denaro che serviva, aprendo così i loro cuori. Piangendo amaramente Bischoff mi raccontò che anni addietro aveva trovato una splendida condizione di agiatezza come laccatore di corte, ed era stato mandato in miseria dalla prima moglie e dai tre figli. Chiesi informazioni dei figli: "Non ci è possibile dirVelo, dove sono". - "Non faccio cattivo uso della Vostra storia". - "Oh Dio! Tre figli sono a Spandau<sup>12</sup>, all'educazione di un altro figlio e di una figlia pensa la regina". Da nessun padre ho sentito una cosa simile. Il cuore mi si fece pesante e non so chi fosse colpevole del fatto che non potessi seguire il prosieguo della storia. In questa famiglia ci sono delle situazioni che vale la pena di esaminare con maggiore precisione. Ma Bischoff ha dato in pegno i suoi documenti più importanti al precedente padrone di casa per un debito di un tallero e 25 *Groschen* d'argento.

Gartenstraße 92a, *Stube* nr 71. Il sarto Engelmann ha i capelli grigi ma è ancora molto vivace. Sua moglie sembra notevolmente più giovane: nei piacevoli tratti del viso c'è molta afflizione. La piccola *Stube* in soffitta è ben rassettata, il pavimento spazzato; i coprietto sono bianchi. Appena accennai con delicatezza allo scopo della mia visita, il vecchio cominciò il racconto della sua vita, segnalando il suo giorno di nascita, e di ottimo umore proseguì fino al presente, nonostante che la storia descrivesse tutta una serie di sventure. Egli sapeva porre abilmente l'accento sulle cose più gradevoli, come per esempio sul fatto di essere scampato con un sorteggio alle sofferenze della campagna militare russa, dove senza dubbio sarebbe morto assiderato, e di aver trovato scampo con una seconda lista di coscritti fortunatamente in territorio prussiano. Questo lo portò all'argomento viaggio: parlò con entusiasmo dei monti dello Harz dicendo alla fine: "Se mai una volta puntassi qualche *Groschen* su una piccola parte di un quarto di biglietto della lotteria, e vincessi, farei di sicuro un viaggio alla mia città natale di Northeim". Non potei disturbare la gioia dell'uomo e mi allontanai. Ma poiché avevo trovato talmente diverso lo stato d'animo della donna da quello di lui, feci visita alla famiglia anche a tarda sera, ottenendo allora i chiarimenti che desideravo sulla loro condizione. Da ventisette anni Engelmann abita a Berlino e si onora di non essere mai venuto a trovarsi in indagini giudiziarie per tutto questo tempo. Il suo undicesimo figlio ha quattro mesi; aspettano un dodicesimo; otto sono morti; il ragazzo più grande fa l'apprendista da un mugnaio. Fino al 1834 Engelmann abitava in città. Nel 1833 andò alla Charité per un piede malato. Appena guarito si ammalò la moglie, che rimase a letto dieci settimane. L'ospedale era così pieno che il permesso di portare lì sua moglie lo dovette alla benevolenza del Sig. Consigliere segreto Kluge, e nell'occasione l'intercessione della cameriera è per lui indimenticabile. Però gli mancava il denaro per portare con un mezzo l'ammalata alla Charité. *Inutilmente si rivolse alla Direzione per i poveri*. Un buon amico gli prestò un tallero, di cui ancora oggi è debitore, e che si adopera per restituire. Per non avere impedimenti al suo lavoro, faceva provvedere fuori casa al vitto del bambino più piccolo, cosa che gli costava 3 talleri e ½. Poiché non poteva sostenere la spesa con le proprie forze, presentò di nuovo domanda di sostegno alla Direzione per i poveri *ottenendo 2 tal-*

<sup>12</sup> Fortezza adibita a prigione fino alla metà dell'800.

*leri una volta per tutte.* Dopo quattro settimane la moglie malata tornò. Engelmann lavorava per notti intere senza però poter pagare più l'affitto, fu buttato fuori di casa e si risolse a trasferirsi per qualche mese nella *Familienhaus*. (In quel momento 10 talleri sarebbero stati definitivamente d'aiuto). Qui però non trovò clienti, giorno per giorno diventò più povero, e alla fine non poté più sperare di venir fuori dal *Vogtland*; e gli dispiaceva anche per i suoi ragazzi, perché lì le scuole non sono buone come in città. Non ha soldi per comprare fodere e bottoni, quindi fa per lo più solo lavori di rappezzo. Non guadagna mai più di 7 *Groschen* e  $\frac{1}{2}$  d'argento al giorno. La moglie continua a soffrire di gotta e non guadagna nulla. Più di tutto lo opprime l'affitto (20 talleri all'anno). Spesso smette di mangiare per riuscire a pagarlo, ma sempre vivendo nel rischio di una causa. Sulla sua tavola arriva alternativamente pane con caffè nero, aringa e un'acquosa minestra di farina. Se è senza lavoro anche solo per un giorno, deve impegnare dei capi di vestiario. Mi mostrò diversi biglietti, prova che aveva riscosso con quel sistema da 7 *Groschen* e  $\frac{1}{2}$  a 15. La moglie si lamentò molto di aver perso il latte e di dover comprare ora per il piccolo una cattiva bevanda a caro prezzo. (Anche il latte materno presso i poveri deve essere considerato secondo il potere d'acquisto!). Quando lo scorso Dicembre la donna nel puerperio era a letto con a fianco un bambino malato, Engelmann cercò di nuovo aiuto presso la Direzione per i poveri. Il delegato<sup>13</sup> gli fece visita per esaminare la sua condizione. Così gli furono assegnati 2 talleri ma vennero liquidati solo 15 *Groschen* in contanti. Quando due giorni dopo andò a prendere il resto, il direttore H. gli disse stizzito: "Vi ci buttate sopra come Blücher<sup>14</sup>". Il bambino morì e Engelmann non poté sostenere le spese della sepoltura. Un invalido, il cieco Wegener, suonatore di organetto, gli prestò dei pantaloni e una camicia cosicché potesse prendere a prestito del denaro. Quando morì un secondo bambino due settimane più tardi, lo stesso uomo gli prestò 1 tallero. Sotto quale luce appare la Direzione per i poveri rispetto al suonatore d'organetto! A persone sotto i sessant'anni essa non dà alcuna assistenza regolare. Il delegato fa visita ai poveri solo se chiedono un aiuto straordinario. Spesso, fino a quando viene dato, trascorrono da sei a otto settimane. Dal 15 Dicembre al 15 Aprile si cucinano le "minestre dei poveri". Ad ogni famiglia è concesso andarsi a prendere quindici porzioni al mese. (La minestra dei poveri non è così buona come quella dei malati). Chi ha un sostegno mensile è escluso da quest'opera di bene. Quando me ne andai, la moglie mi disse che i due tre *Groschen* che le avevo dato li avevo piazzati proprio bene: non c'era più un *Pfennig* nella cassa quel pomeriggio. Però il marito era così di buon umore! Molto spesso si rimprovera ai poveri la loro gaiezza, che può persino impedire l'assistenza: "Quello non ha bisogno di niente, sta bene quanto basta" si dice, quasi che debbano lasciarsi completamente avviliti l'anima dalla miseria. Spesso li ho sentiti lamentarsi di doversi mostrare deboli e abbattuti per essere aiutati dalle autorità.

92b, *Stube* nr 8 (interrato). Il vetraio Weidenhammer non era in casa. La moglie cucinava una minestra per il piccolo nella culla. Era domenica ma la stanza non era riordinata. Il letto sembrava sporco. Di fronte c'era un fascio di paglia nuova. Al di

<sup>13</sup> Addetto.

<sup>14</sup> G.L. von Blücher, ufficiale prussiano detto anche "maresciallo avanti".

sopra era appesa una lavagna su cui erano copiate diligentemente le parole *Bevi e mangia*. Lì vicino pendeva una corda intrecciata, usata al posto di una verga per l'undicenne Karl. Sotto lo specchio, in cornice dorata, stavano appese le ultime volontà di Friedrich Wilhelm III. Volevo mettermi a parlare con la donna, solo che sente e vede poco e sembra sempliciotta. Andò a prendere il marito che era in una stanza vicina, dove ogni domenica si costituisce una piccola compagnia di giocatori. Non si gioca a soldi. Talvolta ognuno dà un centesimo per prendere acquavite o birra. Weidenhammer è nel fiore degli anni. Durante la settimana va a cercare lavoro di casa in casa con la sua cassetta portavetri. Nella terza settimana di Marzo ha fatto soltanto due vetrate da cui ha guadagnato 5 *Groschen* d'argento; gli può anche succedere di guadagnare  $\frac{1}{2}$  tallero in un giorno. Non si riesce a determinare facilmente il suo reddito, ma nel complesso è così scarso che tutta la famiglia si accorge a tavola se al padre si è incrinato il vetro di una finestra. Credo anche di poter supporre che un artigiano ambulante ogni tanto lasci un *Groschen* in osteria. Weidenhammer rilevò di essersi ridotto inevitabilmente a montare vetri di finestre: gli mancano un laboratorio e credibilità. Se gli venisse assegnato un buon lavoro non potrebbe presentarsi come maestro vetraio con la sua veste cenciosa. La moglie guadagna 1 tallero alla settimana in una cartiera, ma molto spesso delle fitte alla testa le impediscono di lavorare. Se papà e mamma sono via, Karl deve restare con il bambino piccolo. Il ragazzino non frequenta la scuola, il padre però gli fa lezione con assiduità. Prima di uscire al mattino gli dà l'esercizio; se alla sera non è risolto, Karl viene frustato con la corda. Il ragazzo legge e scrive come si deve e in aritmetica è arrivato alla sottrazione. Il padre mi assicura che non sarebbe arrivato così avanti nella scuola per i poveri, dove si lasciano i bambini a lungo inoperosi. Weidenhammer è assai povero, al momento con un debito d'affitto di 5 talleri. Si rivela scontento della Direzione per i poveri. Nei casi di massima urgenza liquidano i richiedenti con 2 talleri. Si può fare più affidamento sul presidente della Commissione per i poveri, il Consigliere D. Se solo per un giorno gli si portasse in casa lavoro sufficiente, è intenzione del vetraio restituire con gli interessi tutto quello che ha ricevuto dalla Direzione per i poveri.

Gartenstraße 92b, *Stube* nr 9. Dahlström in passato ha lavorato come magliaio della seta, guadagnando da 3 a 4 talleri alla settimana. Da cinque anni soffre di catarro cronico e vista debole, tanto da essere completamente inabile al lavoro. L'umido interrato, che non può cambiare a causa di un arretrato di affitto, ha un effetto assai dannoso sulle sue condizioni di salute. Il figlio maggiore, disegnatore di modelli per ricamo, alcune settimane fa lo ha lasciato proprio quando doveva pagare l'affitto. Anche il secondo figlio lavora per conto suo, vive con i genitori e dà 25 *Groschen* d'argento per l'affitto. Una ragazza quattordicenne guadagna settimanalmente 22 *Groschen* e  $\frac{1}{2}$  in un cotonificio, dove si ferma a lavorare dalle cinque del mattino alle nove di sera. (Non si previene con nessuna legge un tale eccesso di fatica dei lavoratori bambini?). Un ragazzino di dieci anni va a scuola oppure sorveglia il fratellino di due. La madre raccoglie ossi in città, mezzo quintale viene pagato 10 *Groschen*: per metterne insieme tanti sono necessari *almeno* tre giorni. Dahlström ha fatto il soldato per quindici anni, quindi riceve 1 tallero al mese di sussidio, benché abbia solo cinquantatré anni. Oltre a questo ha ricevuto una volta un'indennità straordinaria di 3 talleri. Un sacco di paglia serve da letto per i piccoli.

In tavola alla mattina c'è un po' di pane secco, a mezzogiorno di solito niente, alla sera pane e aringa o minestra di farina.

Gartenstraße 92b, *Stube* 58. Kleist morì qualche anno fa di colera lasciando una moglie incinta e sei bambini, il più grande dei quali aveva tredici anni. La Direzione per i poveri diede alla vedova 3 talleri e pagò per un certo tempo 2 talleri e 15 *Groschen* d'argento al mese di retta per due bambini. Il figlio maggiore andò a fare l'apprendista da un produttore di felpa, guadagnando in seguito da 2 a 3 talleri la settimana. Da nove mesi è senza lavoro. Ora ha del filato da avvolgere e guadagna  $\frac{3}{4}$  di *Groschen* al giorno. Nonostante abiti dalla madre, si compra il suo pane e risparmia quello che guadagna per un paio di stivali. I figli delle famiglie povere si rendono indipendenti precocemente. I genitori rinunciano senz'altro al sostentamento del figlio nella speranza che si tiri fuori dalla povertà. Un altro ragazzo impara il mestiere di vasaio, riceve un tallero di paga alla settimana, di cui versa 22 *Groschen* e  $\frac{1}{2}$  alla madre per le spese. Una figlia grande faceva la cameriera in città, si è ammalata e abita con la madre finché non sarà guarita. Un ragazzo di quindici anni facendo l'incannatore guadagna da 2 a 3 *Groschen* al giorno, la madre la metà, oltre a fare servizi domestici. Un bambino di sei anni va a scuola. Tutte insieme le entrate della vedova ammontano quindi al massimo a 6 talleri mensili (compresi quei 22 *Groschen* e  $\frac{1}{2}$  per le spese di casa). Con questi deve finanziare l'affitto e il mantenimento di cinque persone. Pane, caffè, minestra di farina sono anche qui il cibo abituale. Nella minestra niente grasso: per renderla più appetitosa ogni tanto un po' di zucchero. Un  $\frac{1}{2}$  Lot<sup>15</sup> di caffè lo bevono cinque persone due volte.

92b, *Stube* nr 30. Il tessitore Jährig da dieci anni soffre di una doppia lesione da frattura. Sei anni fa si trasferì nella *Familienhaus*, perché qui le cure mediche non costano nulla e le scuole sono libere. Produce un misero tessuto di cotone, in due settimane 66 cubiti per 1 tallero e 10 *Groschen* d'argento. Gli sono morti dieci bambini, un figlio impara il mestiere di vasaio, una ragazzina di tredici anni frequenta ancora la scuola, inoltre guadagna 1 *Groschen* al giorno facendo l'incannatrice, e altrettanto la moglie oltre a servizi domestici. Da cinque anni riceve un sussidio mensile dalla Direzione per i poveri, prima 20 *Groschen*, adesso due talleri. Poiché la moglie rimase ammalata tre mesi e lui per provvedere al vitto non poté lavorare, il debito dell'affitto è salito a 6 talleri. Mai un giorno Jährig è sicuro di non essere cacciato dall'abitazione e portato nella casa di lavoro. Perciò quattro settimane fa si è rivolto alla Direzione per i poveri per ottenere un'indennità straordinaria. Otto giorni fa gli fece visita il delegato; finora è mancata una risposta. Se il padrone di casa non si angustiava per la famiglia Jährig più del direttore dei poveri, questa sarebbe già sulla strada. La moglie è molto assennata; mi disse tra l'altro che non è più la preoccupazione per il cibo la cosa principale. Con un magro guadagno qualche volta si può tralasciare un pasto. Invece l'affitto aumenta sempre, gli utensili si consumano e non si possono sostituire.

92b, *Stube* nr 59. Sulla porta è scritto: Maestro tessitore Künstler. Nella stanza c'è un incannatoio a ruota al posto del telaio. Sedici anni fa Künstler perse la moglie e aveva sei bambini da crescere. Vivono ancora quattro di loro, tre abitano con

---

<sup>15</sup> Antica misura di peso, circa 1/30 di libbra.

lui ma lavorano fuori casa. Al posto di due letti ci sono due sacchi di paglia: su di uno dorme il padre con due figli grandi, sull'altro la figlia. Künstler raddoppiando il filato guadagna da 2 *Groschen* e  $\frac{1}{2}$  a 3 e  $\frac{3}{4}$  al giorno. Un figlio è magliaio della seta, guadagna 1 tallero alla settimana e dà al padre 15 *Groschen* per spese di vitto e alloggio. L'altro ha fatto per molto tempo il trasportatore di sabbia, riceveva da mangiare e 10 *Groschen* alla settimana. La figlia fa la domestica e quello che prende le serve per vestirsi. Da due giorni il secondo figlio ha un lavoro come manovale e ora guadagnerà 10 *Groschen* al giorno. Arrivò proprio per pranzo: il padre mise davanti al ragazzo, forte come una quercia, patate per 1 *Groschen* e burro per 3 *Pfennig*. Künstler mi confidò di avere un debito d'affitto di 3 talleri e di aver impegnato la gran parte dei vestiti. Il 27 Febbraio ha inoltrato una richiesta di sostegno alla Direzione per i poveri. Fino ad oggi (13 Aprile) non gli è stato mandato alcun delegato né trasmessa una risposta. Künstler decantò il buon vecchio tempo e il defunto re, il quale, quando le fiere non erano andate bene, aveva mandato dai tessitori dei poliziotti a contare i telai non occupati. E fino al 1806 ad ogni maestro tessitore che aveva tre telai veniva regalato ogni anno  $\frac{1}{4}$  di catasta di legna.

92b, nr 51. *La Stube* della vedova Möltner ha un bell'aspetto: gli utensili sono in buone condizioni e molto puliti. Möltner era un calzolaio, abbandonò il mestiere, lavorò a giornata, si diede al bere e di conseguenza morì tre anni fa. La vedova per i suoi due bambini riceve 2 talleri e  $\frac{1}{2}$  di sussidio al mese. Da parte delle autorità per la tutela dei bambini viene fatta scrupolosa vigilanza sulla loro educazione. La ragazza tredicenne lavorava in una fabbrica di tabacco dalle cinque del mattino alle sette di sera; dalle sette alle nove frequenta la "scuola di recupero". Da qualche tempo però va con le signore della città al mercato. La madre presta gli stessi servizi. In questo modo nei singoli giorni guadagnano in poche ore fino a 25 *Groschen* d'argento, ma talvolta anche niente. L'affitto viene pagato regolarmente con i soldi del sussidio. In questo momento la famiglia non patisce per scarsità di alimenti. La donna però può ammalarsi soltanto per pochi giorni, altrimenti manca il pane.

Una vedova molto povera e poco aiutata abita al nr 12 nell'interrato della stessa casa. Suo marito, la guardia di frontiera Keyser, è morto da undici anni. Solo da un anno lei riscuote i contributi unicamente per il ragazzo maggiore, il quale tra poco avrà l'età in cui per legge gli sarà revocato. Si mantiene facendo l'incannatrice e guadagnando così in media 3 *Groschen* d'argento e  $\frac{3}{4}$  al giorno. Spesso non c'è lavoro. Non si deve farsi ingannare sulla situazione della famiglia alla vista degli utensili di casa in buone condizioni. Questa donna digiuna per un giorno piuttosto che vendere la biancheria da letto o i vestiti, perché non li potrebbe mai più sostituire. E non lascia andare in giro i due ragazzi con i vestiti strappati. Piuttosto cuce un paio di pantaloni rattoppati con venti pezze. A tavola deve essere magra: oggi a mezzogiorno sono stati cucinati 6 *Pfennig* di granella d'avena per quattro persone, e il pane spartito era tanto scarso che il ragazzo più grande lo ha restituito con dispetto ed è corso fuori dalla stanza. La vedova Keyser lamenta che ci si debba umiliare se si vuole ottenere qualcosa dalla Direzione per i poveri. Lei ha pianto abbastanza per ottenere il sussidio per un bambino; preferisce soffrire la fame piuttosto di farsi rinfacciare una seconda volta pigrizia e sconsideratezza. Con lei abita una sorella il cui marito è morto ventidue anni fa. Quando questa consegnò le cinque decorazioni guadagnate da lui in diverse battaglie, ottenne 5 talleri in dono, e da

allora non è più arrivato niente alla vedova del soldato. Aveva trovato di che vivere come bambinaia, ma al momento non trova un posto e vive di stenti come sua sorella. Non può tentare di chiedere un sussidio, poiché non ha ancora sessant'anni, non è malata e i suoi bambini sono morti. Le donne mi raccontarono di un'associazione che tiene delle ore di preghiera nella *Familienhaus*. Basterebbe solo iscriversi e subito si verrebbe assistiti da ricche signore. Ma loro non ci tengono proprio alle sette e non vogliono guadagnare denaro con ipocrite preghiere. Appartiene ad una setta anche il maestro della scuola inferiore maschile, il quale cerca aderenti tra i poveri della *Familienhaus*. Richiede un autoesame che toglie tempo al lavoro, perciò loro non possono farsi sue seguaci. Così succede che i pii benefattori alla porta delle due vedove, che non vogliono essere bigotte, passino oltre.

92b, nr 73. Il tessitore Fischer ha quarantadue anni. Il suo aspetto infonde poca fiducia. Non può andare per la strada senza attirare su di sé l'attenzione dei poliziotti a causa dei capelli ispidi, degli occhi tetri e delle vesti cenciose. Si vede a prima vista che da tempo la miseria lo ha escluso da ogni onesta compagnia. Gli offersi un sigaro che lo rese loquace e più gentile. Il colloquio mi diede di lui un'opinione migliore. La moglie ha un aspetto sciatto; era seduta sul letto sporco, con i capelli scarmigliati, e lavorava a maglia.

Del ragazzino di dieci anni si vede subito che i genitori si preoccupano più delle spole che fa che di lui. Una bambina di otto anni era uscita; otto bambini sono morti. Fischer si è già spinto in lungo e in largo a fare il lavorante tessitore. Verso la fine dell'anno scorso gli venne a mancare il lavoro per diciassette settimane. Rimase in debito d'affitto di 8 talleri nella *Familienhaus*, si mise in viaggio per Amburgo, non trovò neanche là qualcosa da fare, ritornò a Berlino ammalato e venne portato alla Charité. Una volta guarito gli mancava un tetto; la polizia lo portò con tutta la famiglia nella casa di lavoro dove rimase quindici settimane, separato da moglie e figli, vivendo come un carcerato accanto a delinquenti di ogni tipo. Mi raccontò di un uomo che lavorava vicino a lui: rinchiuso per tre anni perché era stato sorpreso ripetutamente a mendicare. Finalmente fu rilasciato con 4 talleri di sostegno. Ne pagò 3 per il debito d'affitto, 1 tallero per le spese di procedura e di asta pubblica. Quindi resta ancora debitore di 5 talleri. Sarebbe da capo senza lavoro se ieri il povero vicino Sigmund non gli avesse tagliato 30 cubiti di filo d'ordito, con cui si può guadagnare in due settimane un salario da tessitore di 3 talleri. L'esistenza della famiglia è assicurata per due settimane.

Ma è da prevedere che tra breve debba essere portata di nuovo nella casa di lavoro. Fischer dice che se gli fosse anticipato 1 tallero e  $\frac{1}{2}$ , lui vorrebbe comprare del filato per produrre di propria iniziativa coperte da letto. Nessuno però lo aiuta. Da dieci anni non ha scambiato una lettera con i suoi fratelli in Sassonia. Una lettera non affrancata gli è ritornata indietro da parte di un parente parroco. Ieri Fischer ha fatto le seguenti spese (per quattro persone):

ore 7	½ l caffè	- Sgr <sup>16</sup>	2 Pf
	surrogato di cicoria	- Sgr	1 Pf
	pane di sale	- Sgr	8 Pf
	legna	- Sgr	3 Pf
ore 10	pane	1 Sgr	
ore 12	farina di segale	- Sgr	6 Pf
	legna	- Sgr	4 Pf
ore 4	pane	- Sgr	9 Pf
	tabacco da fumo	- Sgr	3 Pf
ore 7	pane	1 Sgr	
	caffè	- Sgr	3 Pf
	legna	- Sgr	3 Pf
	olio	- Sgr	9 Pf
	bozzima	- Sgr	8 Pf
	Summa <sup>17</sup>	6 Sgr	11 Pf

92b, nr 60. Era venerdì santo quando feci visita a Schumann, lavoratore a giornata. La sua piccola *Stube* in soffitta non aveva un aspetto festoso. Non era stata rassettata. Padre, madre e quattro ragazze da undici anni a ventidue, in abbigliamento da lavoro, sedevano riunite e inoperose: vestiti della domenica non ci sono, perciò nessuno della famiglia andava in chiesa. Queste sei persone devono arrangiarsi con due lettini scadenti. Schumann sembra veramente onesto. Guadagna il suo pane da un rigattiere trasportando la merce venduta. In media guadagna 7 *Groschen* d'argento e ½ al giorno. Se il tempo è brutto non circola e non guadagna nulla. Delle tre figlie grandi la maggiore è a servizio in città, la seconda è malaticcia, la terza è un sostegno della famiglia, poiché guadagna 1 tallero alla settimana in una cartiera. Da questo però vengono detratti 7 *Groschen* e ½ finché non sarà pagato il vestito della Confermazione, costato 8 talleri e impegnato già da cinque mesi per 2 talleri. Il 24 Febbraio a Schumann venne "fatta causa". La Direzione per i poveri l'ha aiutato con 2 talleri. Il debito ammonta ancora a 3, accanto ai quali bisogna pagare 15 *Groschen* alla settimana per l'affitto corrente. Ciò obbliga tutta la famiglia alla massima parsimonia: oggi si sono accontentati di una *metze*<sup>18</sup> di patate.

Nemmeno dall'operaio Fundt, nella piccola *Stube* in soffitta nr 62, hanno festeggiato cristianamente la giornata. Il padre lavorava al cavalletto da intagliatore; alcuni bambini giocavano a *mariage*<sup>19</sup>, altri a dama. I pochi utensili domestici era-

<sup>16</sup> *Silbergroschen; Pfennig*

<sup>17</sup> Così nel testo.

<sup>18</sup> Antica unità di capienza.

<sup>19</sup> Gioco di carte variante della briscola.

no buttati alla rinfusa. Due sacchi di paglia fanno le veci dei letti: uno sul nudo pavimento, l'altro sopra alcune assi. Fundt è vedovo e padre di sette bambini, quattro di loro hanno arti paralizzati. Uno è alla Charité, l'altro all'ospedale, due ragazze abitano da parenti nello Harz; per il mantenimento di un figlio ventiduenne completamente inabile al lavoro Fundt riceve 2 talleri due volte al mese dalla Direzione per i poveri. Un ragazzo di quindici anni è apprendista da un tornitore, Fritz di dieci anni va a scuola. Fundt lavora di tanto in tanto in fonderia dove guadagna 2-3 talleri alla settimana. Ma poiché in sua assenza non viene svolto il lavoro domestico, lui preferisce lavorare nella sua *Stube* al tornio e al cavalletto. Ha una mano felice: costruisce gabbie per uccelli, giocattoli ma anche cetre e chitarre. Il mantenimento lo preoccupa poco. I suoi ragazzi suonano la cetra. Mi sono fatto suonare alcuni pezzi ed ero ammirato del piccolo Fritz, che non ha mai avuto un maestro e tuttavia suona con abilità le danze che ascolta dall'organetto. Ha voglia di suonare il violino. Al di là di questo il ragazzo mi piace veramente molto. È un peccato se per la sua educazione non si spende più di quanto è nelle possibilità del padre.

Al nr 67 abita una vecchietta, affabile nella sua semplicità. Otto anni fa lasciò il marito, il tessitore Suchi, perché era uno scapestrato. Per due ragazzi che la donna separata prese con sé, furono assegnati sei anni fa 2 talleri al mese di contributi. Uno di loro ha dieci anni ed è malaticcio, l'altro di dodici vorrebbe diventare tessitore (cosa che le autorità tutorie non dovrebbero concedere). Come fattorino guadagnava 20 *Groschen* d'argento alla settimana. Ora ha perso il posto. Poiché il sussidio non copre nemmeno l'affitto, la mammina deve pensare al sostentamento. È un miracolo come riesca a farlo raccogliendo ossa e carta per le strade: cosa che però non le rende più di 2-3 *Groschen* e  $\frac{3}{4}$  al giorno. Se il tempo è brutto, il ricavato è ancora più scarso. Oggi (venerdì santo) la signora Suchi ha lavato i suoi vestiti e quindi non poteva uscire né guadagnare, e sarebbe rimasta a letto affamata se non avesse avuto per caso da me alcuni *Groschen*. Nonostante la povertà la stanza è pulita e gli utensili in buone condizioni.

*Stube* nr 69. Berwig era un tessitore di lino, come tale non trovava lavoro e sei anni fa arrivò a Berlino come lavoratore a giornata. Lavora in una fabbrica di vernice dove porta via i trucioli. Dato che questi si utilizzano solo asciutti, quando è brutto tempo lui non ha niente da fare. Se il lavoro non si interrompe, l'introito settimanale sale fino a 3 talleri. Quest'inverno però è stato sei sette settimane consecutive senza guadagno. Per non essere costretto a patire la fame, andò con sua moglie in un bosco due miglia fuori mano: la legna che entrambi riuscirono a portare in città in un giorno venne venduta per 7 *Groschen* d'argento e  $\frac{1}{2}$ . Berwig è debitore di alcuni talleri di affitto e mai un giorno è sicuro di fronte a un'espulsione. La moglie partorirà presto il decimo figlio. Sei bambini vivono ancora. Il ragazzo maggiore di sedici anni fa l'apprendista da un fabbro. Uno di nove frequenta la scuola da cinque anni, legge ancora molto male e non è proprio capace di fare i conti. Un po' di colpa può esserci nell'indocilità del ragazzo, ma la gran parte ricade sulla scuola inferiore maschile della *Familienhaus*.

Al nr 66 trovai tutta la famiglia riunita. Due bambini dormivano sul pavimento sopra un sacco di paglia, coperti con un panno leggero. La madre stava a letto ammalata. Il padre Benjamin, lavoratore a giornata, si prendeva cura di lei. Costui è di sicuro un brav'uomo, giudizioso e robusto. Di tanto in tanto guadagna 2 talleri e  $\frac{1}{2}$



alla settimana, dopo però deve stare di nuovo parecchi giorni senza far niente. Una sua malattia e quelle della famiglia lo hanno portato ad un'estrema miseria. Dalla Direzione per i poveri ricevette una volta 3 talleri di aiuto, un'altra 2, ciononostante fu costretto a vendere vestiti, coperte e biancheria da letto. Mi condusse al letto dell'ammalata mostrandomi che le fodere dei piumini erano riempite solo di paglia. Il suo abbigliamento è così scadente da non poter uscire alla domenica. Ad un uomo giudizioso deve dispiacere profondamente essere relegato in camera così.

92a, *Stube* nr 35. Falegname Krellenberg. Dovetti bussare più volte prima che venisse aperto. La moglie si scusò dicendo di voler tenere segreta la sua misera condizione alla gente della casa. Purtroppo adesso sono i poveri, invece dei ricchi, a vergognarsi della povertà. La straordinaria pulizia mi sorprese piacevolmente: il pavimento era stato fregato di recente, le stoviglie erano lucenti, le finestre luminose rendevano la stanza gradevole. Nella culla c'era un bambino di due anni malato di encefalite. La madre lo accudiva con grandissima tenerezza. Malvolentieri la tolsi alle sue occupazioni, però fui costretto, poiché Krellenberg non era in casa. Appresi che costui aveva lavorato dal 1822 al 1841 come apprendista falegname presso un artigiano, e vidi dall'attestato che era stato licenziato perché mancava il lavoro. Da due anni abita nella *Familienhaus*, di lavoro da falegname gliene è arrivato poco. Inoltre non vede più bene, così non può accettare lavori di precisione. Da otto giorni lavora a paga giornaliera a macinare colori. Questo lo affatica molto, poiché ha già cinquantaquattro anni ed è indebolito dall'età e dall'indigenza. Lo scorso inverno in mancanza di guadagno regredi economicamente al punto che dovette vendere vestiti, letti e arnesi. Nella stanza ci sono tre lettieri, in tutte non c'è che paglia, e in una nemmeno coperta da un telo. Di otto figli vivono sette. Una figlia di diciotto anni e un ragazzo di tredici sono stati ammalati di febbre tifoide per diciotto settimane. Un figlio diciassettenne sta imparando il mestiere di falegname. Ieri ha mandato al padre 15 *Groschen* d'argento, messi da parte dalle mance, per comprare a Pasqua un panciotto nuovo. Quattro bambini dai quattro ai dieci anni frequentano la scuola. Tutti hanno un'aria amabile e giudiziosa, e vestiti rassettati. La madre ha dato via tutto tranne una gonna per vestire i bambini. Mi disse piangendo quanto spesso i piccoli reclamano il pane invano, che il padre stamattina è andato con la fame al suo duro lavoro, e che il padrone di casa vuol essere pagato: ogni volta che lei passa davanti all'ufficio dell'amministratore per andare alla fontana, le si fa memoria dei 4 talleri di affitto; ogni giorno potrebbero buttare fuori di casa tutta la famiglia. Krellenberg ha fatto due volte domanda di sussidio presso la Direzione per i poveri e finora non ha ricevuto nulla tranne la minestra dei poveri, che è stata spesso l'unico cibo per tutta la famiglia.

92, *Stube* 91. L'amministratore mi aveva indicato il tessitore di calze Ehrike come un uomo poverissimo. Altrimenti con un'unica visita mi sarei facilmente ingannato circa la sua condizione. Il vecchio lavorava vispo al telaio e fumava. Era in visita dalla sua figlia grande una giovane vicina con l'incannatoio. Le ragazze cercavano di salvare con tanta cura e abilità l'ultima parvenza di ciò che oramai di solito determina la posizione nella società, sicché non potei indurre il padre a descrivermi la sua povertà. Diressi la conversazione sulla produzione delle calze, pervenendo in tal modo ad un criterio di calcolo degli introiti. Un assiduo tessitore in un giorno fa due paia di calze. Il cotone gli costa 7 *Groschen* d'argento e  $\frac{1}{2}$ ; dal com-

mercante riceve 15 *Groschen* per le calze bell'e pronte: il guadagno giornaliero è quindi di 7 *Groschen* e  $\frac{1}{2}$ . C'è una vistosa sproporzione nel fatto che il commerciante vende la merce per 22 *Groschen* e  $\frac{1}{2}$ , guadagnando tanto quanto chi fa il lavoro. Se costui non vuole dover smettere di lavorare, deve inviare gli articoli al commerciante, e di quello che la merce vale in più della materia grezza, gliene viene quanto il commerciante stabilisce arbitrariamente. Anche se in generale non c'è nulla da fare contro questa situazione, tuttavia da parte delle autorità per i poveri si dovrebbe agire in modo che ai *lavoratori poverissimi* spettasse la paga piena. Esse procurerebbero commesse più facilmente che non riscuotere elemosine. Ehrike si lamentò che i Sassoni fornissero lavori a buon mercato, abbassando il prezzo delle calze: possono farlo perché chi lavora vivendo in campagna se la cava con pochi soldi. Molti lavoratori, che potrebbero esercitare meglio la loro attività in campagna, sono vincolati agli alloggi costosi della città, perché mancano loro i mezzi per organizzare un'economia domestica come si deve. Chi deve provvedere ad un solo giorno, è costretto ad abitare vicino alle botteghe da quattro soldi.

*Stube* nr 92. La vedova Keßler è una donna vivace e giudiziosa. Ha cinque figli. Per i due più piccoli riceve 3 talleri di contributo d'assistenza. La figlia maggiore è a servizio in città, ma non può aiutare la madre, perché deve utilizzare tutta la scarsa paga per il vestiario. Le ragazze povere devono fare onore ai padroni sfoggiando. Il ragazzo più grande presto avrà la Confermazione. Malvolentieri la madre si fa avanti presso le autorità per gli orfani a chiedere il vestito per la cerimonia, poiché i vestiti che si donano ai poveri si distinguono dagli altri per taglio e colore. Con un ragazzo sedicenne non si deve prendersela se preferisce andare in giro da straccione piuttosto che esibire la sua dipendenza dalle autorità per i poveri. Perché non li si sostiene senza umiliarli davanti a tutto il mondo? Non è chiaro quanto la signora Keßler guadagni, in aggiunta a quei 3 talleri, lavando e fregando pavimenti. I figli spesso non vedono pane per parecchi giorni.

*Stube* 101. Il tessitore Würth di Biberach, da cinquantaquattro anni a Berlino, adesso ha settantasei anni ed è così debole di nervi da riuscire appena a stare in piedi, né può portare con la mano la tazza alla bocca. Vive insieme alla sua quinta moglie che ha sessantun anni. Dalla Direzione per i poveri riceve 3 talleri al mese, due dei quali sono da spendere per l'affitto. Poiché lui deve essere accudito come un bambino, la moglie riesce a guadagnare appena 1 tallero e  $\frac{1}{2}$  al mese. Questi vecchi devono quindi vivere con 2 *Groschen* d'argento e  $\frac{1}{2}$  al giorno. Mi commossi assai quando la donna richiese come massimo desiderio che il marito potesse essere ricoverato in ospedale, cosa che però non era da aspettarsi, perché i coniugi non vengono separati. "Vedete, signor mio" disse "mio marito se ne sta così inerme, e può vivere ancora molto tempo se non lo uccide la fame". Il vecchio mi guardava con tanto d'occhi e sembrava assai contento che la sua compagna gli augurasse la morte. Poi mi raccontò con entusiasmo dei buoni servizi dell'ente ospedaliero di Biberach, segnalando l'impossibilità di ritornare lì: tutti i suoi parenti probabilmente erano morti ed inoltre si dice: "Dove è rimasta la carne possono restare anche le ossa".

Il vedovo Lottes ha sessantatré anni. Da molti anni soffre di una malattia del fegato e di tenia. Ogni anno deve trascorrere alcune settimane alla Charité. In genere si è guadagnato il pane tessendo; ora è inabile a questo lavoro. Raccoglie qua e là

dai tessitori vicini il filo inutilizzabile e ne fa cordini per grembiuli, che deve vendere per vie nascoste. Una licenza di venditore di casa in casa gli costerebbe 12 talleri, e lui non riuscirebbe in alcun modo a metterli insieme. Se fosse colto in flagrante a vendere la sua merce, andrebbe a finire alla *Ochsenkopf*<sup>20</sup>. Dato che riceve soltanto 20 *Groschen* d'argento al mese dalla Direzione per i poveri, mi resta incomprendibile come campi. Desidera molto essere ricoverato in ospedale, la qual cosa però non succederà finché non lo si trovi inerme sulla strada. Non può sperare in alcun aiuto da parte dei suoi quattro figli grandi: la ragazza sono cameriere e quello che mettono da parte lo utilizzano per il vestiario. I maschi hanno imparato a tessere, sono senza lavoro e anch'essi patiscono la fame. Il padre è angustiato dalla preoccupazione che i suoi ragazzi possano essere costretti a guadagni illeciti.

Al nr 92, *Stube 27*, abitava l'operaio Weber. Sua moglie è in prigione per alcuni anni perché mendicava, la famiglia è stata quindi disgregata dalla polizia. (Chi viene sorpreso a mendicare va in casa di lavoro per quattro settimane. La prima recidiva viene punita con otto settimane, la seconda con un anno di arresto, e così via fino a quattro anni). Una tale severità verso l'accattonaggio è disumana, laddove non si prevengono le lagnanze dei poveri con un'indagine precisa e un rimedio alla condizione delle famiglie più bisognose. Qualche giorno fa Weber, spinto dalla fame, è andato in città con il ragazzino di sei anni, che ha dovuto chiedere l'elemosina in una casa, mentre il padre aspettava fuori dalla porta. Quello è stato acchiappato dai poliziotti e quest'ultimo non ha voluto abbandonarlo. Entrambi sono stati portati nella casa di lavoro. Una ragazza di dodici anni e un ragazzino di otto sono stati messi sotto la sorveglianza dell'amministratore delle *Familienhäuser* e vanno in giro di qua e di là presso buoni conoscenti finché il padre non verrà rilasciato.

Nr 92, *Stube 94*. Urbich e suo figlio fanno vesti da camera. Per sessantasei cubiti, che un singolo tesse in quindici giorni, vengono pagati 2 talleri e ½. Il figlio lavora per sé e non può dare sostegno economico al padre. Costui mi garanti di guadagnare, applicandosi al massimo, solo quel tanto che va per affitto e sostentamento; non può comprarsi una camicia. D'altronde è anche in vantaggio rispetto ad altri tessitori: in considerazione della sua età avanzata, un produttore, per il quale lui ha lavorato per quarantadue anni, gli dà da guadagnare regolarmente, sebbene faccia realizzare più a buon mercato i prodotti su telai meccanici.

Nr 92, *Stube 74*. Il tessitore Matthes e sua moglie sembrano persone molto perbene. Il figlio di ventisei anni soffre di crampi e spesso è inabile al lavoro. Sono quattro mesi che non si guadagna niente. Il debito di affitto è di 12 talleri. Il proprietario non sporge querela perché Matthes abita già da tredici anni nella *Familienhaus* e ha sempre pagato regolarmente. La maggior parte delle stoviglie, letti e vestiti sono stati venduti o impegnati. Ciò che viene lasciato in pegno più di un anno viene messo all'asta dal creditore e il ricavato non spetta al debitore. Così questa volta Matthes dovrà perdere tutti i 12 talleri, che sono il valore degli effetti impegnati, maggiore del denaro preso a prestito. Se gli venissero anticipati 5 talleri per la prima catena d'ordito, potrebbe produrre per conto proprio e tirarsi fuori dai guai.

---

<sup>20</sup> La più antica fucina di asce (1781); presumibilmente luogo di lavoro forzato.

92a, *Stube* 26. Bergmann ha ottantadue anni, sua moglie settantanove. Due figli sono caduti nell'ultima guerra di liberazione. Gli è venuto un colpo, da cinque settimane non può lasciare il letto. La moglie ha le gambe gonfie. Non si guadagna e la Direzione per i poveri paga solo l'affitto. Senza il sostegno dei vicini questi bravi e onesti vecchi morirebbero di fame.

92a, *Stube* 53. Il tessitore Hambach ha cinque bambini. Lavora un leggero panno variegato e guadagna 3 talleri in quindici giorni. È debitori di parecchi talleri di affitto. La maggior parte dei vestiti è stata impegnata. La bambina di nove anni ha pianto amaramente quando si è dovuto portare al creditore il fazzoletto da collo della madre. Per due giorni l'intera famiglia non ha mangiato che pane per 4 *Groschen* d'argento. Quando diedi qualcosa alla madre, la bambina di tre anni chiese subito se adesso avrebbe ricevuto del pane. Hambach ha in affitto dalla Direzione per i poveri un campo di patate, per il quale paga 2 talleri all'anno; 15 *Groschen* sono per il guardiano, altrettanti sono il compenso per il trasporto. Lo scorso autunno ha raccolto patate per 6 talleri. Se si calcola il tempo perso, il fittavolo è in svantaggio. Hambach mi garantì che sua moglie sopporta la sventura meglio di lui. A questa visita fui indotto dalla richiesta della padrona di casa che mi vide uscire dalla stanza del vicino. Non me la presi per il fatto che volle assolutamente portarmi nella sua, aspettandosi in anticipo qualche *Groschen*. Ma quando vidi l'indigenza dei bambini fui contento del comportamento della madre. Potevo leggerle negli occhi che l'amore per i piccoli vinceva la sua timidezza femminile. Spesso l'impudenza dei mendicanti infastidisce. Non si deve però lasciarsi influenzare dalla prima impressione sgradevole. Ciò che rende sfacciato il mendicante è proprio il meglio che ha.

92b, nr 68. L'apprendista fabbro Bettin, sospettato di un'infrazione nei confronti di un funzionario, si trova in carcere a Spandau da un anno e mezzo. La famiglia, priva di chi la manteneva, è abbandonata alla più grande miseria. La Direzione per i poveri ha destinato un contributo d'assistenza di 1 tallero e  $\frac{1}{4}$  al mese per un solo bambino. La madre ha potuto guadagnare poco facendo la lavandaia, poiché il sostentamento dei bambini le impediva di lavorare. Qualche giorno fa era di nuovo prossima al parto e, dato che nessuno voleva prendersi cura di lei, fu mandata alla Charité dall'amministratore della casa. Nessuna autorità si preoccupa dei bambini lasciati. L'amministratore li ha consegnati alla povera vedova Lynhold e le fa avere quel tallero e  $\frac{1}{4}$ . Visto che la signora Bettin ha un debito di 4 talleri per l'affitto, è stata sporta denuncia e le sono stati portati via gli utensili domestici. Quando torna tra qualche giorno dalla Charité sarà sulla strada con i suoi bambini e dovrà essere portata alla casa di lavoro.

Avrei continuato ancora volentieri le ispezioni. Ma poiché era risaputo che prendevo nota di quello che vedevo, e talvolta regalavo qualche *Groschen*, donne e bambini mi inseguivano per portarmi nelle loro abitazioni. Non andai più per non creare assembramenti in tutto il *Vogtland*. Però gli esempi citati non sono scelti né immaginati, sicché fanno senz'altro pensare agli altri abitanti delle *Familienhäuser*; ed è dimostrato per una volta con sufficiente chiarezza come la gente sia lasciata andare a fondo per tutti i gradini della miseria, fino alla condizione da cui non è più in grado di tirarsi fuori da sola con mezzi leciti; e che con i canoni

d'affitto delle proprietà per i poveri, buttati in elemosina, nessuno viene aiutato a risollevarsi.

Nelle *Familienhäuser* mi sono imbattuto anche in *Stuben* scolastiche. Lì dove un'associazione privata ha fondato una scuola per bambini piccoli, e un'altra associazione tre scuole primarie, due per maschi e una per ragazze, e finora hanno provveduto a mantenerle. Il numero dei bambini ammonterà a trecentocinquanta circa. In media hanno un ottimo aspetto; molti sembrano ampiamente dotati di bei talenti. Nella scuola dei piccoli si riuniscono ogni giorno per sei fino a otto ore circa centoquaranta bambini e bambine dai due ai sei anni sotto la guida di un'anziana coppia. A quelli, i cui genitori sono assenti tutta la giornata, il maestro a mezzogiorno dà pane per 6 *Pfennig*. Esteriormente la scuola è allestita in modo adeguato, ma l'organizzazione interna mi ha sorpreso spiacevolmente. I poveri piccoli vengono tormentati con nozioni scolastiche, e in modo assai deplorabile. Mi si rizzarono i capelli quando i bambini risposero in coro e a tempo a queste domande: Come si chiama il libro in cui Dio ci parla? Quali sono le parti della Bibbia? Come cominciano il vecchio e il nuovo Testamento? Cos'è il Battesimo? Di cosa trattano l'ottavo, il quarto, il sesto, il settimo Comandamento? Quali istituti scolastici ci sono a Berlino? Quali funzionari? Quali regni in Europa? Quali fiumi in Germania, Francia, Spagna? Per tutta la vita non mi usciranno di mente maschietti e bambine che a quattro anni parlavano di adulterio. La scuola inferiore femminile dove si istruiscono bambine dai sei ai dieci anni mi trasportò completamente in una scuola di villaggio del secolo scorso. Quarantatré alunni sillabavano insieme dal libretto per imparare a leggere di Hornung, e il maestro batteva il tempo con il bastone. A conclusione della lezione vennero recitati in coro i dieci sacri Comandamenti e dei canti difficili vennero cantati a memoria, da far pietà! Ma le scuole private non sono anch'esse sotto il controllo dello Stato? Il maestro della scuola femminile mi ha detto per lo meno di essere stato esaminato dalle alte autorità per l'educazione.

Nella *Familienhaus* nr 92b capitai fortunatamente ad un'ora di preghiera (il 9 Aprile). Alle sei di sera in due *Stuben* scolastiche attigue si riunivano circa duecento persone, più donne che uomini, ed un cospicuo numero di bambini. Se mi è lecito dedurre dall'abbigliamento, gli abitanti delle *Familienhäuser* costituivano la minoranza, mentre erano presenti distinte signore della città e dei dintorni. Le mani giunte, le teste chine di lato e gli occhi forzatamente abbassati mi misero subito in chiaro il carattere della compagnia. Mi sedetti vicino al tessitore M. che avevo conosciuto come colui che si opponeva al calzolaio insoddisfatto. Una volta fatti preghiera e canto, il predicatore si mise sulla soglia della porta che collegava le due stanze. Nell'aspetto del giovanotto trovai espresso sommariamente lo spirito dell'intera assemblea. Sul suo viso pallido erano nettamente dipinti i tratti della vita spirituale, contrizione e superbia lottavano per l'ultimo lembo. Tutta la figura sembrava irrompere fuori dal crocifisso. Sapevo in anticipo che sarebbe seguita una predica sulla Passione, poiché i preti non sono mai tanto scrupolosi come nel fissare la successione dei fatti nel passo secondo la storia della vita di Cristo. Chi ha partecipato per cinquant'anni alla funzione religiosa, è stato preso nello stesso giro di idee per cinquanta volte. La scelta del testo: "Poi, quando Gesù seppe che tutto era compiuto, che si sarebbe avverata la Scrittura, disse: *Ho sete*" (Vang. Giov. 19, 28), non poté sorprendermi, come invece il modo in cui fu trattato. Con agile salto

il predicatore superò le parole “che tutto era compiuto” e “che si sarebbe avverata la Scrittura”, affaticandosi un’ora intera sull’invocazione: *Ho sete*. Non è stata una faccenda di poco conto per il teologo provare come nascesse la sete, come si manifestasse il dolore fisico sul volto del Signore, come gli ardessero le labbra, eccetera. Ancor meno se la cavò con il caso di conflitto per cui Cristo, il Signore, al quale è dato il dominio sopra ogni cosa, che sa placare la fame di tutti e alleviare ogni dolore, patì la sete. Si trovò invece sul suo terreno quando ebbe formulato che la sete fisica era anche sete del cuore. Con ammirevole eloquenza descrisse la cattiveria umana, mostrando come non ci fosse nemmeno un uomo giusto, e quindi il Signore dovesse essere assetato per conquistare le anime dal potere di Satana. Dichiarò con entusiasmo che Cristo non aveva ritenuto la sua anima nobile e preziosa, e l’aveva sacrificata con gioia per gli esseri umani, miseri peccatori. Nel sonno noi siamo diventati partecipi della massima felicità. Per mezzo della grazia del Signore riceviamo il santo Battesimo da inconsapevoli, venendo salvati dalla depravazione del paganesimo.

Però la sete del Signore al momento non è ancora estinta. È grande il numero di coloro che non vogliono placare la sua sete. “Ah, fossimo noi assetati ardentemente del Signore, noi che meritiamo solo collera e castigo! Tutto dobbiamo chiedere al Signore, anche di amarlo e di poter avere sete di lui. Infatti il nostro cuore è così fiacco, così debole, così spento che otteniamo ogni cosa solo tramite la grazia del Signore. Ah, potessimo scacciare del tutto il mondo dal cuore!”. Pressappoco così proseguì per un certo tempo, arrivando poi alla parte morale della predica, ovvero difilato al consumo di acquavite. Si dice che consumando acquavite ci si dimentichi delle parole del Signore: *Ho sete*; l’uso di bevande alcoliche è sbagliato, perché Cristo ha sofferto la sete sulla croce; è giusto che si patisca la sete poiché il Salvatore era assetato, ingiusto è lasciare a lui solo tutto il dolore e procurarci il piacere dei sensi. La predica venne conclusa con una richiesta molto pressante di non bere né acquavite né punch almeno nella settimana santa. Dopo aver cantato il salmo “Come verso una sorgente”, venne letto lo statuto dell’associazione per la sobrietà, e il predicatore manifestò la sua aspettativa che coloro i quali prendono a cuore le parole del Signore: *Ho sete*, entrino a far parte dell’associazione. La gente radunata si separò commossa.

Si tengono due ore di preghiera alla settimana. Merita lode che la parola del Signore venga predicata ai poveri nella loro casa, giacché non possono frequentare le chiese per mancanza di vestiti, e che persone di ceti elevati prendano parte a questa particolare funzione religiosa e si adoperino per creare una *comunità* cristiana. Ma l’ora di preghiera è benefica per la casa dei poveri solo se è priva di ipocrisia bigotta, e se i partecipanti dei ceti elevati non fanno parte di quei meschini malati di testa e di cuore che hanno il massimo piacere nel poter contagiare gli altri. Se è assolutamente ridicolo sciupare il più bel periodo della vita in considerazioni sui peccati, è addirittura disumano immergervi di forza i poveri. È un dovere consolidarli a credere nel valore dell’anima umana, affinché si sollevino e resistano al destino. Chi non sa predicare lo Spirito che “fa vivere”, non importuni i poveri con le sue litanie. Un suonatore di organetto che venga nella corte tra le *Familienhäuser* è

meglio di un parroco pietista<sup>21</sup>. Però bisogna consigliare agli amici della comunità di non cercare di unire poveri e ricchi nell'insensatezza, bensì di agire secondo il Vangelo, Matteo XIX. 21: "Se vuoi essere perfetto, vai, vendi quello che hai e dallo ai poveri, ecc."

Nel *Vogtland*, oltre alle *Familienhäuser* del signor Heyder, esistono anche diverse abitazioni dove molti poveri stanno insieme. La più nota è il nr 42 nella Lange Gartenstraße. Mi si voleva distogliere da una visita a questa casa, dicendomi che era abitata da gente rilasciata dal carcere o che doveva andarci; lì si radunavano le peggiori canaglie e io potevo essere senz'altro maltrattato o derubato, lì i poliziotti avevano continuamente da fare. Proprio questo mi attirò. Per trovare a casa le persone scelsi per la mia passeggiata una domenica sera. La casa è abbastanza lontana dall'Hamburger Tor. Ha un aspetto migliore delle *Familienhäuser*. Davanti giocavano i bambini, sulla scala sedevano molte donne, uomini e ragazzini in piedi chiacchieravano in compagnia. Mi aspettavo dei motteggi, come quelli che si devono sopportare dai ragazzi di strada di Berlino. Ma i monelli furono molto amichevoli nei miei confronti; le ragazze, che probabilmente mi ritenevano un predicatore, mi risero dietro le spalle in modo un po' indecoroso. Così senza alcun pericolo arrivai in mezzo alle famigerate "canaglie". Mi vergognai di aver preso con me un bastone robusto come arma di difesa e nella mia testa buttai all'aria le insulse definizioni di "farabutto, feccia dell'umanità" ecc. Mi intrattenni davvero piacevolmente con le persone, confermandomi nell'idea che nelle parti più diverse della società umana si ritrova la medesima luce dell'anima, solo in forma differente. A chi vede questo non è dato mettere a tacere i propri meriti. "Il simile si trova sempre". A chi ha un cuore che batte amichevole e gentile, andranno incontro i cuori di altri che battono altrettanto.

Chi invece lega il suo modo di pensare al paragrafo di un brutale regolamento di polizia, si imbatte dappertutto nella brutalità.

La casa appartiene alla vedova Neumann, la quale, benché molto vecchia e quasi cieca, sembra comandare in modo accorto. L'aiuta il figlio che possiede una bottega dove gli abitanti della casa acquistano la maggior parte dei generi alimentari e smerciano quello che raccolgono sulla strada. Proprietari e affittuari formano quasi una famiglia. Se anche questi ultimi non pagano l'affitto regolarmente, non vengono per questo sfrattati; probabilmente perché sostengono l'attività comune. Ci sono individui in debito fino a 15 talleri e tuttavia tollerati. Spesso succede che la polizia solleci lo sfratto di alcune famiglie che vengono prese sotto protezione da Neumann. È comprensibile che il commissario di polizia non veda di buon occhio questa società di poveri, che appare ben costituita ed inespugnabile agli sgherri. Mi fu permesso prontamente di dare un'occhiata in giro nelle singole *Stuben*. Però la "mammina" mi accompagnò dappertutto e spesso, immischiandosi nella conversazione, mi faceva uscire dalla pista delle mie indagini. In dodici *Stuben* sono alloggiate ventotto persone più anziane e quarantacinque bambini senza un'educazione. Quello che si può dire della loro condizione concorda pienamente con le osservazioni fatte nelle *Familienhäuser*.

---

<sup>21</sup> Seguace del Pietismo, corrente religiosa protestante dei secoli XVII-XVIII; o anche: bigotto, ipocrita.

Il tessitore Fechter non trovava lavoro, non era più capace di mantenere moglie e figli e li abbandonò qualche settimana fa, affinché la Direzione per i poveri, la quale non dà sostegno a giovani padri di famiglia, fosse costretta a prendersi cura di loro, lasciati indifesi. La moglie giace in fin di vita alla Charité. Per un bambino di cinque mesi, che è stato consegnato ad un povero tessitore, vengono pagati 2 talleri di contributo mensile. Un fanciullo di quattro anni l'ha accolto il signor Neumann.

Il tessitore Naumann da sette settimane è in arresto per un debito di 3 talleri e 15 *Groschen* d'argento. L'esecutore, lo sbirro, andò con lui personalmente dal direttore, facendogli presente che se Direzione per i poveri non avesse estinto il debito, sarebbe finita sulle sue spalle una donna con sei bambini piccoli. Ma inutilmente: lasciano il pover'uomo in prigione e passano 4 talleri di sussidio al mese alla famiglia che non ha da vivere. Questo esempio mostra chiaramente in che modo malaccorto vengano utilizzati i fondi per i poveri. Invece di venire a conoscere il momento giusto per l'aiuto, si impiegano i soldi per *la carità, che non ha mai aiutato un povero*. Con questa si fa fronte all'affitto e il resto non basta a preservare la famiglia da molta fame. La giovane moglie del padrone di casa mi raccontò che i bambini patiscono la fame per giorni, e che lei ha spesso nutrito al seno il più piccolo.

Schneider di Hirschlanden vicino a Zurigo ha partecipato alla campagna di Russia e abita a Berlino dal 1813. Di nove figli ha con sé i due più giovani. Soffre di una doppia affezione d'ernia. Sua moglie è vecchia e malaticcia. Entrambi vanno in cerca di ossi e carta. Oggi hanno guadagnato in questo modo 2 *Groschen* d'argento e 4 *Pfennig*. Un anno fa ottennero 2 talleri di aiuto dalla Direzione per i poveri. Due anni fa Schneider ha chiesto la carità a qualcuno, ricevendo 3 *Pfennig*; beccato da un poliziotto, è stato messo in prigione per sei mesi. Nella stessa stanza abita una vecchia vedova che va in cerca lei pure di ossi.

Kornewitz, figlio di soldato, in gioventù ha partecipato a molte campagne militari. Successivamente fu impiegato alla posta come addetto ai finimenti; otto anni fa però venne destituito, perché era diventato demente in seguito ad una febbre tifoide. Lui e la moglie affermano che ad aver causato la destituzione è un certo Consigliere reale B., al quale Kornewitz una volta non volle nascondere il peso in eccedenza.

L'ufficio postale gli ha assegnato 8 talleri al mese di pensione. Di tredici figli sei sono in vita, cinque non hanno ancora un'istruzione e abitano con i genitori. Il tessitore Weber di cinquantotto anni è senza lavoro dalla metà di Novembre dello scorso anno. Utensili casalinghi e vestiti sono stati venduti. I bambini sono pallidi per la fame.

Il tessitore Beneke non lavora da quattordici settimane. È a letto ammalato. I quattro bambini paiono soffrire di gravi carenze. La moglie mi confessò di mantenere i suoi mendicando. Dalla Direzione per i poveri ha ricevuto una volta 2 talleri. Nella stessa camera abita gratuitamente il vecchio Warich, che va in cerca di ossi e carta.

Della polizia e della Direzione per i poveri la gente non si mette a parlar bene. La prima esige che si mettano i poveri sulla strada, per poterli portare alla *Ochsenkopf*. E il direttore per i poveri non vuole un intervento d'assalto là dove abitano



insieme tanti bisognosi. È singolare che un direttore si sia impiccato e il suo successore sia stato destituito per appropriazione indebita di denaro, e ora lui stesso faccia l'accattone.

---

## Claire Goll, *La licenza* (1918)

---

*Cura e traduzione di*

*Camilla Lunardelli*

### **Claire Goll: gli anni della formazione**

Claire Goll, nata Clarisse Liliane Aischmann (1890-1977), fu una poetessa, scrittrice e giornalista di origine ebraico-tedesca. Dopo la separazione dal primo marito e futuro editore Heinrich Studer, nel 1917 si trasferì dalla Germania alla Svizzera – fulcro dell’antimilitarismo e delle avanguardie artistiche. Qui conobbe Romain Rolland e Stefan Zweig e si impegnò in una attività giornalistica di forte intonazione pacifista. Prese parte alle riunioni dadaiste del Cabaret Voltaire, frequentò Joyce, Apollinaire e il circolo surrealista. Posò per Kokoschka e Chagall. Fu musa e compagna di vita del poeta espressionista Yvan Goll (pseudonimo di Isaac Lang) ma ebbe anche relazioni con Kurt Wolff, Vicente Huidobro e Rainer Maria Rilke. Dal 1939 al 1947 andò esule negli Stati Uniti per sfuggire alla persecuzione nazista.

Nata a Norimberga il 29 ottobre 1890, passò l’infanzia a Monaco, dove il padre ricopriva la carica di console argentino in Germania. Arricchitosi con il commercio del luppolo, Josef Aischmann (1852-1923) aveva sposato la figlia di un’abbiente famiglia ebraica di banchieri, Malwine Fürther, donna tanto colta ed elegante quanto, a parere della figlia, sadica e perversa. Attraente e di buona famiglia, era stata data in moglie per denaro all’ex-commerciante arricchito, per la cui mentalità “bottegaia” provava disprezzo. Costretta alla vita domestica, viveva uno stato di perenne infelicità che si esprimeva in un atteggiamento dispotico verso i figli. Maltrattata, tormentata, umiliata dalla madre ed ignorata da un padre assente, Claire trovava nel fratello maggiore sia un esempio da seguire che un modello di mascolinità. In *Ich verzeihe keinem* (Goll 1976), l’autrice contrassegna con il suicidio di Justus appena sedicenne, il passaggio dall’infanzia all’età adulta. Una perdita incolmabile che, agli occhi di Goll, segnò la condanna definitiva della madre, colpevole della morte del fratello. Claire soffrì per tutta la vita di ipersensibilità emotiva, crisi di panico e nel corso degli anni tentò anch’ella di porre fine alla propria esistenza (Goll 1976, p. 21).

Negli anni della sua adolescenza Goll fu di fondamentale importanza l’incontro con la propria educatrice Julie Kerschensteiner che divenne il suo modello femminile, “la buona madre”. Se dalle vessazioni materne aveva imparato a non lasciarsi sottomettere da nessuno e a disdegnare la mentalità borghese, dalla formazione antidogmatica e riformista della giovane educatrice, non solo fu iniziata alla passione e allo studio per la letteratura e accrebbe la propria autostima. È interessante che l’autrice attribuisca alla Kerschensteiner anche lo sviluppo della propria immagina-

zione, fondamentale nella produzione artistica, delle proprie delle proprie facoltà mentali e spirituali – quali coerenza, perdono, benevolenza e generosità (Goll 1976, pp. 17-18).

Dopo aver completato la formazione secondaria nel 1910, espresse la volontà di proseguire negli studi, incontrando, tuttavia, l'opposizione della famiglia e nel 1911 sposò lo svizzero Heinrich Studer – allora studente di giurisprudenza, più tardi editore – e si trasferì con lui a Lipsia. Ma la maternità non aiutò la coppia a ritrovare la felicità iniziale. Al contrario, la nascita della figlia Dorothea Elisabeth (6 maggio 1912) divise ancor più i due coniugi e Claire si ritrovò intrappolata in una situazione di violenza, abusi domestici e tradimenti che culminò con il divorzio nel 1916. Persa la custodia della bambina a causa della relazione extraconiugale con Kurt Wolff – grazie al quale venne introdotta nella cerchia degli artisti dell'Avanguardia espressionista – decise di lasciare definitivamente la madrepatria nel gennaio del 1917 (Goll 1976, p. 34).

### La Grande guerra

Non furono solo ragioni di natura strettamente personale quelle che la spinsero ad emigrare in Svizzera: in *Ich verzeihe keinem*, Goll ricorda la sua repulsione verso il fanatismo patriottico che dilagava nel suo paese. Mossa dall'ideale pacifista, aveva cominciato a tradurre in tedesco *Vous êtes des hommes* (1915), una raccolta di poesie di Pierre-Jean Jouve – collaboratore e amico di Romain Rolland, punto di riferimento dei pacifisti di tutto il mondo (Bianchi 2018, pp. 246-253).

In particolare, ebbe una risonanza mondiale *Au dessus de la mêlée*, pubblicato in lingua originale nel novembre del 1915 e, l'anno successivo, in lingua inglese a cura di Charles K. Ogden – direttore di "The Cambridge Magazine". Sempre nel 1915 (ma l'attribuzione venne ufficializzata nel 1916), venne insignito del premio Nobel per la letteratura su proposta dell'intellettuale cosmopolita e pacifista Vernon Lee, che a Rolland aveva dedicato la satira allegorica *The Ballet of the Nations* (1915). Lo scrittore francese esortava le donne europee ad essere "la pace vivente in mezzo alla guerra, l'Antigone eterna che si rifiuta all'odio e che, quando essi soffrono, non sa più fare distinzioni tra i suoi fratelli nemici". La figura dell'Antigone, ripresa anche dal poeta e drammaturgo tedesco Walter Hasenclever, viene evocata in un articolo della Goll del 1917, intitolato *Die Mission der deutschen Frau*, che esplora la questione dell'emancipazione femminile in relazione con l'ideale pacifista e termina con il famoso verso "Non sono nata per condividere l'odio, ma l'amore". Lo scritto apparve sul giornale bisettimanale "die Freie Zeitung". Stampato a Berna in lingua tedesca, era un importante mezzo di divulgazione per i democratici prussiani esiliati in Svizzera. Fra gli intellettuali che collaboravano alla rivista figuravano il filosofo di ispirazione marxista Ernst Bloch, il fondatore del movimento dadaista Hugo Ball e il poeta Yvan Goll (pseudonimo di Isaac Lang). Ebreo, di padre alsaziano e di madre lorenese, cittadino tedesco, ma di origine francese, che parlava correntemente le due lingue Yvan si era rifugiato in Svizzera nel 1914 per non dover servire nell'esercito imperiale. Acceso pacifista, nel 1916 aveva dedicato a Romain Rolland *Requiem. Pour les morts de l'Europe*, un vero e proprio canto funebre per le vittime della prima guerra mondiale.

L'opera, tradotta da Claire fu pubblicata in francese (<http://dormirajamais.org/goll/>) nel numero di agosto 1917 della rivista "Les Tablettes". Proibita sia in Francia che in Italia, "Demain" era diventato l'organo degli esuli francesi che, per la maggior parte, si erano stabiliti a Ginevra dove, nel 1917, Claire s'iscrisse alla facoltà di medicina e psicologia. Proprio grazie alla mediazione di Rolland, che la mise in contatto con Henri Guilbeaux, direttore della rivista pacifista "Demain" (Bianchi 2018, pp. 229-242). Nel febbraio del 1917, conobbe Yvan Goll, allora ventiseienne. Seguendo l'esempio di Romain Rolland, infatti, avevano iniziato a fare della scrittura un'arma, sia di protesta contro la guerra e i valori dominanti. Assieme composero numerose opere letterarie (principalmente liriche), ma s'influenzarono reciprocamente soprattutto dal punto di vista etico e morale: in *Ich verzeihe keinem*, Claire racconta come l'antimilitarismo radicale del compagno avesse corroborato la ripugnanza che ella provava, sin da bambina, alla vista dei soldati. Inoltre, Yvan, avrebbe sempre infuso in lei il rifiuto totale per l'ingiustizia e la tirannia.

Poiché Claire collaborava anche con giornali svizzeri pubblicati in lingua tedesca, quali "Neue Zürcher Zeitung", "Internationale Rundschau" e "Freie Zeitung", la coppia decise di spostarsi a Zurigo, dove incontrò molti altri artisti espatriati che si riunivano periodicamente al Cabaret Voltaire e al Café Odeon e, come loro, si sentivano sostenitori degli ideali progressisti. Il loro obiettivo comune era "la demolizione del discorso patriottico, di quella costruzione di senso apparente che occultava la barbarie della guerra, il "mattatoio civilizzato", attraverso l'antagonismo e la trasgressione". Nella città epicentro dell'avanguardia artistica europea, in un clima di contestazione verso l'intero ordine costituito, s'inseriscono i primi scritti in prosa di Claire Studer. Infatti, proprio dall'estate del 1917, cominciò a scrivere articoli pacifisti di protesta contro le concezioni tradizionali di virilità e femminilità. *Die Stunde der Frauen* – pubblicato su "Zeit-Echo" (vol. 3, luglio 1917, pp. 9-10), diretto dall'amico e vicino di casa Ludwig Rubiner – è un appello rivolto alle donne di tutte le nazioni: le sorelle europee devono abbandonare l'atteggiamento di sottomessa rassegnazione alla concezione patriarcale della vita che le aveva portate ad essere, come i cori della tragedia greca, spettatrici (e quindi corree nella loro acquiescenza) del macello causato dalla Grande Guerra nel teatro del mondo. Devono sfidare la cultura dominante per creare una società più equa, basata sui valori femminili della conciliazione e dall'amore, attraverso una risveglio della coscienza e un attivismo capillare che, espandendosi a macchia di olio, avrebbe dovuto diffondere l'ideale della fratellanza contro la mentalità militare, basata sulla connessione fra violenza, virilità e superiorità maschile. Nell'articolo Claire Goll sprona le madri a ribellarsi contro "la sterile fertilità della donna" che partorisce i propri figli per idolatria verso la patria. Protesta contro una nazione che produce leggi mortifere, volte ad educare i bambini alla guerra. Invita le donne a scoprire in sé una forza sconosciuta, a lottare per il rispetto della dignità della persona umana, contro l'ipocrisia e le mistificazioni della propaganda e abbattere le barriere artificiali che separano i popoli e che giustificano il martirio dei soldati al fronte. Ella inoltre denuncia il genocidio degli armeni da parte degli ottomani, alleati dei tedeschi (allora presenti in Turchia) nella Prima guerra mondiale e il brutale sfruttamento di tutte le risorse – sia umane che materiali – del Belgio occupato.

Nel 1918 in Svizzera a Frauenfeld presso la casa editrice Huber uscì la raccolta di racconti *Die Frauen erwachen* (Le donne si risvegliano), una critica della guerra e del militarismo e del ruolo assegnato alle donne nel conflitto: le custodi di uno spazio domestico protetto dove il reduce può dimenticare gli orrori della sua esperienza. Gli otto brevi racconti sull'esperienza collettiva delle donne, dedicati a "al-len Schwestern", demoliscono tutti i miti della retorica patriottica censurati immediatamente in Germania.

Fino a tempi recenti questa raccolta non ha ricevuto che scarsa attenzione dagli studi che li ha letti prevalentemente in chiave biografica (Smale 2019). Il tema prevalente è il trauma dei reduci e la barriera invalicabile che la guerra erige tra uomini e donne. Fidanzate, mogli, madri, figlie ed infermiere, accolgono in sé l'esperienza di guerra e il trauma di coloro che tornano dal fronte mutilati nel corpo e sconvolti nella mente. "Per contagio indiretto" questa mutazione emotiva si manifesta in una spirale di violenza che le trasforma in assassine vendicative e induce altre al suicidio; altre ancora cadono vittime del delirio omicida dei loro compagni.

Gli eroi posticci, che fanno ritorno dalla battaglia storpiati nel fisico e nella psiche, i redivivi tramutatisi in brutali assassini, pazzi, allucinati e deliranti di Claire Goll sono stati anche compagni, mariti e figli che le donne hanno lasciato in pasto alla guerra; nella loro passiva, silenziosa e, dunque, complice accettazione dello scontro armato, si sono piegate al dominio patriarcale. Le protagoniste dei racconti accolgono in sé l'esperienza della violenza "per contagio indiretto" mediato, cioè, da vettori maschili che tornano – se tornano – dal fronte mutilati nel corpo e sconvolti nella mente. In esse, questa brutalizzazione, si manifesta in una spirale di lutti e violenza letale che trasforma fanciulle candide ed ingenuie in disperate suicide od omicide, assetate di vendetta. Carnefici o vittime, queste figure femminili non hanno via di scampo: possono solo soccombere dinnanzi alle conseguenze del conflitto. Conseguenze che le incatenano all'onere della corresponsabilità, indotto dal senso di colpa per aver accettato che il massacro avvenisse senza esservisi opposte con tutte sé stesse. Due suicidi (uno all'inizio e uno alla fine) aprono e chiudono la raccolta e il monito risuona: "Che vi si sopravviva o che vi si soccomba, la guerra è un'avventura senza ritorno".

La colpa delle donne per aver soffocato la loro istintiva repulsione per la guerra è al centro del suo racconto più noto: *Die Wachshand* (la mano di cera), ripubblicato nell'antologia di scritti femminili contro la guerra curata da Gisela Brinker-Gabler nel 1980. Il racconto narra la vicenda di un ufficiale che ritorna dopo aver perso una mano in battaglia. La moglie, che aveva indossato la maschera del patriottismo contro il suo stesso sentire, confessa al marito di provare compassione per tutte le persone coinvolte nella guerra, inclusi i "nemici". L'ufficiale che considera il sentimento della moglie un tradimento le racconta di come ha ucciso un uomo:

Attraverso l'anello al dito, tu hai visto sua moglie, che lo attendeva notte dopo notte, che aveva fiducia nella sua sopravvivenza e nel suo ritorno e tu sei stato capace di ucciderlo [...] tu sei un assassino! [...]

Perché non gli aveva mostrato prima che c'erano mogli e madri? [...] Perché lo aveva lasciato andare? Perché le donne non si erano stese sui binari? Perché le donne, le madri di tutti gli uomini non si erano unite per opporsi? (Goll 1989, pp. 155-156).

In *Der Urlaub*, il quarto racconto della raccolta, che pubblichiamo qui di seguito in traduzione italiana (Goll 1989, pp. 170-174), la totale devastazione creata dalla guerra è narrata attraverso le allucinazioni persecutorie del soldato semplice Colin Polk che, tornato in licenza dalla moglie e dalla figlioletta nell'ingenua aspettativa di poter ristabilire un rapporto normale con la vita, cade ben presto in preda a un delirio di terrore che condanna tutti a un destino di follia e di morte. Eppure, nonostante il destino delle protagoniste sia spesso tragico, nei racconti, come già nell'articolo del 1917, il monito per le donne è chiaro: corresponsabili del massacro per aver tollerato le ideologie che hanno separato gli uomini in amici e nemici, esse devono destarsi dall'illusione di un futuro libero dal soffio mortale della guerra e divenire, unicamente, agenti di pace.

La traduzione è di Camilla Lunardelli, la revisione di Silvia Alfonsi<sup>1</sup>.

### Opere citate

Bianchi Bruna, *L'avventura della pace. Pacifismo e Grande guerra*, Unicopli, Milano 2018.

Brinker-Gabler Gisela, *Frauen gegen Krieg*, Fischer, Frankfurt am Main 1980.

Goll Claire, *Der Gläserne Garten. Prosa 1917-1939*, Herausgegeben und kommentiert von Barbara Glauert-Hesse, Argon, Berlin 1989.

Goll Claire, *Ich verzeihe keinem. Eine literarische Chronique scandaleuse unserer Zeit*, Knauer, Munich 1976.

Smale Catherine, "Direct aus dem Krieg in due Liebe": Depictions of the "Heimatfront" in the Early Prose of Claire Goll, in "German Life and Letters", 72, January 1919, pp. 64-74.

Wilson Katharina-Schlueter Paul-Schlueter June (eds.), *Women Writers of Great Britain and Europe: An Encyclopedia*, New York-London 1997.

### La licenza

Il soldato semplice Colin Polk aveva otto giorni di licenza. Viaggiò diretto dalla guerra all'amore. Prima un convoglio di moribondi lo aveva portato via dal fronte, poi aveva cambiato treno salendo su un rapido, nella vita. Otto giorni di licenza:

<sup>1</sup> Non siamo riuscite a risalire ai detentori dei diritti che siamo pronte a riconoscere in qualsiasi momento.

era di più dei tre anni precedenti di felicità. Era un mondo intero. Immensità si estendevano ai suoi occhi se tirava quei giorni come una corda attraverso i suoi pensieri. Voleva che fosse già l'indomani – e quanto cielo passava in volo fuori dal finestrino! Per la prima volta vide che ancora esisteva un cielo e i suoi sogni vi svolazzavano come uccelli liberati. Nel respiro del terno, sentiva distintamente il cinguettio variopinto della sua bambina e vedeva la sua piccola moglie con un'aureola di capelli biondi. Per un attimo lo colse una forte vertigine, ogni cosa gli uscì dalla testa e solo una sensazione di infinita labilità ruotava con il treno. Si aggrappò saldamente da qualche parte con mani e pensieri per toccare terra. Quando di nuovo in lui si fece chiaro, con un movimento della mano cancellò dagli occhi i fili del telegrafo, poiché sentiva chiaramente che gli facevano zig zag nel cervello.

Gli ritornarono in mente gli otto giorni. Aveva il senso della vita in bocca. Ne assaporò il gusto con la lingua e sorrise estasiato.

Sorrideva ancora quando il treno arrivò. Solo un dolore acuto al gomito appoggiato, causato dall'improvviso arresto del treno, gli fece, infine, prendere coscienza di sé e del proprio arrivo. Il finestrino si abbassò di scatto. Là lo attendeva già l'amore: quattro occhi brillavano verso di lui. Si precipitò fuori, per immergersi nella morbidezza delle loro braccia. Alla sua mano destra stava appesa la dolcezza della sua bambina, e a sinistra sua moglie, giovane e luminosa. Bionda e ardente, lo guardava con gli occhi raggianti.

Camminarono nel mezzogiorno della città. Le strade svolazzavano eccitate intorno a loro. "Qui rimarrà sempre mezzogiorno", pensava Colin, e mandava da un lato all'altro della bocca una bella risata beata che occupava tutta la strada. "Otto giorni di licenza" pensava la donna, "che eternità!" E si stringeva forte a lui. Otto giorni senza ansia, senza tremori impotenti, senza lo stillicidio dei minuti sino all'ora della posta. Quel poco di felicità sconcertava entrambi. Giocavano alla vita e dimenticarono completamente di essere sospesi tra due morti, che non si erano donati, ma presi in prestito. Giunsero a casa barcollando, tanto traboccarono di gioia l'uno dell'altra.

Nella piccola mansarda vegliavano amorevolmente sul sonno tranquillo della loro bambina. La crosta con cui la guerra aveva ricoperto il cuore di Colin si frantumò nella quotidianità che di nuovo lo avvolgeva, calda e semplice. Scioglieva dando vita, da cui si poteva nuovamente desiderare e aspettare tutto. La voce della donna apriva cose chiuse dentro di lui da lungo tempo. Era come l'estate, dolce e accesa, e lo faceva maturare come un frutto. La sua mano la cercò. Lei rispose alla pressione con uno sguardo umido di passione che gli accrebbe tanto il desiderio da farlo tremare. Egli sentì il proprio corpo e la tirò bruscamente a sé. Si spinse dentro di lei senza controllo e senza misura, come un affamato. All'improvviso crollò. Una debolezza protratta lo investiva a onde. La stessa labilità, come al mattino in treno. Lo stesso vertiginoso disgregarsi chissà dove. Dapprima si manifestò un pianto sommesso, poi aumentò, e rideva e piangeva in modo confuso. Lui stesso non sapeva più se di gioia o di dolore. Singhiozzando passava per tutti gli alti e bassi. Udiva se stesso, eppure non riusciva a smettere. Era come se sotto le mani calde della donna si sciogliesse tutto il gelido morire là fuori bloccato nel ghiaccio, come se il desiderio avesse liberato tutto il dolore con cui era costretto a vivere da

anni. C'era in lui un pianto senza che lo volesse. "Povero Colin" sussurrò la donna spaventata e tremando gli passava delicatamente la mano sugli occhi.

"Mi fa male il silenzio", singhiozzò lui. Non sapeva nient'altro. "Senti il mio amore, ha un suono così forte, lo accarezzava la donna cercando di attrarlo di nuovo a sé. Ma lui non riusciva a smettere. Ricopriva il corpo caldo d'amore di lei di fredde grida di pianto, tanto che lei cominciò a rabbrivire. D'un tratto salì dentro di lui un suono sotterraneo e spaventoso: "Arrivano, arrivano". Il viso gli si trasformò disgregandosi in molti volti. C'era nei suoi occhi un'intera battaglia. La stanza vibrava, i muri tremavano. Gli occhi gli schizzarono via dal bianco come bottoni. Migliaia di feriti e moribondi si lamentavano lì dentro. La bocca gli si afflosciò, il terrore lo disintegrava in tutte le direzioni. Cento volte gli uscirono le stesse parole insensate, vi si rotolava in mezzo e con le mani picchiava contro quell'immagine di follia e disperazione. Colpì la donna che giaceva al suo fianco. La luce, che ella impaurita aveva acceso schizzò addosso a lui come un raggio freddo e giallo. La guardava senza vederla. Attraverso di lei vedeva la morte che era rimasta molte volte sul suo viso. Mille scene di guerra terrificanti erano andate a finire lì sopra e ora riverberavano come da uno specchio inconsapevole.

La donna congelava per la disperazione. Qualcosa di tremendo lo aveva aggredito ed era più forte di lei e del suo amore, tuttavia sentiva quello di lui attraverso l'inafferrabile che la teneva prigioniera. Un pallido sospetto balenò in lei. Lui era arrivato con il suo amore, ma non da solo: la guerra giaceva a letto con lei e non glielo concedeva neppure per otto miseri giorni. Che beffa! La morte glielo aveva lasciato perché lo perdesse attraverso la vita? E più lui delirava, più cresceva il suo sospetto. Calava sul suo cuore, pesante come il mondo intero. Voleva saltare su, spalancare le finestre, fare entrare nella stanza rumore, cielo e gente. No, rifletté, così lo tradiva. Forse doveva restituirlo. Odio e rabbia cieca contro il destino infuriavano in lei, mentre sfiorava con gli occhi teneramente il malato che stava al suo fianco. L'attacco si era attenuato. Le grida di lui precipitarono giù, come da un campanile appuntito e si spensero a poco a poco in un piccolo pianto indifeso. Grosse lacrime si susseguivano ammorbidente i suoi tratti devastati. Era stremato e si addormentò. Quando si svegliò era come di solito. Ignaro e amorevole. La donna gli tenne nascosto l'altro della notte. Per tutto il giorno sino a sera, sopportò segretamente la disgrazia di entrambi.

Nella seconda notte scoppiò più forte che nella precedente. Ora il sospetto della donna divenne certezza paralizzante: non andava a letto con l'amore, ma con la follia che li aveva derubati degli otto giorni che a loro appartenevano. Ma con tutto l'egoismo degli amanti si rinchiuso con il catenaccio per precauzione contro i vicini e chiuse bene le finestre di fronte alla strada, alla notte e alle stelle.

Lui gridava selvaggiamente come una bestia, si rotolava nel letto e saltellava tutt'intorno – ballava la scarlatta danza tribale della pazzia. Il sudore gli circondava la fronte. Il suo volto dilaniato e lacerato gli era appeso. Le parole calmanti di lei gli passavano via come vento. Udiva soltanto l'oscurità crescente dentro di sé che gli preparava l'affondo. La donna coraggiosa lo strinse più volte tra le braccia per calmarlo. Lui la respingeva e la schivava come fuoco. Poi la scrutò con orrore, cacciò un suono inarticolato e le gettò le mani addosso stringendole il collo. Le uscì un grido stridulo e svegliò la bambina, che cominciò a piangere nell'affanno della



stanza. Il secondo grido di lei andò in frantumi sotto le sue mani ferree. La strangolò finché la lingua non le uscì dalla bocca con un suono pari a un latrato. Quando fu rigida e lui si sentì al sicuro, la lasciò cadere. Le urla della bimba spaccavano la stanza, lo provocavano e lo attiravano. Si precipitò su di lei e la soffocò con la sua presa. Ma credeva ancora di sentire la persecuzione. Guardò attonito dietro di sé e corse verso la porta. Mancava la chiave. Non poteva aprirla. In un'angoscia da braccato spalancò la finestra – respingeva l'aggressore immaginario dietro di lui. Urlò e urlò, si mise in salvo sul davanzale e saltò giù, nell'abisso.

---

## Gertrud Woker, *Effetti nocivi della radioattività* (1965)

---

A cura di

Bruna Bianchi



Fräulein Dr. Gertrud Woker, der erste weibliche Professor in Deutschland (Leipzig).

Gertrud Woker (1878-1968), biochimica e tossicologa – di cui la rivista ha pubblicato un profilo biografico (Suriano 2017) e, in traduzione italiana, una parte della sua opera del 1932 *Der Kommende Gift-und BrandKrieg und seine Auswirkungen über die Zivilbevölkerung* (Bianchi-Corazza-Zabonati 2017) – in questo intervento al Convegno internazionale tenutosi a Roma nell’ottobre 1965 (*Donne, lavorate per la pace* 1965, pp. 19-24), si sofferma sulle drammatiche conseguenze delle sperimentazioni nucleari e del processo della fissione nelle centrali atomiche.

Woker, che dal 1915 si era unita alla Women’s International League for Peace and Freedom (WILPF), aveva sempre insistito sulla necessità di bandire la produzione di energia atomica, posizione che la WILPF adotterà solo al Congresso inter-

nazionale del 1974. Fino ad allora, infatti, manifestò la convinzione che l'energia atomica "non portasse in sé solo i semi dell'annientamento del genere umano, ma anche il potenziale creativo di una meravigliosa nuova era" (Detzer 1946/1947; Confortini 2012, p. 43). Nel 1952 Woker era stata chiamata a far parte del team di esperti incaricato di studiare i metodi di guerra utilizzati nella guerra di Corea e, attraverso le lettere delle madri, aveva raccolto le testimonianze sulle malformazioni dei loro figli. Nel 1965, anno dell'inizio dei bombardamenti in Vietnam, era intervenuta sulla rivista "Neue Wege" (Heft 5 <http://doi.org/10.5169/seals-140999>) *Giftgas in Vietnam: Professor Gertrud Woker gibt Auskunft* denunciando la tossicità estrema dei gas che colpivano la popolazione civile e svelando i tentativi di occultarla.

### Riferimenti bibliografici

Bianchi Bruna, "Eravamo commosse dalla sincerità del Papa". *La missione di Women Strike for Peace a Roma, aprile 1963* in questo numero della rivista.

Confortini Catia, *Intelligent Compassion: Feminist Critical Methodology in the Women's International League for Peace and Freedom*, Oxford University Press, New York 2012.

Detzer Dorothy, *Tentative Statement on the Atomic Bomb*, dichiarazione del 1946 o 1947, citata da Erin E. Gingrich-Gaylord, *Every Child My Child, Every Man, My Man*. *The Ideology and Strategy of the Women's International League for Peace and Freedom in the Beginning of the Nuclear Age, 1945-1965*, tesi sostenuta presso l'Università del Kansas, 2007.

*Donne, lavorate per la pace. Atti del I° Convegno internazionale "Donne per la pace", Roma, 19-23 ottobre 1965*, Edizione Paesi Nuovi, 1965

Suriano Maria Grazia, "Will this terrible possibility become a fact?" *Il progresso scientifico applicato alla guerra nella riflessione di Gertrude Woker e Kathleen Lonsdale*, in DEP n. 35, 2017, pp. 26-41.

Woker Gertrud, *Der kommende Gift- und Brandkrieg und seine Auswirkungen über die Zivilbevölkerung*, Ernst Oldenburg Verlag, Leipzig 1932.

Woker Gertrud, *Scienza e Guerra* (1932) in Bruna Bianchi-Chiara Corazza-Annalisa Zabonati, *Le donne, la scienza, l'economia. Una antologia (1888-2013)*, DEP n. 35, 2017, pp. 19-24.

\*\*\*

Da quando caddero le prime bombe atomiche a Hiroshima e a Nagasaki, la storia dell'umanità si è arricchita di nuove malattie, che hanno colpito particolarmente le donne. Una di queste malattie, più maligna di tutte, e quella che colpisce gli

individui investiti dalle radiazioni, malattia che spesso si prolunga per anni e decenni. Il cancro dovrebbe esserne una manifestazione. Si tratta di cancro delle ossa e di deformazione cancerosa del midollo emoplasmatico. Malattie che prima si presentavano solo raramente, come la leucemia cronica (il cancro del sangue), sono aumentate moltissimo. Ma le infermità e la morte non colpiscono solo individui singoli. Esse colpiscono la vita sin dalla sua origine, anche dove non si trova alcun segno esteriore che faccia supporre la presenza di una lesione al germe vitale di uno dei genitori. Anche se la lesione è tanto nascosta, l'embrione appena nato è condannato alla morte o ad un mancato sviluppo. Ogni lacuna della sua struttura delicata significa la mancanza di un elemento necessario alla vita o all'espletamento di una funzione. Ogni spostamento delle cellule embrionali, anche minimo, può generare un mostruoso aborto. Se il frutto muore prima della normale vita embrionale, questo provoca automaticamente la sua espulsione. Una lesione al germe vitale con morte prematura o aborto o la nascita di un essere anormale comportano una enorme pena fisica e morale per le donne colpite da questa disgrazia. I medici commossi hanno descritto la disperazione che colpisce certi genitori alla vista di un mostro al quale hanno dato la vita. Anche i neonati che sembrano normali preparano delle preoccupazioni alle loro madri, poiché le anomalie colpiscono prima di tutto il cervello. E questo si può constatare considerando la quantità sempre crescente di fanciulli colpiti al cervello: ciechi, sordomuti, monchi oppure impediti nelle loro capacità di movimento, deficienti, folli, bambini lesi in varie maniere e infine i numerosi giovani abbruttiti o criminali, la cui mentalità da minorati rappresenta un problema sociale molto grave. Anche se altri fattori hanno contribuito a questa lesione alla base vi è sempre una lesione del germe attraverso fonti radioattive, che investono anzitutto le cellule cervicali. Se si vuole mettere fine alla svalorizzazione dell'umanità, a questi difetti cerebrali che colpiscono più generazioni, bisogna senz'altro eliminare ogni fonte di lesioni radioattive. Prima di tutto, in tutto il mondo (fine p. 19) le grandi potenze atomiche dovrebbero rinunciare subito alla corsa agli armamenti atomici e rendere inoffensive tutte le armi atomiche e i loro arsenali.

Inoltre si dovrebbe rinunciare a tutti gli esperimenti, anche sotterranei, a prescindere dal fatto che esperimenti, eseguiti con cariche nucleari 5 e 10 volte superiori alla bomba di Hiroshima, sono erroneamente definiti sotterranei. Questo è dimostrato dalle illustrazioni dei crateri formati dagli esperimenti sotterranei nel deserto del Nevada, USA. Anche i reattori contribuiscono all'inquinamento radioattivo.

Questo problema non sarà certo risolto minimizzando il pericolo, trincerandosi dietro il pretesto che il limite di tolleranza non sia stato raggiunto. Che questo limite non esista lo dimostrano casi nei quali piccolissime quantità di materiale radioattivo hanno causato lesioni, i controlli nazionali non sono sufficienti, specialmente negli Enti statali dove lo Stato è proprietario e ispettore. Poiché l'aria e l'acqua non hanno limiti, bisognerebbe introdurre severissimi controlli internazionali per evitare i danni che potrebbero essere causati all'intera umanità nel corso delle generazioni.

Ci sono già degli accordi internazionali per eliminare l'effetto dei veleni. Inoltre non è esatto ritenere che la carenza energetica debba per forza comportare un aumento dell'uso dell'energia atomica. Per il carbone e la torba si registra una ecce-

denza preoccupante in tutto il mondo ed anche i giacimenti petroliferi sembrano offrire materiale inesauribile per i combustibili. Un bisogno urgente di energia atomica corrisponde maggiormente al pio desiderio di possedere armi atomiche.

Infatti i reattori possono produrre sia corrente che plutonio, il quale è alla base della costruzione di bombe atomiche e all'idrogeno.

Il plutonio ha un ruolo decisivo nella produzione di isotopi. Quindi la costruzione di reattori, che spesso servono solo a produrre isotopi (per es. per l'impiego nella sterilizzazione della frutta e degli ortaggi) dovrebbe essere diminuita come causa di inquinamento radioattivo. Poiché si tratta qui di un problema vitale per l'umanità e poiché militari e industriali vedono solo i propri interessi e sono abituati ad informare il pubblico, con i loro mezzi enormi di propaganda, secondo i loro desideri ed interessi, si dovrebbe raccomandare l'ascolto del parere di scienziati disinteressati sul pericolo che l'aumento continuo dei reattori comporta per l'umanità. A questo proposito, nel numero di gennaio dell'anno 1965 di "Das Gewissen" troviamo un articolo notevole che riporta le parole del dott. Herbst nell'ultimo Congresso (fine p. 20) sulle sostanze vitali; esse si riferiscono ai dati relativi al terzo congresso per l'impiego pacifico dell'energia atomica.

Secondo le sue parole "l'umanità dovrà vivere con prodotti fossili sempre più numerosi e con altri tipi di atomi radioattivi, e il campo più sensibile e più favorevole ad accogliere la radioattività è il campo della alimentazione". Siccome queste centrali atomiche sono impiantate sempre più in zone abitate o coltivate, a scopi alimentari, si pongono con urgenza problemi biologici scientificamente molto complessi, per garantire la sicurezza nel campo dell'alimentazione.

Anche Novak, l'editore della rivista "Neue Physik" per la fisica nucleare e radioattiva, di Vienna, ha chiesto un opuscolo illustrativo sul pericolo rappresentato dai reattori atomici (bollettino stampa dalla rivista medico-politica della Rep. Fed. Tedesca settembre 1963): "Basta con altri piani per la costruzione di centrali per la fissione nucleare in zone molto popolate che possono "rifornirsi ampiamente di energia proveniente da fonti convenzionali (tradizionali)", richiama questa che speriamo venga soddisfatta, perché le centrali per la fissione nucleare sono già state costruite in numero così ampio che basta a colmare il fabbisogno per l'impiego di isotopi a scopi terapeutici, nella agricoltura, nella scienza, nell'industria e nella tecnica, per la desalinizzazione dell'acqua marina e per la produzione necessaria di corrente elettrica.

La pazzesca superproduzione di grandi reattori ad alto rendimento la cui capacità elettrica produce centinaia di milioni di Watt, ha provocato quel pericolo di cui ha parlato il premio Nobel, Prof. Linus Pauling, come riporta il bollettino informativo sopracitato: "Sono molto tormentato dal pericolo legato all'impiego pacifico dell'energia atomica. Non vi è dubbio che il materiale radioattivo proveniente da centrali nucleari danneggia la razza umana e provochi la nascita di un numero elevato di bambini con gravi lesioni fisiche ed intellettuali, in seguito a malformazioni genetiche. Credo sia possibile che anche una piccola quantità di energia di radiazioni abbia effetti cancerogeni, e che le centrali nucleari e le esplosioni atomiche causino la morte di molti uomini, per leucemia, cancro al cervello ed altre malattie".

La preoccupazione del Prof. Linus Pauling denota purtroppo uno stato di fatto, come è dimostrato dal numero dei morti per malattie dovute a lesioni radioattive: leucemia, deformazioni dalla nascita, e dal numero degli aborti nelle zone in cui si trovano stabilimenti atomici confrontato con le cifre globali corrispondenti per gli Stati Uniti (fine p. 21).

L'energica editrice dell'interessante rivista mensile "The Window of the world", Mrs. Mary J. Weik, ha studiato tutto il materiale statistico relativo agli USA ed in questo campo è arrivata ad un risultato sconvolgente. È infatti risultato che le centrali nucleari sono state costruite sulle sponde dei fiumi per permettere l'eliminazione rapida dei rifiuti leggermente radioattivi, ai quali si aggiungono le acque radioattive di molte industrie, laboratori ed ospedali che impiegano isotopi. Lungo le sponde di questi fiumi le cifre degli aborti e dei morti arrivano al doppio, perfino al triplo delle cifre totali registrate in America. In ogni caso le percentuali dei morti e dei nati deformati in confronto alle cifre corrispondenti nelle statistiche americane sono aumentate notevolmente. Ciò significa migliaia di tragedie in più di quelle che si sarebbero verificate senza energia atomica.

Se il numero complessivo di deformazioni e non soltanto il numero relativamente basso di nati morti in conseguenza di deformazioni viene preso in considerazione, il risultato è ancora più orrendo e preoccupante per la derivante svalutazione della razza umana. Se si fosse mantenuto il fenomeno dei reattori in limiti più modesti non si sarebbe probabilmente arrivati ad un tale pericolo per l'umanità. Una limitazione dei reattori fino alla eliminazione del materiale di rifiuto ammassato sembra perciò una necessità urgente.

Un esempio: negli anni '62-63, secondo il rapporto del rappresentante della Commissione per l'energia atomica USA, Belter, alla terza conferenza per l'impiego pacifico dell'energia atomica, lo stabilimento Savannah River ha dato da solo 15.000 mc di rifiuti atomici solidi, che posseggono una radioattività complessiva di 180.000-200.000 Curies.

Poiché l'unità radioattiva, il Curie, equivale ad un grammo di radio e la riserva mondiale di radio non dovrebbe neanche raggiungere i 10 grammi, traiamo la seguente conclusione: questo solo reattore fornisce una radioattività 18.000-20.000 volte superiore al radio che si trova sulla terra senza contare i rifiuti liquidi che oltre lo iodio radioattivo e il tritio contengono isotopi di lunga durata: stronzio 90 e cesio 137. Queste cifre sembrano non essere nemmeno il valore massimo da attribuire alle prestazioni americane in questo campo: infatti la National Reactor Testing Station ha registrato la cifra massima di ben 255.000 Curies e per Hanford mancano – interessante – i dati degli anni 1961-63. Per questi stabilimenti ci sono però i dati relativi ai rifiuti acquosi radioattivi i quali sono dati con 17-20 volte 10 litri per anno! Essi sono scaricati nella malfamata palude che trasforma il fiume Columbia in una corrente mortale per 16 Km. (fin p. 22) e che fa diventare una zuppa velenosa l'acqua da bere delle popolazioni vicine anche urbane. Possiamo qua inoltre ricordare l'esimio Albert Schweitzer recentemente scomparso, che si è occupato del problema dell'inquinamento di questo fiume nel suo discorso tenuto in occasione della premiazione Nobel. Egli tratta inoltre della elevatissima accumulazione della radioattività nelle piante e negli animali, il che dimostra la inutilità di stabilire un limite di tolleranza per la radioattività. Contrariamente ad ogni espe-

rienza tossicologica, il limite considera solo gli adulti e non l'embrione ed il suo successivo e delicato sviluppo. Si dovrebbe pensare che proprio là dove l'uso massiccio di energia atomica ha causato più grandi lesioni, c'è più volontà di prendere le misure necessarie per eliminarlo. Stranamente questo però non è successo, come dimostrano i casi sopracitati. Infatti proprio negli USA le difese contro questo pericolo sanò tanto primitive che si ha quasi l'impressione che il genio americano, tanto eccellente nel campo della tecnica, si sia esaurito nella realizzazione di reattori di tipo sempre nuovo. Infatti, solo una piccola parte dei residui della Hanford è seppellita in recipienti di cemento (cribs and trenches) per impedire di mettere in pericolo la vita e la salute umana. In altri Paesi, al contrario, si lavora febbrilmente per scongiurare il pericolo principale dei residui atomici; per evitare l'inquinamento delle zone circostanti, i residui ridotti meccanicamente, tecnicamente e chimicamente ad un volume minimo, vengono imprigionati in cemento, asfalto e anzitutto in vetro fuso; il cemento e l'asfalto sono usati in Francia; il metodo del vetro fuso viene impiegato in Inghilterra e in Russia. In Cecoslovacchia viene impiegato cemento e basalto naturale liquefatto per assorbire i residui radioattivi. Secondo i rapporti dell'ultima conferenza di Ginevra, settembre 1965, sono i Russi che hanno elaborato il metodo più moderno nelle loro stazioni sperimentali. La precipitazione dell'idrossido di metallo ottenuta con alcali viene separata dal liquido grazie alla decantazione, fatta concentrare per evaporazione, e il prodotto solido calcinato viene introdotto in quarzo liquido di una certa grandezza granulare e con ciò la temperatura del vetro liquido aumento fino a 1100 gradi. Negli stessi esperimenti fatti dagli inglesi, invece, il vetro liquido, è composto principalmente di silicati di boro. L'efficacia di tali miscele è una prova della capacità dell'uomo di risolvere i problemi più difficili. E questo deve essere considerato nel trattare il problema della incidenza dei reattori sullo inquinamento delle zone circostanti, per difendere l'energia atomica, meravigliosa scoperta del nostro secolo, che non può (fine p. 23) essere esclusa dalla tecnica e dalla scienza per colpa dell'abuso che ne fa gente senza scrupoli.

In questo campo così importante per la vita nascente, ancora allo stadio sperimentale, bisognerebbe procedere con estrema cautela nelle applicazioni pratiche, invece di farne uno sfruttamento massiccio sul piano militare e industriale, che non tiene conto dei pericoli per l'umanità. Potessero ricordarsi, anzitutto quelli che hanno la responsabilità dei popoli, di un principio che minaccia di sparire nel nostro mondo moderno, avido di profitto; un principio che è già sparito in certi Stati: *il rispetto per la vita umana.*

È un principio generale che non riguarda soltanto la responsabilità per l'uso o per l'abuso dell'energia atomica. In conseguenza del disprezzo della vita umana popoli, razze e religioni diverse, Paesi con differenti sistemi economici vengono martirizzati. Davanti ai nostri occhi vengono compiuti gli orrori del Vietnam proprio perché esiste ancora un popolo che ama la libertà e che non sopporta gli oppressori, proprio come da noi una volta. Laggiù, nel campo sperimentale verso nuovi metodi e mezzo bellici ancora più barbari, come riporta il settimanale di I. F. Stone (27 settembre 1965), non si evita perfino di impiegare delle pallottole dumdum, proibite dalla Convenzione dell'Aia del 1899, per non parlare che di una delle tante violazioni dei diritti dei popoli.

Citiamo ad esempio l'art. 23 della Convenzione dell'Aia del 1907 che proibisce l'impiego dei tossici e di altri mezzi bellici che comportano delle sofferenze inutili; l'accordo di Ginevra del 1925 che proibisce la guerra chimica e biologica ed inoltre l'altra Convenzione di Ginevra (1949), ratificata solo dieci anni fa dal Governo Americano, sulla protezione civile dei prigionieri e dei soldati malati e feriti.

Possa la nostra assemblea gridare un potente "Rispetta la vita umana!" alla memoria e alla coscienza di coloro che disprezzano i diritti dei popoli, perché lo tengano a mente.



---

# Il lato femminile dei conflitti territoriali. Appunti di viaggio in Abya Yala

---

*di*

*Rebecca Rovoletto\**

## Introduzione

Il vecchio Antonio diceva che c'erano persone capaci di vedere realtà che ancora non esistevano... per cui non esistevano nemmeno le parole per indicare queste realtà. E allora dovevano lavorare con le parole già esistenti e adattarle in un modo strano, in parte canto e in parte profezia, ...poesia<sup>1</sup>.

Sono Lolita Chávez, membro del consiglio dei popoli k'iche', femminista comunitaria, difensora della vita e dei territori<sup>2</sup>. Appartengo alla gente maya k'iche', un popolo coraggioso e ribelle, dove sin da ragazzine impariamo ad accendere il fuoco. Accendere il fuoco è un'espressione di vita, gratitudine, celebrazione, è sentire la nostra luce e che siamo luce. Le nostre antiche cosmovisioni ancestrali si intrecciano a risignificare la nostra vita, impariamo ad essere comunità e vivere in comunità, ma anche in connessione energetica, cosmica, intergenerazio-

---

\* Attivista territoriale, architetta e ricercatrice indipendente. Studia le tematiche implicate nelle trasformazioni antropiche dei territori e i loro impatti, sia sugli ecosistemi che sulle comunità, in un'ottica di giustizia socio-ambientale. Negli ultimi tre anni la sua ricerca si è arricchita delle esperienze legate alla prospettiva di genere che emerge dai conflitti ambientali e territoriali. Email [lcrzen7@gmail.com](mailto:lcrzen7@gmail.com)

<sup>1</sup> Sylvia Marcos La realtà non ci sta nella teoria, maggio 2015, Chiapas, Messico. Intervento al "Seminario di idee" in <https://camminardomandando.wordpress.com/testi-da-scaricare/pensiero-critico-latinoamericano/sylvia-marcos-la-realta-non-ci-sta-nella-teoria/>, consultato 11 novembre 2018. I racconti del vecchio Antonio è il titolo di un libro del Subcomandante Marcos, 1997. Sylvia Marcos è teologa, ricercatrice e scrittrice. Autrice di libri e articoli sulle tematiche femminili e di genere nella cultura popolare del Messico pre-ispanico e contemporaneo. Fondatrice e membra del Seminario Permanente su Genere e Antropologia alla UNAM (Università Autonoma del Messico).

<sup>2</sup> Il 'territorio' delle culture indigene supera il riduzionismo del pensiero scientifico del modello capitalista – che ci separa dalla 'natura', frantumandola poi in risorse-merci – senza tuttavia diventare un universale, bensì facendo salva la molteplicità e la diversità immanente delle realtà localizzate.

nale. Come difensora confermo che come popolo maya k'iche' abbiamo il diritto alla vita, abbiamo il diritto all'acqua, come qualsiasi altra società, ed è questo che difendiamo, è per questo che ci criminalizzano, è per questo che ci perseguitano... Viviamo in territori antichi, riconosciamo che siamo in Abya Yala<sup>3</sup> - che intreccia la storia e la memoria ancestrale di popoli, comunità e modelli di vita profondamente legati alla madre terra - che con le nostre vite stiamo fermando le compagnie transnazionali minerarie, idroelettriche, delle monoculture, del petrolio, della silvicoltura, che arrivano senza previa consultazione e saccheggiano usando gli apparati repressivi di stati genocidi, razzisti, misogini. Una delle nostre riflessioni tra le molte donne indigene è che non stiamo combattendo per il diritto alla terra, stiamo chiedendo di restituire la terra che ci hanno rubato con i loro piani di sterminio, di tornare a guarire la terra, di restituire la terra in nome della giustizia, restituirla come l'espressione di un risarcimento di umanità per i popoli nativi<sup>4</sup>.

A dicembre 2018 è stato pubblicato l'Atlante Mondiale dei Conflitti Ambientali. Il lavoro di un lustro, coordinato dall'Università Autonoma di Barcellona con l'aiuto di numerose organizzazioni territoriali, ha raccolto e sistematizzato ad oggi circa 2.400 casi, tracciando una prima mappa globale delle lotte di comunità locali in difesa delle loro terre e risorse<sup>5</sup>. La piattaforma sarà ulteriormente implementata da altri casi studio, ma soprattutto da un nuovo focus sulla prospettiva di genere<sup>6</sup>.

Il fatto ineludibile, generatosi in ogni settore di ogni società di ogni paese nel mondo, è il crescente contributo femminile nelle lotte di rivendicazione territoriale. Un fenomeno che, certo, non conosce soluzione di continuità con il passato, ma il cui picco attuale è talmente macroscopico da non poter essere ignorato. L'azione organizzativa utilizza tutte le forme che conosciamo: mobilitazioni e marce, consulte popolari e campagne informative, creazione di alleanze e ricerca di visibilità internazionale, esposti presso le istituzioni locali, nazionali e internazionali, ricerca del contributo di esperti nei vari campi scientifici e legali, denunce pubbliche su media e social network, occupazioni e presidi permanenti, azioni di disobbedienza civile. L'arte stessa diventa uno strumento di lotta: performance, poesie, progetti

<sup>3</sup> Antico nome in lingua kuna dell'intero continente americano. Dalla loro posizione geografica, sulle isole panamensi, i nativi kuna vedono sia l'America del nord che quella del sud: una visione complessiva e un'unica parola per definire quello che, dopo la conquista coloniale, diventò "le Americhe".

<sup>4</sup> Aura Lolita Chávez Ixcaquic, *Las luchas nuestras, las luchas de las comunidades indígenas*, in "CTXT Revista Contexto" n. 194, Madrid 7/11/2018. Lolita Chávez, leader guatemalteca, è costretta all'esilio in Europa, dopo vari tentativi di arresto e sei attentati. L'intervista a Il Manifesto è riportata nel sito L'America Latina <https://lamericalatina.net/2019/08/10/contro-estrattivismo-e-repressione-la-lotta-e-indigena-e-globale/>, consultato 3 gennaio 2019.

<sup>5</sup> Il progetto di ricerca europeo EJOLT (Environmental Justice Organizations, Liabilities and Trade [www.ejolt.org](http://www.ejolt.org)), coordinato dall'ICTA-UAB (Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals – Universitat Autònoma de Barcelona), ha riunito un consorzio di attivisti e organizzazioni accademiche di 20 Paesi. L'obiettivo principale è stato quello di raccogliere casi di conflitti ambientali suddividendoli secondo le tipologie di risorse sottratte e di impatto prodotto. Il risultato è stata la creazione della mappa interattiva EJAtlas consultabile online ([www.ejatlases.org](http://www.ejatlases.org)) che cataloga i casi di resistenza locale (circa 1.400 a chiusura del progetto nel 2015, duplicati negli anni seguenti) contro progetti dannosi, dall'estrazione mineraria all'estrazione petrolifera alla silvicoltura delle piantagioni, fornendo informazioni su materie prime e attori, forme di mobilitazione, risultati e fonti.

<sup>6</sup> Un primo passo in questa direzione è il recente paper di Enara Echart Muñoz e Maria del Carmen Villarreal *Women's Struggles Against Extractivism in Latin America and the Caribbean*, in "Contexto Internacional", vol. 41(2), Rio de Janeiro May/Aug 2019.

audio-visivi, canti, rappresentazioni sono mezzi di rivendicazione ma anche di grande libertà autoespressiva e di affermazione di un proprio discorso.

Questo protagonismo femminile, che la filosofa femminista messicana Francesca Gargallo Celentani<sup>7</sup> definisce “la quarta (o quinta) onda”<sup>8</sup> e prorompe a partire dalla fine degli anni Novanta, corrisponde all’avvio della nuova fase del neoliberalismo che, dopo la stagione delle privatizzazioni, si converte nell’attuale forma estrattivistica<sup>9</sup>: dall’accaparramento delle terre e delle risorse naturali alla dislocazione delle popolazioni sussistenti<sup>10</sup> (che in ambito urbano trova corrispondenza nei processi di gentrificazione e di espulsione degli abitanti verso le periferie, le *tent cities* o i quartieri-*slums*)<sup>11</sup>.

Non è una novità storica che, dopo una feconda incubazione carsica, alcuni fenomeni esplodano diffusamente nel medesimo tempo: per le donne impegnate nella difesa dell’ambiente, dei territori e degli ecosistemi è uno di quei momenti. Ciò che, tuttavia, sembra costituire una fase inedita è lo slancio e la visibilità delle lotte femminili del cosiddetto Sud del mondo. Donne native, nei diversi continenti, che hanno subito e subiscono la maggior pressione coloniale, stanno alimentando decine di migliaia di focolai di resistenza alla spoliatura di risorse e di diritti, costruendo processi filosofici, politici, economici e sociali come “donne in dialogo tra loro per il diritto alla vita e al *buen vivir*”<sup>12</sup>.

Queste lotte si pongono come una forza organizzativa indispensabile per procedere con la costruzione di nuovi modelli di vita e di relazioni non-gerarchiche e non-capitaliste. Al di sotto dei radar del sistema e dei media, le donne si stanno rendendo protagoniste e punti di riferimento di moltissime lotte di ri-creazione e

<sup>7</sup> Francesca Gargallo Celentani, è attivista femminista, filosofa, scrittrice ed editrice. Già docente e membra dell’accademia di Filosofia e Storia delle Idee della UNAM (Università Autonoma del Messico) <https://francescagargallo.wordpress.com/>

<sup>8</sup> Francesca Gargallo Celentani, *Ideas y Practicas del Entre-Mujeres*, La Cosecha Libreria, San Cristobal de las Casas, Chiapas MX 2019.

<sup>9</sup> La nozione di ‘estrattivismo’, intesa come teoria sociale, ci perviene dall’elaborazione critica dei movimenti e di alcuni intellettuali latinoamericani. Vedasi Raúl Zibechi, *La nuova corsa all’oro. Società estrattiviste e rapina*, Mutus Liber, Riola (BO) 2016, a cura di Camminardomando in collaborazione con Re:Common.

<sup>10</sup> Quella che David Harvey chiama ‘accumulazione per spossamento’, tipica del periodo di dominio del capitale finanziario. In *The New Imperialism: Accumulation by Dispossession*, in “Socialist Register”, vol. 40, Merlin Press, London 2004.

<sup>11</sup> Sui processi di espulsione – sia dai luoghi fisici che da quelli immateriali economici e sociali - si rimanda ai lavori di Saskia Sassen, in particolare: *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Belknap Press, Cambridge MA 2014; *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all’età globale*, Bruno Mondadori, Milano 2008; “La città sa parlare?”, in *Fare Spazio. Pratiche del comune e diritto alla città*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2015.

<sup>12</sup> *Buen vivir* viene solitamente tradotto con ‘vita buona’, ma il suo significato racchiude i concetti di giustizia e libertà, di relazioni non gerarchiche, nonché quello di mutuo appoggio o di “cura vicendevole”, come la definisce Frederique Apffel-Marglin in prefazione a *The Spirit of Regeneration: Andean culture confronting Western notion of development*, edito con PRATEC, Lima 1998. Sul fronte della rivendicazione del *buen vivir* assistiamo a una grande fioritura di organizzazioni e iniziative femminili. Cito solo l’ultima, in ordine di tempo, cui ho assistito: la nascita del *Movimiento de Mujeres Indigenas por el Buen Vivir*, a maggio del 2018, che riunisce le rappresentanti delle 36 Nazioni Mapuche tra Cile e Argentina.

protezione dei corpi viventi biologici e sociali, di decostruzione e ricostruzione di saperi e di vincoli spirituali. Come dice Lolita Chávez, difendere un territorio è resistere, cioè praticare ‘restanza’ *sul* territorio (sia esso rurale o urbano)<sup>13</sup> al fine di preservare quel patto vitale, guarire le ferite inferte dalle aggressioni delle imprese transnazionali o dalle corporazioni finanziarie e ricomporre ciò che il capitalismo coloniale ha diviso, primo fra tutti il senso e le pratiche di comunità. Si tratta di una resistenza di difesa, di opposizione e impedimento che coinvolge i corpi, mai disgiunta da un’azione di ri-costruzione che perdura sottotraccia da cinquecento anni, passando attraverso pratiche legate alla sopravvivenza e trasmissione della propria cultura ed esperienze di autonomia, autogoverno e autodeterminazione, dove il contributo delle donne è diventato sempre più evidente.

Nel breve spazio del presente contributo - nel quale ripercorro esperienze e incontri di viaggi e dialoghi avvenuti al di qua e al di là dell’Atlantico - non ho la pretesa di esaurire i molti argomenti sollevati, ma di stimolare ulteriori approfondimenti. Dal luogo da cui ci parlano, queste voci ci aiutano, non in quanto casistica testimoniale o di studio, bensì nell’essere un prezioso contributo a una più profonda comprensione dei percorsi politici femminili e femministi, autonomamente agiti dalle donne delle culture ‘non bianche’, che problematizzano un’epistemologia coloniale accademica, razzializzante e patriarcale. Voci che, ascoltate per come si autoesprimono e autodefiniscono, possono contribuire a decolonizzare il nostro immaginario, decostruirne la narrazione dominante e il ruolo che essa assegna alle donne dentro ai conflitti socio-ambientali.

### **Il turbine delle nostre parole. Donne in dialogo nella Selva Lacandona.**

Se chiedessero a me,  
ombra spettrale dal naso impertinente,  
di definire l’obbiettivo dello zapatismo, direi:  
“fare un mondo dove la donna nasca e cresca senza paura”.  
SupGaleano<sup>14</sup>

“Acordemos seguir vivas”, il patto è restare vive. Questo è l’unisono sul quale si sono riconosciute circa diecimila donne, riunite in territorio zapatista a marzo 2018, a chiusura del *Primer Encuentro Internacional, Politico, Artístico, Deportivo y Cultural de las Mujeres que Luchan*<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Il conflitto è sempre un conflitto territorializzato, radicato nei territori.

<sup>14</sup> Subcomandante Insurgente Galeano, *Habrà una vez...*, libro pubblicato dall’EZLN 2017, Chiapas, México.

A seguito dell’uccisione del maestro *votàn* Galeano, per mano dei paramilitari, a maggio del 2014 il Subcomandante Marcos ‘muore’, lasciando la sua posizione al Subcomandante Moisés, che diventa il portavoce ufficiale dell’EZLN (Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale). Da quel momento Marcos smette di esistere come simbolo, come ‘feticcio mediatico’ a favore delle voci corali delle comunità zapatiste.

<sup>15</sup> Primo Incontro Internazionale, Politico, Artístico, Sportivo e Culturale delle Donne che Lottano (di seguito, per brevità, indicato con *Encuentro*). Qui il testo della convocazione

Quel che vediamo, sorelle e compagne, è che ci stanno ammazzando. E ci uccidono perché siamo donne. Siamo qui come una foresta... siamo tutte donne, ma sappiamo che ci sono donne di diversi colori, altezze, lingue, culture, professioni, pensieri e forme di lotta. Quindi siamo diverse ma siamo uguali, diciamo che siamo donne, che siamo donne che lottano. Ma noi, come donne zapatiste, vediamo qualcos'altro che sta succedendo, e si tratta del fatto che a renderci uguali ci sono anche la violenza e la morte<sup>16</sup>.

Restare vive in Abya Yala, significa evitare di essere ammazzate, violentate, marginalizzate, fatte sparire, deportate, picchiate, molestate, incarcerate. Significa veder riconosciuti i diritti umani, non essere invisibilizzate e spersonalizzate, finendo in quella che Franz Fanon chiama la "zona del non-essere", dove semplicemente non si esiste, dove si intersecano discriminazioni di genere, razza e classe e dove la violenza diventa un perenne 'normale' stato di eccezione<sup>17</sup>.

Per raggiungere il luogo dell'*Encuentro* si attraversa la regione detta "tzotzchoj" (pipistrello-giaguaro), abitata dai popoli maya Tseltal, Tsotsil e Tojolabal, tra i principali partecipanti alla sollevazione zapatista. Questa zona è stata una delle maggiori riappropriazioni di terre e, come altre zone del Chiapas<sup>18</sup>, teatro della resistenza indigena e della costruzione della loro autonomia<sup>19</sup>.

Dall'avvio della *Otra Campaña* nel 2006, gli zapatisti hanno creato molte aperture internazionali, come strumento fondante della loro strategia politica, e i loro inviti sono stati sempre più frequenti fino alle iniziative come l'*Escuelita Zapatista*, il *CompArte*, il *ConCiencias por la Humanidad*. Artisti, intellettuali, scienziati,

---

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/01/02/convocatoria-al-primoincontro-internazionale-politico-artistico-sportivo-e-culturale-delle-donne-che-lottano/> consultato 30 dicembre 2017.

<sup>16</sup> Dal discorso di apertura letto dalla portavoce *Insurgenta* Erika, 8 marzo 2018 <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/15/parole-a-nome-delle-donne-zapatiste-allinizio-del-primoincontro-internazionale-politico-artistico-sportivo-e-culturale-delle-donne-che-lottano/>. Sui femminicidi è intervenuto lo stesso SupGaleano nel suo comunicato in occasione dell'iniziativa *ConCiencias por la Humanidad* a dicembre 2017 <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/01/02/intervento-della-commissione-sesta-del-27-dicembre-2017-al-coscienze-per-lumanita-supgaleano-dipende/>. consultato 30 dicembre 2017.

<sup>17</sup> Ramón Grosfoguel, *El concepto de 'racismo' en Michel Foucault y Franz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?*, in "Tabula Rasa" n. 16, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá 2012. Per la condizione degli indigeni chiapanechi si rinvia all'ampia documentazione raccolta dal Frayba (centro dei diritti umani Fray Bartolomé de Las Casas fondato da monsignor Samuel Ruiz Garcia nel 1989 e dal 1996 resosi indipendente dalla chiesa e trasformatosi in associazione civile). Frayba svolge un lavoro ininterrotto di denuncia delle violazioni dei diritti umani, di informazione e formazione.

<sup>18</sup> Il Chiapas è lo stato del sud-est messicano che conta il maggior numero di indigeni maya, di dodici gruppi linguistici, e la più alta concentrazione di riserve di gas, petrolio, minerali preziosi e acqua, che fornisce il 40% di tutta l'energia idroelettrica del Messico.

<sup>19</sup> Sullo zapatismo la produzione di testi è vastissima e molto frammentaria, qui ci si limita ad una selezione essenziale. In merito all'esperienza storica zapatista si segnalano: Jérôme Baschet, *La Scintilla Zapatista. Insurrezione india e resistenza planetaria*, Elèuthera, Milano 2003 e Ignacio Ramonet, *Marcos, la dignità ribelle. Conversazioni con il subcomandante Marcos*, Asterios, Trieste 2001. Per la storia successiva si fa riferimento ai comunicati e testi dello stesso EZLN, tradotti in italiano dal comitato Maribel e raccolti nel blog <https://chiapasbg.com/>. Per una completa trattazione su pensiero e genealogia zapatista, si segnala la raccolta di contributi dell'EZLN *Il Pensiero Critico di fronte all'Idra Capitalista*, Iemme, Napoli 2015. Per un approccio critico/accademico si fa riferimento ai molti contributi e articoli (reperibili nel web) di intellettuali e giornalisti come Raúl Zibechi, Gustavo Esteva, Gloria Muñoz Ramírez, Hermann Bellinghausen, et al.

rappresentanti della società civile e militanti hanno risposto sempre numerosi alle loro iniziative<sup>20</sup>.

Ma rispetto ai precedenti eventi, l'*Encuentro* è qualcosa di nuovo. Negli ultimi dieci anni, secondo fonti governative, in Messico sono state uccise 29.800 donne. Con una progressione che ha visto triplicare le uccisioni nel primo semestre del 2018, rispetto allo stesso periodo dell'anno prima. A gennaio 2019 la CNN Chile ha diffuso i dati sulla situazione nei vari stati del sud e meso America, che vede al primo posto il Messico con 49 donne uccise a settimana (nel primo semestre 2019 sono già 1199) e, subito dietro, la Colombia con 15. A questi dati si sovrappongono quelli registrati dal Report di Global Witness sulle uccisioni nel 2018 di leader difensori dell'ambiente dove il comparto dell'industria mineraria ed estrattivista risulta quello con il maggior numero di morti<sup>21</sup>. Senza contare le altre forme di violenza che vanno dalle aggressioni, alle sparizioni, alle minacce e agli arresti.

Il crescere della violenza sulle donne ha introdotto un'ampia riflessione tra le zapatiste che sentono il bisogno di fare qualcosa di più e convocare un incontro esclusivista, in cui gli uomini non sono ammessi. L'intento è quello di conoscere le donne 'di altri mondi', per condividere esperienze, visioni, analisi, modi di lottare a protezione della vita. E le donne del mondo arrivano da tutti i continenti, per un totale che ha sfiorato le ottomila, accolte da duemila zapatiste, tra civili e miliziane dell'EZLN<sup>22</sup>, al Caracol IV di Morelia, *Torbellino de Nuestra Palabra*, e il turbine di parole e gesti di donne irrompe per tre giorni in mezzo alla Selva Lacandona<sup>23</sup>.

I *Caracoles*, le chiocciole, sono la forma che le comunità zapatiste si sono date per indicare le aree territoriali nelle quali amministrano la propria sovranità come governi autonomi. Queste strutture rappresentano la capacità di interpretare la resistenza e la lotta per i diritti come costruzione di un mondo diverso, nel quale le relazioni sono di tipo non-gerarchico, benché organizzate secondo vari livelli di responsabilità che però, grazie a meccanismi di turnazione e avvicendamento obbligatorio, non permettono accumulazione di potere, ovvero impediscono che sorga

<sup>20</sup> La promulgazione della Sexta (Sesta Dichiarazione della Selva Lacandona) segna un momento di svolta politica chiamata 'L'Altra Campagna' e avvia, a partire dal 2006, una fase di apertura con altri gruppi e realtà messicane e di grande propulsione internazionalista con incontri e comunicazioni attraverso i propri canali (tra i quali *Radio Insurgente* e *Revista Rebeldia*, nati qualche anno prima, e il successivo sito web ufficiale *Enlace Zapatista*).

<sup>21</sup> Il Messico risulta la sesto posto con 14 esecuzioni, dietro, nell'ordine, a Filippine con 30, Colombia con 24, India con 23, Brasile con 20 e Guatemala con 16. Su scala globale, le lotte di resistenza contro il settore minerario sono quelle che contano più vittime con 43 casi, cui segue l'agroindustria con 21. <https://www.globalwitness.org/it/campaigns/environmental-activists/enemies-state/>, consultato 20 giugno 2019.

<sup>22</sup> L'EZLN si era costituito dieci anni prima in clandestinità tra le foreste montane del Chiapas. Quei dieci anni di preparazione non servirono solo al reclutamento e all'addestramento delle e degli *insurgentes*: videro l'elaborazione di un corpus giuridico di leggi rivoluzionarie (tra cui la *Ley des Mujeres*, sulla parità dei diritti di genere) e un'azione capillare di coscientizzazione delle comunità campesine sulla loro condizione di sfruttamento.

<sup>23</sup> Il Caracol IV, chiamato *Torbellino de nuestra palabra* (Turbine della nostra Parola), è il quartier generale della Junta de Buen Gobierno (JBG) Corazón del Arcoiris de la Esperanza (Cuore dell'Arcobaleno della Speranza). È del 18 agosto 2019 l'annuncio della nascita di 11 nuovi caracoles e zone di controllo (CRAREZ), per un totale di 43 aree di presidio, in risposta all'accerchiamento militare intensificato dall'attuale presidente Andrés Manuel López Obrador.

un potere al di fuori della comunità riunita in assemblea, poiché i designati e le designate rivestono ruoli di accompagnamento organizzativo alle decisioni prese in sede collettiva. E collettivamente, da tutti e cinque i *caracoles*, le donne zapatiste si sono organizzate, aiutate dalle donne basi di appoggio e aderenti alla Sexta<sup>24</sup>, curando ogni aspetto per accogliere una quantità inaspettata di presenze<sup>25</sup>. A vigilare e presidiare le *insurgentas* in divisa dell'EZLN, “custodi dell'autonomia e di madre terra”.

Ovunque, in quei giorni, si sente rimbalzare la stessa riflessione: la monocultura patriarcale ha desertificato ampi territori della psiche femminile, riducendoci a pensare, sentire, agire nelle lotte, come donne e l'una nei confronti dell'altra, secondo quello stesso modello che vogliamo contrastare. Ma qui non sta succedendo. Merito delle nostre ospiti: essere toccate dalle loro parole e modi ha impresso un marchio, qualcosa di pre-cognitivo.

Il primo è infatti il giorno delle donne zapatiste. Si presentano come donne combattenti nella difficile quotidianità di chi ha scelto di vivere la libertà, di realizzare l'autonomia, di imprimere una trasformazione sociale e politica che non ha eguali. Ci regalano la genealogia della loro lotta - che è una lotta nella lotta, perché “una cosa è essere donna, un'altra è essere donna e povera, un'altra ancora è essere donna, povera e indigena e ancora un'altra è essere donna, povera, indigena e zapatista” – ci donano il loro sguardo sul mondo e la loro visione di ciò che sarà.

Quella delle donne zapatiste è una narrazione fatta di letture, poesie corali, opere teatrali, tornei sportivi, coreografie, musica e canti e danze. Ma si raccontano anche standoci intorno, cucinando per noi, proteggendoci e prendendosi cura di ogni cosa. I loro occhi ci parlano di grazia dal passamontagna, i loro gesti tranquilli e sicuri ci danno il passo e la misura di un tempo umanissimo. La loro attenzione sorridente, ironica e curiosa, ci insegna l'accoglienza e l'affettività. In piccoli gruppi seguono tutte le mille attività organizzate e spontanee che sorgono ovunque nel campo. Partecipano, chiedono, prendono appunti, registrano video e audio che condivideranno con le compagne che non sono presenti. Raccolgono materiale per preservare memoria e per discutere poi collettivamente, prendendo ciò che può essere loro utile. Qui tutte sentiamo sdoganato qualcosa cui ancora faticiamo a dare pressappoco un nome, perché dobbiamo inventarcelo un nome per qualcosa che nessuna di noi ha mai vissuto. Una politica ‘salvatica’.

Ma lo zapatismo vibra fin dalla sua nascita di una cosmovisione profondamente femminile, matristica. Non mi riferisco alla base di equità di genere che lo ha sempre connotato (a partire dai suoi principi fondativi del *mandar obedecendo*) e che ha visto immediatamente la partecipazione paritetica delle donne tra le fila dell'esercito clandestino e poi nei ruoli delle strutture organizzative, o la definizio-

<sup>24</sup> ‘Base d'appoggio’ è considerato qualsiasi gruppo o singola persona che si riconosce nei principi zapatisti, sanciti dalla Sexta e si attiva per praticarli. Li affiliati al movimento zapatista sono detti ‘aderenti alla Sexta’

<sup>25</sup> “Perché è dura quando ci dicono che ne arrivano cinquecento ma che si è perso uno zero per strada e ne arrivano cinquemila e più”, dal discorso di chiusura della portavoce Compa Alejandra, 10 marzo 2018. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/12/parole-delle-donne-zapatiste-in-chiusura-del-primoincontro-internazionale-politico-artistico-sportivo-e-culturale-delle-donne-che-lottano-nel-caracol-zapatista-della-zona-tzotz-choj/> consultato 13 marzo 2018.

ne della *Ley Revolucionaria de Mujeres* per sancire i diritti delle donne. Questo sarebbe un tipico riduzionismo occidentale di considerare la questione femminile all'interno dello zapatismo. Anzi, direi di più. Questo rischia di essere uno dei modi feticisti di cristallizzare una iconografia per poterla collocare dentro alle nostre coordinate, senza lasciarci permeare da qualcosa che va oltre le manifestazioni riconoscibili di equità di genere, anche se questo significa accontentarsi di una narrazione evocativa, non intellettualizzata, non ideologica.

Lo zapatismo è femminile perché non tralascia di fare silenzio, di osservare e ascoltare nel suo “camminar domandando”, e poi di nominare tutto, perché i nomi danno esistenza e convocano gli esseri. È femminile perché accoglie le differenze e si fa carico di tutte le contraddizioni, perché straripa di creatività e sovverte le sintassi. È femminile perché ha impresso un cambiamento culturale autentico e profondo attraverso la costruzione di un nuovo mondo su fondamenta di mais: un elemento cardine della cultura maya e del suo simbolismo, ancestrale e attuale. Per la cosmogonia maya l'uomo è stato creato dal mais, al quale erano dedicati templi e riti. Da sempre fonte di sostentamento e merce di scambio, oggi è l'emblema della difesa delle varietà autoctone contro le imposizioni della monocultura transnazionale capeggiata da Monsanto. Gli stessi zapatisti si autorappresentano, nella loro arte figurativa, come chioccioline (*caracoles*) o come chicchi di mais, tenendo insieme in questo modo identità tradizionale e lotta.

Lo zapatismo è stato tra le prime esperienze organizzate a contrapporre ai temi della distruzione della natura e del saccheggio dei territori la creazione collettiva, creativa e permanente, di ‘restanza’ attraverso l'etica del lavoro e dei rapporti tra individui, comunità e nei confronti di Pachamama<sup>26</sup>. La posizione delle donne nel sedime del collettivo e comunitario è centrale dal punto di vista culturale, ma grazie allo zapatismo, laddove ha influito, diventa un posizionamento situato e politico.

---

<sup>26</sup> L'attuale fase del turbocapitalismo estrattivo (rappresentato dall'Idra dalle molte teste) viene chiamata dagli zapatisti “la quarta guerra mondiale” (vedasi *Il Pensiero Critico di fronte all'Idra Capitalista*, cit.). È di agosto 2019 una nuova sequenza di comunicati dell'EZLN in cui si dice: “C'è una guerra tra il sistema e la Natura. Questo scontro non ammette sfumature o codardie” e si annuncia l'organizzazione di un Forum internazionale in Difesa del Territorio e di Madre Terra per dicembre 2019.



## Da Mi Verde Morada all'Antica Scuola di Medicina. Conversazioni e incontri con Francesca Gargallo e le altre.

Se in questa società tecnologica c'è ancora  
un qualche spazio per l'attività politica,  
quello spazio è l'amicizia.  
Ivan Illich<sup>27</sup>.

Mi Verde Morada è una casa, un'officina, un giardino, una biblioteca, una cucina, un nodo intermodale, un megafono, una piazza, un rifugio. Sta nel centro di Città del Messico ed è il luogo in cui vivono Francesca Gargallo, la figlia Helena e tutta la loro tribù. Qui si pratica la *crianza*<sup>28</sup>. Qui si fa filosofia in cucina, alle sette di mattina, davanti al caffè.

È prima di tutto la nostra psiche, il nostro immaginario, la nostra semantica ad essere colonizzata dal modello patriarcale e, da qui, i modi di esprimere le lotte, anche quelle femministe, anche quelle delle donne, hanno spesso una matrice machista e razzista. E la maggior espressione è forse quella che vuole il femminismo come un *unicum* globalizzato, omologato. Ma è esattamente il contrario: il femminismo è un movimento di movimenti, per questo è corretto riferirsi a femminismi, al plurale. L'internazionalismo dei femminismi è di stampo solidario, mutualistico. Qui, in Abya Yala questo è evidentissimo<sup>29</sup>.

La ricerca di Francesca Gargallo, che si considera una donna “razzializzata che si è arenata nei privilegi del razzismo”, va a scovare le espressioni profonde dell'arte, del pensiero, della parola, dell'azione diretta, dei molti femminismi indigeni e comunitari che ha incontrato, svelandone la ricchissima cosmovisione. La preziosità del suo lavoro, nel rendere visibili le soggettività dei femminismi, serve a individuare la più subdola trappola sotto i piedi delle lotte del femminile: “È, in sostanza, necessario che il ‘tabù epistemico’ della universalità del pensiero femminista considerato adatto e necessario per tutte le donne – sperimentato, vissuto e pensato in una specifica regione ideologica del mondo – venga scardinato con la ricerca di una epistemologia femminista decolonizzata”<sup>30</sup>.

Da Abya Yala, infatti, emergono moltissime declinazioni nei modi di pensare, di agire e di riconoscersi nel femminile situato e nei femminismi da parte delle

<sup>27</sup> Ivan Illich, *Descolarizzare la società*, Mondadori, Milano 1972. Tra i tanti scritti di Illich, citiamo *Genere. Per una critica storica dell'uguaglianza*, Neri Pozza, Vicenza 2013.

<sup>28</sup> Nel suo significato di far crescere creativamente, nutrire maternamente l'educazione alla cura e al dono. *Crianza* è l'atteggiamento di attenzione e di affetto nei confronti di tutto ciò che vive in un piano di reciprocità: è prendersi cura e lasciare che altri si prendano cura di noi.

<sup>29</sup> Francesca Gargallo, conversazioni 2-8 settembre 2018, Città del Messico.

<sup>30</sup> Nel suo *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Desde Abajo, ristampa 2015, Bogotá, Colombia, oltre alle testimonianze dirette, Gargallo descrive diverse esperienze di femminismo comunitario, femminismo indigeno, eco-femminismo, femminismo anti-razzista nei vari paesi del continente, altro motivo per il quale questo libro rappresenta una fonte preziosa di informazioni su che cosa si muove nella fertile società civile femminista dei popoli originari.

donne native. Gargallo individua quattro linee, ciascuna costituita da tutte le molteplicità, sfumature e intersezioni:

- le donne che, pur lavorando per il benessere delle donne nella comunità, non vogliono essere chiamate femministe per timore di essere stigmatizzate dalla comunità o dalle donne stesse;
- le donne indigene che non vogliono essere definite femministe per la postura critica che il femminismo bianco e urbano ha nei loro confronti;
- le indigene che partono dal lavoro delle femministe bianche e cittadine per vedere i punti di contatto che possano stimolare una riflessione sull'attitudine misogina della comunità;
- le donne che si definiscono apertamente femministe a partire da un proprio pensiero e collaborando con le altre femministe indigene e non.

A quest'ultimo 'raggruppamento' appartiene uno tra i più interessanti processi epistemici in atto: il femminismo comunitario, in costruzione tra le donne aymara della Bolivia e le xinkas del Guatemala, a partire dal 2003 con un approccio decoloniale<sup>31</sup>. Il femminismo comunitario nasce "da processi profondi delle donne, la cui identità etnica si costruisce nel corpo-terra come luogo di enunciazione e costruzione del femminismo comunitario come identità politica<sup>32</sup>", utile per riposizionare la lotta 'territorializzata' delle donne e dei loro popoli.

Spiega Gargallo che tra il corpo e il territorio esiste un vincolo di appartenenza e identità. Il territorio-donna crea il comune senza negare l'esperienza e l'autonomia personale. Questo soggetto pluri-ecologico, multilingue e fortemente culturale è sacro, intoccabile: il territorio si difende. Di conseguenza, l'azione delle donne non può prescindere mai dalla spiritualità che guida l'azione politica della comunità, a meno di perdere la sua forza<sup>33</sup>.

[...] il territorio è un concetto molto complesso, per il quale si usano diverse parole, diverse perifrasi, dipendendo dalle 607 lingue che si parlano in America Latina e che cercano in qualche modo di esprimere che cos'è un territorio. Un territorio in nessun modo è solo la terra<sup>34</sup>.

Si potrebbe dire che il territorio, nella sua totalità viva e personificata, è il soggetto in lotta: la struttura profonda su cui in Abya Yala si sviluppa l'azione di difesa e resistenza, assumendo la sua connotazione propriamente politica e come tale percepita dalle donne, il punto a partire dal quale sviluppare un proprio *pensamien-*

<sup>31</sup> Per Julieta Parédes, del popolo aymara (fondatrice del collettivo autonomo *Mujeres Creando* e una delle principali esponenti del femminismo comunitario boliviano), la traduzione delle molte pratiche femminili di Abya Yala nel castigliano *feminismo* è valida nella misura in cui rappresenta lo sforzo delle donne di creare una buona vita in dialogo con le altre donne, all'interno della comunità.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>33</sup> Per i popoli aymara delle Ande non esiste un principio secondo cui ci si appropria delle risorse naturali, ma un'alleanza di reciprocità di cura (*ayni*) tra la comunità umana e quella naturale– il termine *chacra* indica tutto ciò che è nutrito, allevato, coltivato. Questo dialogo avviene attraverso modalità rituali ed empatiche di azione sull'ambiente. Vedasi *Cosmovisioni. Occidente e mondo andino*, a cura di PRATEC, Mutus Liber, Riola (BO) 2015.

<sup>34</sup> Francesca Gargallo Celentani, intervista di Federica Tomasello in <http://www.iaphitalia.org/femminismi-da-abya-yala-intervista-a-francesca-gargallo/>, consultato 14 aprile 2018.

to situato. Come dice Lorena Cabnal<sup>35</sup>, tra le principali esponenti del femminismo comunitario guatemalteco, per le donne indigene la difesa del ‘territorioterra’ è la difesa del proprio ‘territoriocorpo’:

[...] da un lato i nostri corpi vivono storicamente le violenze derivanti dall’*entronque patriarcal*<sup>36</sup>, a sua volta, la terra è violentata dal modello di sviluppo economico neoliberista e per questo abbiamo assunto la difesa del territorioterra come uno spazio per garantire la vita<sup>37</sup>.

Nel pensiero femminista comunitario il cuore profondo di ogni sorta di sfruttamento è l’ideologia patriarcale che, nel caso latinoamericano, risulta particolarmente brutale, nascendo dall’aggressione razzista del colonialismo e intersecando il patriarcato ancestrale nell’*entronque patriarcal*. Secondo l’elaborazione femminista comunitaria, il ‘peccato originale’ coloniale è stato introdurre un sistema binario di genere, distruggendo le soggettività e le relazioni tradizionali all’interno delle comunità (in alcune culture indigene sono riconosciuti fino a cinque generi diversi). Ma, recuperando la memoria dell’oppressione delle donne nella loro storia preispanica, stanno configurando una teoria sociale alternativa da cui partire per un cammino di ricostruzione sociale de-patriarcalizzata a base comunitaria<sup>38</sup>.

Come nel caso di ‘territorio’, anche la parola ‘comunità’ richiede di essere specificata, benché, come avverte Marco Calabria non si possa parlare di un’identità comunitaria astratta: “[...] La comunità non è ma si fa. Per questo non ha alcun senso provare a definirla, molto meglio cercare di vederla e raccontare come funziona<sup>39</sup>.”

Due aspetti, tuttavia, vanno evidenziati in questo contesto. ‘Comunità’, innanzitutto, si riferisce a tutte le comunità: rurali, urbane, culturali, politiche, sociali, territoriali, affettive, sessuali, non-umane, ecc. che contemplano i legami interrelazionali che le determinano. In secondo luogo, l’attenzione alla centralità della comunità, come sistema organizzativo sociale, è finalizzata all’eradicazione del sistema patriarcale attraverso la coesione delle strutture costituenti e territorializzate: l’ambiente prossimale è il corpo del sé sociale, del suo essere un ‘noi’. “Il corpo della comunità è costituito di donne e uomini come due metà imprescindibili, non

<sup>35</sup> Di origine maya q’eqché’-xinka, è femminista comunitaria territoriale della Asociación de Mujeres Indígenas Xincas de la Montaña Xalapán e membra della rete Tzk’at de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial (che lei stessa definisce ‘rete della vita in reciprocità, in difesa della vita e in particolare dei diritti delle donne indigene e dei beni naturali).

<sup>36</sup> *Entronque patriarcal* (“crocevia patriarcale”) è la radicalizzazione del patriarcato originario ancestrale alle forme più violente del patriarcato cattolico coloniale. Dal ‘cuore’ patriarcale si diramano tutte le manifestazioni che chiamiamo estrattivismo, capitalismo, razzismo, machismo, classismo e derivano le forme di oppressione che subisce l’umanità (donne, uomini, intersessuali) e la natura, attraverso un sistema costruito *sul* corpo reificato delle donne.

<sup>37</sup> Andrés Cabanas, *Entrevista a Lorena Cabnal: El feminismo permite tener una conciencia crítica para transformar la realidad*, in “Revista Pueblos”, n. 44, 2010, [http://www.revistapueblos.org/wp-content/uploads/2012/10/pdf\\_Pueblos44\\_web.pdf](http://www.revistapueblos.org/wp-content/uploads/2012/10/pdf_Pueblos44_web.pdf). Citato in Francesca Gargallo Celentani, *Feminismos desde Abya Yala*, cit., p. 161

<sup>38</sup> Sul patriarcato riconcettualizzato come il principio sistemico di relazioni di dominazione (delle donne, dei popoli, della natura), storicamente costruito sul corpo delle donne, si veda Adriana Guzmán, video-intervista [https://www.youtube.com/watch?v=bJ7WnZXi\\_Lk](https://www.youtube.com/watch?v=bJ7WnZXi_Lk), Chiapas MX 2014, consultato 14 dicembre 2017.

<sup>39</sup> Marco Calabria, in prefazione di *Disperdere il potere* di Raúl Zibechi, Intra Moenia, Napoli 2007.

gerarchiche, reciproche e autonome l'una dall'altra, seppure in costante coordinamento<sup>40</sup>.

Crediamo che ci sia bisogno di lottare contro il patriarcato, perché abbiamo vissuto la violenza e la tortura che vengono applicate ai popoli originari e anche ai nostri corpi, quindi diciamo che il nostro corpo è il nostro primo territorio da difendere. Però, allo stesso tempo, non possiamo rimanere ancorate solamente al corpo, o nell'individualismo, e non possiamo rimanere zitte davanti all'avanzare del modello estrattivista. Perché in quel caso sarebbe un tradimento a un popolo millenario che durante la sua storia ha sempre lottato per l'esistenza di tutti gli esseri viventi. È molto importante lottare contro le multiple oppressioni.

Per esempio, i femminismi separatisti generano molte divisioni e molta debolezza nei territori, dove noi dobbiamo generare la forza collettiva che si costruisce necessariamente in comunità. E la comunità si costruisce con la partecipazione dei bambini, delle bambine, degli uomini, delle donne, degli anziani e delle anziane. Noi lo definiamo un impegno cosmico politico intergenerazionale nella rete della vita. La rete della vita non è composta solo dagli umani, parliamo anche di comunità di montagne per esempio, di biodiversità, quindi di tutto ciò che ha vita, e tutto ciò che ha vita crea relazioni a livello individuale e collettivo<sup>41</sup>.

Il protagonismo delle donne, spesso leader nelle lotte sociali e territoriali, ha acuito e reso manifesta la violenza mirata nei loro confronti. Questo accanimento, come ben evidenziato dal lavoro di Rita Segato, non è semplicemente la risposta repressiva nei confronti di elementi 'sovversivi' della società che bisogna zittire, bensì uno strumento di disciplinamento sociale e di controllo degli spazi a cielo aperto, quando il controllo patriarcale non risulta efficace nella sfera domestica: la violenza sulle donne è un 'crimine espressivo', che parla al mondo, che va decifrato all'interno di un circuito comunicativo i cui destinatari sono, allo stesso tempo, gli agenti della violenza e la popolazione<sup>42</sup>.

Per la sociologa maya Gladys Tzul Tzul, il femminicidio e la violenza (anche quando è interna alle comunità) hanno una funzione pedagogica, rispetto alla quale la vittima designata è proprio la struttura comunitaria che viene disarticolata attraverso la reificazione del corpo delle donne: "Serve a ricordare chi detiene il potere. Per ricordare alle donne maya in modo costante la loro inferiorità e vulnerabilità sessuale, economica, fisica ed emotiva [...] per colpire la comunità e i loro genitori e mariti [...]. La paura di essere violentata in Guatemala è una presenza ossessiva nella vita di tutte le donne, a tutte le età"<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Dal Pronunciamento del femminismo comunitario en la conferencia de los pueblos sobre cambio climático, Cochabamba, 2010. Citato in Gragallo, *Feminismos desde Abya Yala*. cit., p. 203.

<sup>41</sup> Lolita Chávez, intervista a "Il Manifesto" (cfr. nota 4)

<sup>42</sup> Rita Laura Segato, antropologa e femminista brasiliana. Tra i suoi testi principali: *La guerra contra las mujeres*, Tinta Limón, Buenos Aires 2017; *Contrapedagogías de la crueldad*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2018. Secondo Segato è un errore quello di non considerare che la violenza di genere abbia a che fare con una trasformazione della struttura della guerra, limitandola ai rapporti tra uomini e donne o alla dimensione privata o alla sfera morale anziché quella politica.

<sup>43</sup> Gladys Tzul Tzul, maya k'iche' di Totonicapán in Guatemala, è specializzata in politiche comunitarie, diritto indigeno e delle donne, insegna in Costa Rica, in Messico e negli Stati Uniti; *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, Guatemala: SOCEE, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos: Tz'i'kin, Centro de Investigación y Pluralismo Jurídico: Maya' Wuj Editorial, 2016. Nel 2014 al IX Congresso Centroamericano di Filosofia, con "Le donne, la violenza e il genocidio" ha portato *alla ribalta il caso del generale Jose Efraim Rios Montt*, ex-presidente del Guatemala, condannato nel 2013 per genocidio (1771 morti ixiles in 17 mesi di go-

Questo uso della paura come arma sociale diventa palpabile quando raggiungo l'auditorium dell'antico Palazzo di Medicina di Città del Messico<sup>44</sup>. In questo luogo, che fu sede dell'Inquisizione, si svolge la prima plenaria in cui Frédérique Appfel-Marglin rievoca storicamente, come in un ciclo ininterrotto, i temi della distruzione sistematica dell'*Anima Mundi*, dello sterminio delle donne sapienti e dei filosofi 'occulti', dello spostamento del regno dei saperi dall'intima connessione con la natura all'astrazione meccanicistica di accademie inaccessibili<sup>45</sup>. L'egemonia culturale del patriarcato reagisce in due modi: cooptando e omologando oppure reprimendo con violenza, specie nei momenti storici, come quello attuale, in cui il divincolarsi dei movimenti sociali conosce un picco. E non possono non risuonare le parole di Silvia Federici:

Ecco che si spiega l'aumento spropositato dell'accanimento nei confronti delle donne. I punti della storia in cui questo debordamento del femminile si è reso evidente nel tessuto sociale sono quelli in cui il sistema patriarcale è intervenuto con la massima violenza: dalla caccia alle streghe ai fascismi del Novecento. E tutto questo sta ritornando con estrema evidenza, come una vera e propria guerra informale: il riemergere delle destre, i femminicidi, la persecuzione delle leader territoriali e sociali, il dilagare di sette religiose, specie quelle evangeliche, sempre più potenti e ingerenti<sup>46</sup>.

Se l'estrattivismo è l'espressione del capitalismo, il femminicidio<sup>47</sup> lo è, simmetricamente, del patriarcato. E così come territorio e femminile sono due manifestazioni di un super-organismo, allo stesso modo estrattivismo e femminicidio sono le due declinazioni sistemiche dello stesso modello di aggressione, che ha l'unico scopo di dominare i corpi. Non a caso l'assassinio di Berta Cáceres fu definito "femminicidio territoriale"<sup>48</sup>. Un parallelismo che va senz'altro approfondito, su

---

verno) e per l'uso dello stupro sistematico contro le donne indigene. Citata in Francesca Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala*. cit., pp. 105-106.

<sup>44</sup> Dal 3 al 7 settembre 2018 all'antico Palazzo di Medicina, una delle sedi della UNAM (Università Autonoma del Messico), si è svolta la Prima Conferenza Internazionale Nord-Sud sulla Decrescita <https://degrowth.descrecimiento.org/>. Nel sito web tutte le informazioni e i profili dei relatori.

<sup>45</sup> Frédérique Appfel-Marglin, professoressa emerita di antropologia allo Smith College del Massachusetts. Fondatrice e direttrice del centro Sachama per la rigenerazione bioculturale nell'alta Amazzonia peruviana.

<sup>46</sup> Silvia Federici, professoressa emerita all'Hofstra University, conferenza *The African Student Movement and the Struggle Against Structural Adjustment*, 3 maggio 2019, UniVe Ca' Foscari,

<sup>47</sup> Ricordiamo che l'evoluzione del termine 'femicidio' in 'femminicidio' si deve alla messicana Maria Marcela Lagarde, docente di sociologia e antropologia, che si occupò del caso delle uccisioni di donne a Ciudad Juárez del 1997, nello stato di Chihuahua. Lagarde sviluppò un concetto nuovo e di ampio respiro: se 'femicidio' è l'uccisione di donne in quanto donne, nel 'femminicidio' si aggiunge una componente sistemica e istituzionale, laddove gli organi competenti non si attivano a garantire la vita delle donne, con negligenze, impunità e colpevolizzazione della vittima. Il femminicidio si insinua nella disuguaglianza strutturale fra donne e uomini, generata da condizioni culturali, maschiliste e misoginiche, che normalizzano la violenza contro le donne. Si veda, tra gli altri, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Cuadernos Inacabados No. 25. Horas y HORAS la Editorial. Spagna. (2ª Edizione 1997, 3ª Edizione 1999). Una buona sintesi sulla differenza tra i due concetti in <http://unipd-centrodirittumani.it/it/schede/I-concetti-di-femicidio-e-femminicidio/368>, consultato 12 giugno 2019.

<sup>48</sup> Veronica Gago in <http://www.euronomade.info/?p=11680>, consultato 13 giugno 2019. Veronica Gago partecipa al movimento argentino Ni Una Menos e insegna alla Facoltà di Scienze Sociali

cui si sta appena cominciando a riflettere e che sin qui è solo possibile delineare come spunto di esplorazione.

Ma, con l'avvicinarsi degli interventi ritorna anche la 'speranza', che Gustavo Esteva, considera una forza sociale, la forma tattile necessaria alla costruzione di autonomia, fisica e di pensiero<sup>49</sup>. Una speranza che ha la concretezza di Winona LaDuke, leader del popolo Ojibwe nel nord Minnesota, e del suo progetto White Earth Land Recovery Project, una delle maggiori organizzazioni no-profit che produce sostenibilità energetica e alimentare all'interno del programma di protezione del patrimonio culturale e naturale indigeno: "La nuova forma dell'economia deve avere persone come me che prendono le decisioni"<sup>50</sup>.

### Semillas y sabiduría. Esperienze e pratiche di costruzione di nuovi mondi.

Viene dal futuro il suono di certe voci del più remoto passato americano. Voci antiche.  
Séguitano a dirci, per esempio, che noi siamo figli della terra,  
e che la madre non si vende né si cede in affitto. [...]  
E un altro mondo ancora ci annunciano possibile le antiche voci che parlano della comunità.  
La comunità, il modo comunitario di produzione e di vita, è la più remota tradizione d'America,  
la più americana di tutte le tradizioni: appartiene alle origini dei tempi e delle genti,  
ma anche ai tempi a venire, è il presagio di un Nuovo Mondo.  
Eduardo Galeano<sup>51</sup>.

"Lo zapatismo è una parte, certo importante, ma non l'unica, della lotta contro le grandi imprese che vogliono sloggiarci 'legalmente' dalle nostre terre" dice Guadalupe 'Lupita' Vasquez Luna<sup>52</sup>. Lupita è una sopravvissuta al massacro di Acteal, ed è la prima donna maya tsotsil a ricevere il bastone di comando di Las Abejas<sup>53</sup>.

---

dell'Università di Buenos Aires. Tra le sue pubblicazioni più recenti *Neoliberalism from Below: Popular Pragmatics and Baroque Economies*, Duke University Press, Durham. Carolina del Nord 2017.

<sup>49</sup> Gustavo Esteva, attivista sociale e intellettuale deprofessionalizzato, fu amico e collega di Ivan Illich. Lavora dentro un gran numero di organizzazioni e reti, contribuendo alla creazione di alcune di queste, come l'Università della Terra di Oaxaca. È stato assessore degli zapatisti nel dialogo con il governo messicano. Autore e saggista, ricordiamo tra tutti il suo *Antistasis. L'insurrezione in corso*. Asterios, Trieste 2012.

<sup>50</sup> Winona LaDuke, economista e attivista, per due volte candidata alla vicepresidenza degli USA. Vive e lavora nella riserva White Earth sui temi del cambiamento climatico, della sostenibilità e della giustizia ambientale con le comunità indigene.

<sup>51</sup> Eduardo Galeano, da *Las tradiciones futuras*, in *El libro de los abrazos*, La Cueva, 2015, p. 101.

<sup>52</sup> Lupita mi ha gentilmente concesso di intervistarla il 14 settembre 2018 a San Cristóbal des las Casas. La sua storia e percorso di lotta sono raccontate nel lavoro *Flores en el Desierto* <https://floreseneldesierto.desinformemonos.org/>, della giornalista Gloria Muñoz Ramírez, direttrice editoriale di *Desinformémonos* e columnistica de *La Jornada*.

<sup>53</sup> L'associazione Las Abejas, di ispirazione pacifista e nata all'interno della diocesi locale, è ritenuta 'colpevole' di aver avviato pratiche di autonomia e di essersi avvicinata alle posizioni zapatiste.

Il mio impegno in Las Abejas e come *concejara* del CIG,<sup>54</sup> lo devo al sacrificio di mia madre, che mi ha salvato la vita quella notte, e a quello di mio padre che ha sempre lottato per la giustizia. Quella che sto vivendo ora, dopo il massacro, è una vita extra, una seconda opportunità. Sono consapevole che in ogni momento ci possono attaccare e, sì, temo per i miei due bambini, ma non ho alcuna paura per la mia vita. Morirò per qualcosa che vale la pena e ci sarà sempre qualcuno che continuerà la lotta<sup>55</sup>.

Nella notte tra il 22 e il 23 dicembre 1997 un gruppo di paramilitari fanno fuoco contro la chiesetta del villaggio di Acteal, nei pressi di Oventic, nella regione de Los Altos del Chiapas, dove è radunata la comunità intenta nei preparativi del Natale. Inseguono e uccidono 45 tra donne (di cui quattro incinte), bambini, uomini, anziane e anziani. Lupita, allora una bimba di dieci anni, perse entrambi i genitori, cinque fratelli, la nonna e lo zio.

Superato il dramma e le conseguenze, il mio primo pensiero è stato quello di tornare a scuola, di imparare lo spagnolo, perché fino ad allora parlavo solo il mio idioma originario, di studiare diritto. E così feci, anche se mi occupavo delle mie sorelle più piccole e lavoravo all'*artesaneria* della comunità.

Quando il CNI (Congresso Nazionale Indigeno) accoglie la proposta dell'EZLN di correre per le elezioni presidenziali messicane del 2018 con una candidatura indipendente, scelsero Lupita come consigliera del CIG per la zona de Los Altos. Girò in lungo e in largo il Messico per mesi, incontrando tantissime organizzazioni:

Conoscevo gli zapatisti e finalmente ho avuto l'occasione di visitare i *caracoles* e apprendere molto dalle loro lotte. Capisco che le lotte sono simili, i problemi sono simili, è importante ascoltarli e chiedere loro cosa stanno pensando e facendo nelle loro comunità... è stato molto forte sentire questo animo della gente che chiede come può unirsi alla lotta. Tutti cercano una via d'uscita. Anche se la corsa elettorale si è conclusa, noi continuiamo a rafforzare i legami, a organizzarci dal basso, aiutarci e aiutare dove i conflitti sono più forti per via delle privatizzazioni e l'esproprio della terra.

Lupita dice che, sì, la condizione delle donne è terribile e molto difficile anche dentro le comunità perché il patriarcato è duro da sconfiggere.

Ma molte donne hanno imparato molto. Dentro le organizzazioni è facile che gli uomini dicano di riconoscere i diritti delle donne a partecipare, ma difficile che lo permettano o che lo accettino. D'altra parte, anche se coscienti, le stesse donne faticano a esercitare questi diritti: è molto forte il condizionamento che le vuole soggetti di second'ordine. Però ho visto un grande cambiamento di consapevolezza attiva: ad esempio, dentro la mia comunità lo stiamo facendo da vent'anni con gli spazi di artigianato dedicati alle donne, che oggi possono dire 'tu non mi mantieni' e affrancarsi dal controllo maschile. Mi sta sorprendendo ultimamente sentire donne che dicono 'sì possiamo', 'sì vogliamo', che si sentono capaci di imparare e decidere per sé e per le proprie figlie.

<sup>54</sup> Il Consiglio Indigeno di Governo è la struttura organizzativa e politica creata per la partecipazione alle elezioni presidenziali del Messico del 2018 (vinte dall'attuale presidente Andrés Manuel López Obrador della coalizione Morena). Dopo mesi di consultazioni, fu scelta come candidata e portavoce una donna maya: María de Jesús Patricia Martínez, detta 'Marichuy'.

<sup>55</sup> Da 22 anni la comunità si batte in ogni sede per avere giustizia. "Il massacro di Acteal è un messaggio che lo Stato messicano volle dare alla comunità indigena e ai movimenti sociali che lottano contro un sistema di governo repressore, che disprezza e non rispetta i popoli indigeni come soggetti della propria storia e titolari di diritti in un Paese dove concetti come democrazia, libertà e sovranità sono solo parole", dalla lettera che Lupita consegnò a Victoria Tauli Corpuz, relatrice speciale ONU per i diritti dei popoli indigeni, a metà novembre 2017

In questo momento, un altro gruppo di donne tsotsil stanno impastando paglia e argilla per costruire la camera di combustione di quella che sarà una “cucina economica” comunitaria a basso consumo. Sono donne vittime del terremoto che, il 7-8 settembre 2017, ha investito la costa del Chiapas e in questo loro atto c'è tutto quel che serve: ricostruzione, autonomia, lavoro collettivo, cura e sovranità.

Noi interveniamo dopo la primissima fase dell'emergenza – dice Virginia, giovane geologa di origini spagnole – dopo il momento degli aiuti di prima necessità. Dopo che è passata l'ubriacatura delle raccolte fondi, del paternalismo, della propaganda governativa. Dopo. Quando si comincia a dimenticare che oltre 80 mila abitazioni sono state danneggiate, di cui 22 mila in modo irreparabile, che migliaia di persone e famiglie sono rimaste senza casa, sussistenza, piegate dagli eventi, impaurite<sup>56</sup>.

Virginia fa parte del gruppo Bioreconstruye México Chiapas che lavora con le comunità delle zone di San Cristóbal de las Casas, di Pijijiapan e Tonalà sulla costa del Chiapas. Si tratta del gruppo chiapaneco della più ampia rete Bioreconstruye México ed è quasi esclusivamente femminile<sup>57</sup>.

Questi gruppi si sono autoconvocati e stanno accompagnando le comunità nei processi di auto-ricostruzione, a partire dall'ascolto delle persone e mettendo a disposizione competenze professionali, con un approccio olistico e partecipativo. Ci si prende cura di ogni aspetto: dal *sanar el miedo*, all'assicurare un 'rifugio' permanente (le *casas semillas*, le case-seme, realizzate in autocostruzione con materiali locali), al riscoprire saperi dimenticati e a impararne di nuovi. Ma è fondamentale la ricomposizione delle relazioni sociali, attraverso i lavori collettivi che riguardano la sicurezza, la salute, l'istruzione, la gestione del ciclo dell'acqua e dei rifiuti, l'agroecologia. Con il loro aiuto queste comunità si stanno rendendo autosufficienti, capaci, solide, resilienti. E al contempo acquistano consapevolezza di sé, del proprio ruolo nel presidiare la loro terra, abitarla e lavorarla<sup>58</sup>.

Delle *semillas* si prende cura anche Desmi A.C. Chiapas. L'associazione, presieduta da Ana Valadez<sup>59</sup>, da cinquant'anni aiuta a costruire sovranità alimentare attraverso la Rete dei Guardiani dei Semi, dentro le comunità e le parrocchie.

Desmi è presente a Tumbalá, Cancuc e Pantelhó, dove ci sono due Banche di Semi, e incentiva lo scambio di semi autoctoni e di esperienze tra le comunità. Ma il lavoro maggiore è la difesa della terra attraverso l'agroecologia. Ci occupiamo anche di sostenere collettivi di donne organizzati in attività comunitarie, ad esempio quelle di San Francisco e Candelaria. È un modo trasversale per promuovere l'emancipazione della componente femminile” - dice Gloria Figueroa - “Il governo è assistenzialista con le famiglie, i bambini, le donne. Ma in questo

<sup>56</sup> Mia intervista a Virginia Domingo, 15 settembre 2018, San Cristóbal de las Casas, Chiapas MX.

<sup>57</sup> <https://www.facebook.com/BIOreconstruyeMXchiapas/>

<sup>58</sup> Un approccio simile è quello della *minga* andina, dove tutta la comunità collabora collettivamente a risolvere qualsiasi problema pratico o discussione organizzativa.

<sup>59</sup> Conversazioni con Ana Valadez 21-24 febbraio 2019, Roma (La Sapienza) e Orvieto. Ana Valadez Ortega è membra del CECCAM (Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano) dal 2008. Il suo lavoro di ricerca si è concentrato sull'impatto delle politiche socio-ambientali ed estrattive sui territori di contadini e popoli originari in Chiapas. Facilita, insieme a diverse organizzazioni indigene e contadine, la costruzione partecipata di dossier storico-ambientali sull'impatto di progetti relativi a biotecnologie e i danni causati dallo sfruttamento minerario del territorio. È parte de La Vía Campesina in Nord America sulla campagna “Per la fine della violenza sulle donne delle campagne”. È presidente dell'Associazione Civile DESMI (Desarrollo Economico y Social de los Mexicanos Indígenas) arrivata al suo 50° anno di vita (<http://www.desmi.org/mision.html>).



modo distruggono il lavoro di emancipazione: è un'altra forma di colonialismo che mantiene assoggettate le popolazioni più deboli<sup>60</sup>.

Preservare le memorie e gli stili di vita tradizionali è di per sé una forma di resistenza all'estrattivismo: è un modo per creare e ricreare forme socio-economiche sostenibili e alternative (affettive, comunitarie, informali) al modello di sviluppo capitalista. Un altro esempio ce lo racconta proprio Ana Valades:

La resistenza delle tessitrici maya è scritta sui loro abiti, i *huipil*<sup>61</sup>. I ricami di questi abiti raccontano la cosmologia del loro popolo. Dopo 1500 anni, e non solo nel mondo maya, queste donne riproducono e indossano la storia, l'arte e la filosofia ancestrali, che l'occhio occidentale traduce come semplice folklore estetico. Le donne, con i loro libri di storia di cotone colorato scritti nei *huipil*, tramandano l'eredità di un gesto di lotta e di resistenza antico e potente.

La tessitura, tradizionalmente appartenente al mondo femminile, negli ultimi anni sta avendo un ruolo determinante per molti gruppi organizzati di donne, come veicolo di comunicazione, rivendicazione ed emancipazione.

Il femminismo e l'estrattivismo sono legati. Il femminismo è una militanza che si occupa di coltivare la coscienza di genere. I popoli indigeni e contadini, in cinquecento anni di accumulazione originaria non hanno mai smesso di organizzarsi e resistere a questo processo, coltivando costantemente la coscienza del fatto che sono stati saccheggianti. L'uccisione di Berta Cáceres<sup>62</sup>, nel 2016, ha rappresentato un ulteriore atto di annichilimento del popolo Lenca, pianificato dall'inizio della colonizzazione per impossessarsi del loro territorio e spezzare la loro resistenza; questo atto si è consumato attraverso il corpo di Berta.

Costruzione spazi di autonomia, riappropriazione del sapere e delle competenze, rafforzamento delle relazioni di comunità: questo è il fare politica viva delle donne di Abya Yala e passa attraverso due pratiche precise: il presidio e la difesa del territorio, che include la preservazione della memoria, e il lavoro collettivo.

È infatti il lavoro collettivo, nucleo anche della costruzione zapatista, la pratica che quotidianamente genera i *commons*<sup>63</sup>, attorno i quali la comunità si costruisce, si riconosce e attraverso i quali si sostiene e rafforza. Per i popoli indigeni non c'è cultura che non sia coltura, non c'è un mito che non sia retto da un rito. Quelli che

<sup>60</sup> Mia intervista a Gloria Figueroa presso la sede di DESMI, 11 settembre 2018, San Cristobal de las Casas, Chiapas MX.

<sup>61</sup> Il *huipil* maya è composto di tre parti. Nella parte frontale e posteriore, spesso è ricamato l'universo sostenuto dai quattro alberi sacri, e *ceibe*: su questo abito si racconta la storia dell'umanità e di come si è costruito l'universo a partire dal ciclo dell'acqua primigenia rappresentata dalla rana. Sull'arte tessile maya e il suo simbolismo: Alla Kolpakova *Diseños Magicos*, Samsara, Tuxtla Gutiérrez Chiapas MX 2017.

<sup>62</sup> Berta Cáceres, di origine Lenca, vincitrice del prestigioso Goldman Environmental Award nel 2015, femminista honduregna e coordinatrice del *Consejo Civico de Organizaciones Populares e Indigenas de Honduras* (COPINH) - che ha contribuito a fondare nel 1993 e che raggruppa 200 comunità Lenca, organizzate in resistenza per la difesa dei loro territori ancestrali - è stata assassinata nella sua casa il 3 marzo 2016.

<sup>63</sup> Su questo aspetto è imprescindibile il lavoro di Silvia Federici nel ricostruire la distruzione storica dei regimi comunitari avvenuta in Europa a partire dal XIV° secolo e nelle colonie dal XV° secolo, ad opera del sistema capitalistico. Della sua vasta produzione, citiamo: *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano 2015; *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle*, PM Press, Oakland CA 2012; *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*, Ombre Corte, Verona 2018. Sui *commons* si vedano anche i due articoli di Silvia Federici in DEP, n. 20 2012.

chiamiamo beni comuni non esistono in astratto, per effetto di una definizione giuridica, né in quanto ‘cose’: sono la co-creazione incessante, consapevolmente agita, del lavoro collettivo che struttura relazioni non coloniali, non dominanti, attorno ai fattori che determinano il *buen vivir*.

La prima lezione che apprendiamo da queste lotte è che il *commoning*, il ‘produrre il comune’, nel senso di mettere in comune i mezzi materiali di riproduzione, costituisce il principale meccanismo attraverso cui si crea un interesse collettivo e legami mutualistici. È la prima linea di resistenza [...]. Se la nozione di *commoning* ha un significato, deve essere quello della produzione di noi stessi come soggetti comuni. ‘Comunità’ deve essere intesa come una qualità dei nostri rapporti, come principio di cooperazione e di responsabilità: tra di noi e rispetto alla terra, le foreste, i mari, gli animali<sup>64</sup>.

Quella del *commoning* è l’unica pratica che racchiude in sé le dimensioni di reciprocità e gratuità indispensabili per creare comunità e delineare nuove territorialità. In questo sta il suo valore di decostruzione delle gerarchie - di genere, generazionali, di razza, gerarchie di epoche, di visioni, di memorie, gerarchie accademiche, gerarchie di gerarchie.

Nella corretta cornice epistemica, non solo il ‘collettivo’ diventa consustanziale alla vita e al mantenimento delle forme comunitarie (laddove non vi è esistenza se non co-esistenza, non vi è azione se non co-azione) ma ci accorgiamo che la questione dei *commons*, delle lotte per difenderli, preservarli o ricostruirli, è la questione femminile. E scopriamo che le strade sono già lì, basta riprenderle.

### Considerazioni finali

Le problematiche che vengono messe a tema sulla base delle esperienze, degli incontri e degli approfondimenti presentati sono molte e aprono ampi spazi per future riflessioni. Sin qui, tuttavia, da parte delle donne attiviste indigene emerge una matrice che merita di essere sottolineata.

La prospettiva anticoloniale e anticapitalista apre, infatti, due aspetti rilevanti. Il primo è l’introduzione di fattori socio-economici e di accesso al potere decisionale come generatori di discriminazione: questo significa un avvicinamento geografico di parti apparentemente lontane nello spazio, la distanza tra Sud e Nord globali e quella tra aree rurali e urbane si annullano a favore di un posizionamento che riguarda ogni luogo del mondo. Il secondo, e conseguente, attiene proprio alla relazione tra il corpoterritorio e il corpoterra: stagliarsi su uno sfondo capitalista/colonialista, che distrugge tanto le donne, quanto i popoli e gli ecosistemi, è coerente con la visione comunitaria nell’azione di lotta situata delle donne e sgombra il campo dai cliché che le vogliono o vittime o ‘ribelli’, dentro al sistema patriarcale e al suo paradigma binario.

In generale, nelle lotte di difesa e resistenza dei popoli nativi, le donne rivendicano i mezzi e gli ambiti di produzione e riproduzione della vita, consapevoli di essere i soggetti che ovunque e ad ogni scala garantiscono cura, protezione e sopravvivenza, consapevoli delle loro relazione ecologica e politica nei confronti dei terri-

<sup>64</sup> Silvia Federici, *Reincantare il mondo*, cit., pp. 125-127.

tori e dentro le proprie comunità. L'elaborazione epistemica che nasce dalle resistenze territoriali, nei confronti dell'estrattivismo, e da quelle specificamente femminili, nei confronti del paradigma patriarcale, si riconduce a una forte connotazione anticoloniale e anticapitalista: le azioni di contrasto e di ricostruzione comunitaria sono vissute, percepite, pensate e comunicate attraverso questa consapevole postura. Dice la sociologa e saggista aymara Silvia Rivera Cusicanqui<sup>65</sup>:

I modi di pensare colonizzati e colonizzanti escludono tanto le donne quanto gli indigeni. Se il decolonialismo è una moda, elitaria e accademica, e il postcolonialismo è un desiderio ideale, l'anticolonialismo è una lotta quotidiana e permanente.

Le donne stanno pensando il mondo. È importante capire che nel nostro 'piccolo mondo' della cucina si produce filosofia. Il pianeta sta per essere distrutto e l'etica della cura, della riproduzione, della solidarietà è la parte più filosofica della lotta delle donne. Non si tratta di 'cose da donne', ma di cose del mondo, del pianeta, delle nostre responsabilità come specie che ha il dono della parola... Oppure, anche sì, le possiamo chiamare *cosas de mujeres*, giacché le cose delle donne sono cose di alta politica.

---

<sup>65</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, ex docente universitaria alla Facoltà di San Andrés (La Paz), è legata al Movimiento Indianista Katarista e al Movimiento Cocalero, ed è una delle fondatrici del Taller de Historia Oral Andina (Laboratorio di storia orale andina). È membra del collettivo Ch'ixi. Cusicanqui è una delle principali rappresentanti del dibattito boliviano su teoria anarchica e cosmologia indigena. Il brano è tratto dal conversatorio pubblico con Silvia Federici alla Fiera Internazionale del Libro di Città del Messico, 14 ottobre 2018.

---

# Genere, generazioni e cambiamento climatico.

Temi e questioni per una rubrica

---

di

*Bruna Bianchi*

**Abstract:** Who are those who suffer most from climate change? What impact does it have on women, the younger generations, the elderly, the indigenous communities and the discriminated groups? Is the climate a feminist issue? What are the relationships of dominion that have led to global warming, to rising sea levels, to the extinction of species, to the epochal displacements of peoples, to the shadow of death looming over the planet? What is the logic of geoengineering? What role do military activities and experiments play in climate change? What is the feminist reflection on science and technology?

These are some of the topics that, starting from this issue, the section *Finestra sul presente* intends to address from a feminist and multidisciplinary point of view, proposing itself as a venue for reflection and debate, as well as for the collection of studies, documents and testimonies.

## Introduzione

L'uomo ha perso la capacità di prevenire e prevedere. Andrà a finire che distruggerà la Terra (Albert Schweitzer).

Gli attuali indirizzi economici orientati alla crescita illimitata e l'adozione tecnologie distruttive a scopi militari e civili hanno condotto il pianeta sull'orlo del collasso: sfruttamento e avvelenamento delle terre e delle acque, deforestazione, rottura di un equilibrio planetario durato millenni, estinzioni e desertificazione, cambiamento climatico. A partire dai rapporti dell' Intergovernmental Panel on Climate Change (1990-), l'attenzione degli studi e del dibattito politico si è rivolta prevalentemente al cambiamento climatico mettendo in secondo piano altri gravissimi danni ambientali contro i quali i movimenti ecologisti, in primo luogo quelli femminili, e le comunità agricole indigene in tutto il mondo si battono da decenni. Molte, infatti, sono le questioni che i rapporti ufficiali da una parte hanno aperto, dall'altra hanno taciuto.

Chi sono coloro che soffrono maggiormente del cambiamento climatico? Che impatto ha sulle donne, le giovani generazioni, gli anziani, sulle popolazioni indigene e sui gruppi discriminati? Il clima è una questione femminista? Quali sono le relazioni di dominio che hanno portato al riscaldamento globale, all'innalzamento dei livelli del mare, all'estinzione delle specie, agli spostamenti epocali di popola-

zione? Qual è la logica sottesa alla geoingegneria? Che ruolo hanno le attività e le sperimentazioni militari nell'alterazione del clima?

Sono queste alcune delle questioni che, a partire da questo numero, la rubrica *Finestra sul presente* intende affrontare dal punto di vista dei femminismi contemporanei proponendosi come uno spazio di riflessione e di dibattito, nonché di raccolta di studi, documenti e testimonianze.

A partire dal 2015, e in particolare dal 2017, sono apparsi numerosi studi sul cambiamento climatico da una prospettiva di genere. Il moltiplicarsi dei movimenti in difesa dell'ambiente – dal 2015 al 2018 i conflitti ambientali registrati sono stati 2.400 (Temper-Demaria-Scheidel-Del Bene-Martinez-Alier 2018) – guidati in gran parte dalle donne – e la nascita di nuove organizzazioni, hanno dato un impulso decisivo alla riflessione femminista, una riflessione che può attingere a un ampio patrimonio di conoscenze e di elaborazioni teoriche sulle cause del degrado ambientale. Fin dall'Ottocento, infatti, le femministe hanno esplorato le connessioni tra capitalismo, colonialismo, patriarcato e violenza alla natura, agli animali e alle donne; hanno ricostruito le origini della scienza moderna che interpreta la natura come materia inerte da dominare e da sfruttare (Merchant 1980), il nesso tra industria chimica e produzioni militari (Carson 1962), hanno rivelato i danni al sistema endocrino degli agenti tossici (Colborn 1997).

Senza dimenticare questa complessa eredità, a cui DEP ha dedicato ampio spazio nei numeri precedenti (in particolare nei numeri 20, 21 e 35), le pagine che seguono offrono un quadro della riflessione femminista degli ultimi anni sul cambiamento climatico a partire dalla prima basilare domanda che le femministe da sempre si pongono: “dove sono le donne?”.

### **Cambiamento climatico e vulnerabilità femminile**

Il cambiamento climatico è stato per lo più descritto come una crisi umana e ambientale in cui il genere, l'età, la classe, l'etnia, hanno una scarsa rilevanza. La voce delle donne e di altre comunità discriminate è stata ignorata da coloro che prendono le decisioni a livello politico ed economico, uomini bianchi, euro-americani, di classe elevata e che hanno coniato il termine Antropocene, un termine che attribuisce la responsabilità della distruzione all'umanità nel suo complesso. “Antropocene racconta di nuovo la storia dell'origine maschile, dell'uomo nato da sé che inevitabilmente culmina nell'*Uomo*, il padrone dell'Universo, e ora il suo distruttore, e forse il suo salvatore” sostenuto dalla fiducia nell'utopia tecnico-scientifica che svaluta o contrasta le azioni di conservazione della natura, la riparazione, la rinaturalizzazione e la riforestazione (Di Chiro 2017, p. 489).

Ugualmente il cambiamento climatico è presentato come una minaccia esterna che proviene da una natura adirata e fuori controllo, è discusso come un problema scientifico, che richiede complesse analisi matematiche e soluzioni tecnologiche senza alcuna sostanziale trasformazione delle ideologie e delle economie di dominio, sfruttamento, colonialismo, ovvero le asimmetrie e le ingiustizie che hanno creato, sostenuto e legalizzato le forme di sfruttamento ambientale e senza alcun dibattito pubblico. Il fallimento delle negoziazioni a livello internazionale, la loro

lentezza, incompatibile con l'urgenza dei problemi, incoraggia un atteggiamento di fiducia verso gli "esperti". E mentre si chiudono gli spazi per l'azione politica, si fa appello alla capacità di adattarsi e al dovere di assumersi le proprie responsabilità a livello individuale.

Come hanno risposto le femministe a queste insidie? Molte, in particolare le femministe liberali, si sono preoccupate di affermare l'importanza delle disuguaglianze di genere in ogni aspetto della vita nel determinare il diverso impatto del cambiamento climatico su persone e gruppi. Le femministe impegnate nelle organizzazioni non governative e nelle agenzie ONU – Gender, Environment, and Development (GED), United Nations Development Fund For Women (UNIFEM), Global Gender and Climate Alliance (GGCA)<sup>1</sup>, Oxford Committee for Famine Relief (OXFAM), Women's Environment and Development Organisation (WEDO)<sup>2</sup> e le reti GederCC e GENANET – hanno messo in rilievo la vulnerabilità femminile nel corso delle catastrofi climatiche, una vulnerabilità costruita socialmente la cui evidenza non è stata ancora pienamente documentata. Susan L. Cutter, geografa femminista americana alla guida dell'Istituto di ricerca sul rischio e la vulnerabilità (Hazards and Vulnerability Research Institute), ha denunciato la mancanza di dati sulla mortalità disaggregati per sesso ed età nelle statistiche delle Organizzazioni internazionali. In quelle dell'Organizzazione mondiale della sanità, che pure distinguono per sesso e per età, i dati relativi alle cause di morte per ragioni ambientali sono raggruppate sotto la dicitura "esposizione alle forze della natura" e questi casi di morte sono grandemente sottostimati (Cutter 2017, p. 120). Inoltre, i dati sulla mortalità dovuta ad eventi estremi non tengono conto di quelli avvenuti nei campi profughi. Normalmente, infatti, le morti delle donne nei campi profughi a causa, ad esempio, di complicazioni intervenute nella gravidanza, non vengono fatte risalire alla gravità degli eventi climatici, come è accaduto nel corso della alluvione che si è abbattuta sul Pakistan nel 2010 e che colpì 180.000 donne gravide (Bukhari-Rizvi 2015). Né sono documentate le morti per fame, malattia o suicidio.

La dimensione della vulnerabilità femminile si basa tuttora su alcuni casi di studio, e i dati non sempre sono attendibili (Arora Johnson 2011, p. 747). Lorena Aguilar, che dal 2002 è alla guida del Global Gender Office (GGO), ha valutato che il rischio delle donne di incontrare la morte a causa di disastri ecologici è 14 volte superiore a quello degli uomini. Nel ciclone che nel 1991 in Bangladesh ha ucciso 140.000 persone, il 91% delle vittime furono donne (Aguilar 2007, p. 2); nel caso dello tsunami a Sumatra il 75%. Confinare nelle loro case, le donne più difficilmente ricevono i messaggi di allarme; il timore di aggressioni sessuali le trattengono dall'abbandonare le loro abitazioni e dal recarsi ai rifugi; le responsabilità verso bambini e anziani impediscono o rallentano la fuga. Alle donne, inoltre, mancano quelle abilità che possono salvare la vita e che al contrario vengono colti-

---

<sup>1</sup> Sull'ultimo dettagliato rapporto a cura della GGCA, *Roots for the Future*, rinvio alla presentazione di Matteo Ermacora in questo numero della rivista.

<sup>2</sup> L'organizzazione fu fondata nel 1991 dalle femministe Bella Abzug e Mim Kelber e a cui hanno collaborato Wangari Maathai e Vandana Shiva. Essa prevedeva il boicottaggio delle produzioni non sostenibili, la democratizzazione della ricerca scientifica, il riconoscimento da parte dei paesi industrializzati dello sfruttamento dei paesi in via di sviluppo e l'annullamento del debito.

vate negli uomini, come nuotare e arrampicarsi sugli alberi. La gravidanza è un'altra condizione che limita mobilità; nel caso di eventi estremi le prime vittime sono le donne gravide. Le bambine sono discriminate nella distribuzione del cibo e nelle operazioni di soccorso; ne è un esempio quel padre che durante il ciclone del 1991 in Bangladesh, non potendo salvare tutti i suoi figli, abbandonò la ragazza perché il figlio maschio "poteva garantire la discendenza della famiglia" (Neumayr-Plümper 2007, p. 11).

Ovunque donne e bambini sono i più colpiti a livello economico; l'economia di sussistenza, una responsabilità per lo più femminile che dipende dall'accesso alle risorse comuni, è facilmente travolta anche da minime perturbazioni.

Anche il periodo che segue ai disastri ambientali le donne sono in condizioni di vulnerabilità: gli stupri sono onnipresenti; per svolgere il lavoro di cura, approvvigionarsi di acqua e cibo si espongono a fatiche e privazioni che mettono il pericolo la loro salute e la loro vita.

Noi soffriamo. Se tutto è allagato, è difficile cucinare, raccogliere, dobbiamo andare avanti e indietro per poter cucinare, raccogliere acqua e nutrire i bambini. Non è sofferenza questa? ...  
Le madri sono sempre immerse in questo tipo di sofferenza. I bambini piangono dalla fame ...  
Le donne e i bambini sono quelli che soffrono di più (Alston 2015, pp. 143-144).

Né si devono dimenticare le mortificazioni del senso della dignità a cui le donne sono esposte nei campi, ad esempio quando non riescono a gestire dal punto di vista igienico il ciclo o quando, per paura di essere aggredite, non si recano alle latrine.

La morte delle madri, lo sfollamento, la vita nei campi, conducono all'abbandono dei bambini, espongono le figlie femmine al rischio di matrimoni precoci, aggressioni sessuali e al traffico a scopo di prostituzione e in definitiva accrescono la svalutazione femminile nella società che si manifesta anche negli aborti selettivi e negli infanticidi che sono in continua ascesa (Kapur 2019).

Susan L. Cutter, che nel 1995 aveva definito donne e bambini le "vittime dimenticate" dei mutamenti climatici e ambientali (Cutter 1995), ventidue anni dopo, sulla base dei recenti rapporti ONU, WHO e UNHCR, non ha creduto di dover modificare la sua interpretazione. Infatti, nonostante l'eguaglianza di genere sia ormai costantemente nominata nelle dichiarazioni ufficiali internazionali, manca ancora una documentazione adeguata su cui basare gli interventi per ridurre il rischio, tuttora sproporzionalmente alto per donne e bambini. Restano immutate, e spesso aggravate, le cause sociali che determinano la vulnerabilità di donne e bambini: la disparità di reddito, l'estensione del lavoro non pagato e sottopagato, il mancato accesso alla terra. Donne e bambini sono la maggioranza nei flussi migratori, raddoppiati negli ultimi 25 e il cambiamento climatico è la causa principale delle migrazioni forzate. Nell'America centrale l'inaridimento dei suoli, la deforestazione, i conflitti hanno spinto migliaia di persone all'emigrazione verso gli Stati Uniti, flussi composti per quasi il 50% da bambine e ragazze dai 5 ai 17 anni (Buechler-Hanson 2015, p. 3).

Nel complesso le ricerche esistenti, i dati che da esse emergono e i progetti di attenuazione riguardano per lo più le donne del Sud del mondo e, benché rivelatori, poco ci dicono delle relazioni sociali alla base della vulnerabilità femminile in diversi contesti, agricoli e industriali, in particolare nei paesi del Nord del mondo.

Fanno eccezione la ricerca di Eric Neumayr e Thomas Plümper sull'aspettativa di vita di uomini e donne in 141 paesi e lo studio sulle "donne di Katrina" (David-Enarson 2012). Tra il 1981 e il 2002, confermano gli studiosi della London School of Economics, i disastri naturali hanno ucciso di più le donne e ad una età più giovane rispetto agli uomini; nei paesi in cui maggiore è la discriminazione verso le donne, maggiori sono i rischi che esse corrono nel caso di disastri ambientali. Ma è stato l'uragano Katrina a rivelare l'intreccio di discriminazioni, di classe, di razza, di genere che ha determinato la vulnerabilità. Le donne povere, di colore, le anziane, le persone queer e transgender hanno avuto le maggiori difficoltà di accedere ai soccorsi. Come in Bangladesh le donne che avevano gli anziani e i bambini da proteggere non riuscirono a mettersi in salvo. Ha ricordato una di loro, una madre di un bambino di sei mesi: "Io e la mia famiglia non ci siamo mosse. Mia mamma, le mie cinque sorelle e tutti i loro bambini restammo". Restarono fino all'ultimo e poi cercarono la salvezza su materassini gonfiabili (Nagel 2016, p. 64). È stato calcolato che in quei giorni subirono gravi conseguenze 56.000 donne gravide e 75.000 bambini in tenera età. In particolare i bambini di colore pagarono un prezzo altissimo: il 94% dei bambini poveri di New Orleans erano afro-americani e la maggioranza viveva in famiglie con un solo genitore, la madre. Dopo l'uragano la ricostruzione offrì occasioni di lavoro agli uomini, mentre i settori in cui erano tradizionalmente occupate le donne, subirono un arresto (David-Enarson 2012). A un anno dal disastro tra coloro che avevano abbandonato New Orleans e non avevano fatto ritorno il 56,8% erano donne (*ivi*, p. 67). Le persone LGBTQ, numerose a New Orleans per l'imminente festival queer furono incolpate del disastro interpretato come una punizione divina per la loro perversione. Lo slogan che circolò in quei giorni negli ambienti di destra era: "Grazie a Dio per Katrina".

### **Cambiamento climatico e vulnerabilità minorile**

Il cambiamento climatico accelera la spirale di povertà, denutrizione, malattia e violenza che ha esiti tragici sull'infanzia e mantiene a livelli altissimi il tasso di mortalità in ogni parte del mondo minacciando di invertire la tendenza al decremento verificatasi negli ultimi 25 anni.

Gli studi delle organizzazioni internazionali, di UNICEF e SAVE THE CHILDREN, le pubblicazioni specialistiche di pediatria, geografia e demografia confermano la gravità del peggioramento della condizione infantile dovuta a cause ambientali: 300 milioni di bambini vivono in zone dove l'aria è altamente tossica e sono 600.000 i bambini sotto i 5 anni che per questa causa perdono la vita ogni anno. I rapporti di dominio che condizionano la vita di bambini e adolescenti determinano la quantità di cibo e le cure loro riservate, ostacolano l'autodeterminazione materiale e morale, limitano il loro agire. Tutte queste situazioni di vulnerabilità espongono bambini e adolescenti al rischio di sfruttamento lavorativo e sessuale.

Emblematica della gravità della condizione infantile è la mancanza di acqua. In Africa, in particolare, dove le donne sono costrette a percorrere tragitti sempre più lunghi per approvvigionarsi, gli aborti e la mortalità infantile a causa dell'affaticamento e le patologie legate all'acqua infetta raggiungono percentuali



molto elevate. A livello mondiale i bambini al di sotto dei 5 anni rappresentano il 43% delle morti dovute alla mancanza di acqua pura (Zoloth 2017, p. 140). La malattia più grave è la zika che, quando colpisce le donne gravide, provoca gravi danni cerebrali ai feti; solo le donne dovranno prendersi cura di questi bambini della cui condizione sono spesso incolpate.

Il recente rapporto UNICEF, *Thirsting for a Future* (UNICEF 2017), dedicato alle conseguenze del cambiamento climatico sulle risorse idriche e la salute dei bambini, prevede che nel 2040 saranno 600 milioni i bambini che si troveranno a vivere in aree ad “extremely high water stress” (*ivi*, p. 19), un aumento del 20% rispetto al 2010. L’alto consumo di acqua per la produzione di energia, la contaminazione dovuta all’inquinamento dell’aria e ai pesticidi, lo sconvolgimento dei cicli idrologici dovuti a deforestazione, l’aumento delle temperature aggravano di giorno in giorno la scarsità di acqua e la sua contaminazione. Gli effetti sui bambini sono più gravi perché i corpi infantili hanno bisogno di un maggior apporto di acqua rispetto agli adulti.

Strettamente legata alla scarsità dell’acqua e alla conseguentemente sterilità dei suoli, è la denutrizione che a sua volta aumenta il rischio di malattie polmonari e diarrea. Nel 2011 45% di tutte le morti infantili sono state attribuite a queste cause. L’International Food Policy Research ha calcolato che nel 2050 il cambiamento climatico potrebbe causare un aumento del 20% dei bambini denutriti (Gibbons 2014). In alcune zone dell’Africa l’insicurezza alimentare potrebbe fare aumentare questa percentuale al 55 e 61% (Towers-Ronan-Rashid 2016, p. 282).

Altri studi su singoli casi hanno dimostrato che nel corso delle inondazioni  $\frac{3}{4}$  delle morti hanno interessato i bambini al di sotto dei 5 anni e tra le bambine la percentuale di mortalità è stata ancora più elevata (del 15%). Né bisogna dimenticare altre cause di morte che derivano dalla degradazione ambientale. Tuttora, ad esempio, non si conoscono le conseguenze degli agenti tossici sull’organismo infantile che causano tumori e degenerazione del sistema ormonale, mentre la ricerca in questo campo è del tutto trascurata (Cutter 1995).

Pochi sono gli studi di cui disponiamo sull’infanzia da una prospettiva di genere, ben più scarsi di quelli che riguardano le persone adulte (Babugura 2016). A causa del loro sesso e dell’età le bambine e le ragazze si collocano agli strati più bassi della scala sociale; il cambiamento climatico aumenta le responsabilità familiari delle bambine con un notevole aggravio del carico di lavoro domestico, inducono alla prostituzione e all’abbandono scolastico aggravando ancor più il divario tra maschi e femmine per quanto riguarda il grado di istruzione. Il pericolo di andare in sposa ad una età infantile è sempre in agguato. In Kenia, ad esempio, dove i matrimoni infantili sono proibiti, la fame ha spinto molte madri a vendere in segreto le proprie figlie e il fenomeno delle “spose bambine della siccità” è in continuo aumento (Nagel 2016, p. 37). La siccità inoltre aumenta il rischio di stupro, durante i lunghi tragitti che le ragazze sono costrette a percorrere giornalmente per raccogliere acqua (da 6 a 12 miglia al giorno) (Babugura 2016, p. 312).

Il cambiamento climatico ha avuto un grande impatto sulla mia vita: determina la quantità di cibo e acqua che ho a disposizione e il mio ruolo di giovane donna (*ivi*, p. 319).

Il mancato accesso all'acqua causato dal cambiamento climatico è dunque una grave violazione dei diritti dell'infanzia. Sul rapporto tra cambiamento climatico e diritti dei bambini si è recentemente soffermata Elizabeth Gibbons, responsabile della politica globale dell'UNICEF. Il diritto dei bambini alla giustizia climatica è affermato nella Convenzione dei diritti del bambino (che include tutti i minori al di sotto dei 18 anni) che è legge in 193 paesi ed è stata ratificata da gran parte dei paesi che hanno anche ratificato la Convenzione ONU sul cambiamento climatico. La Convenzione afferma il diritto alla sopravvivenza e allo sviluppo, nonché il diritto alla partecipazione alle decisioni e quello di essere consultati sulle questioni che li riguardano.

Normalmente considerati come vittime, bambini/e, ragazzi/e, al contrario, sono pienamente consapevoli della minaccia che incombe sul loro futuro e hanno dimostrato di voler far sentire la loro voce e di affermare la loro volontà di affermarsi come attori politici autonomi.

### **“Cambia il sistema, non il clima”. Giustizia climatica e giustizia generazionale**

Come esprimono i giovani il proprio stato d'animo rispetto alla questione ambientale e climatica? Unendosi a organizzazioni e reti internazionali (Friends of the Earth, Generation Zero, Climate Youth), dedicandosi a un attivismo che genera alternative e nuove relazioni economiche o che sfida esplicitamente le relazioni di potere attraverso la formazione di organizzazioni autonome o la promozione di azioni collettive (O'Brien-Selboe-Hayward 2018). È il caso di 43 giovanissimi che nel 1992, come rappresentanti delle future generazioni, inviarono una petizione alla Corte costituzionale delle Filippine e citarono in giudizio il governo per non aver impedito la distruzione del patrimonio forestale del paese. In seguito a questa mobilitazione il governo dichiarò che quanto restava delle foreste pluviali dovesse essere protetto (Gibbons 2014). Un altro esempio è la protesta contro le perforazioni in Ecuador nel parco nazionale Yasuni quando i giovani decisero di piantare alberi e bloccarono il trasporto di carbone a Java<sup>3</sup>. Nel 2016 nel nord Dakota nel corso della protesta contro l'oleodotto che avrebbe dovuto attraversare le terre indigene, l'Indigenous Youth Council, guidato dalla tredicenne Tokata Iron Eyes, è stato al centro di tutte le azioni dirette, sin dalle prime fasi del movimento (Ferguson 2018). Anche in Kenia, come si vedrà più avanti, la protesta contro la Shell è stata innescata da una organizzazione giovanile. E gli esempi potrebbero a lungo continuare.

La protesta che nei paesi industrializzati ha avuto maggiore risonanza è stata quella contro l'uso dei combustibili fossili, una protesta che si è concretizzata nella mobilitazione per la chiusura di banche implicate nel finanziamento di quel ramo produttivo, come accadde nel 2016 in Nuova Zelanda. Un altro esempio di mobili-

---

<sup>3</sup> Break Free shows what the climate movement can do in 2016: Unwavering resistance. Fierce solidarity. Courage by the gigaton, <https://breakfree2016.org>, ultimo accesso 13 gennaio 2020.

tazione giovanile che ha avuto una grande risonanza e molti esiti positivi è quello che dal 2010 coinvolge i giovani di oltre 300 college americani affinché le rispettive università cessino di finanziare le compagnie impegnate nell'estrazione di combustibili fossili. Il movimento ha preso avvio dagli studenti dello Swarthmore College in Pennsylvania nell'ottobre 2010 quando alcuni di loro si recarono nella Virginia occidentale per conoscere le conseguenze del Mountaintop removal, l'estrazione mineraria attraverso la rimozione di intere colline e cime di alture appalachiane. La distruzione delle montagne attraverso l'esplosione delle cime, lo sversamento di sostanze chimiche e detriti nei fiumi da anni causava avvelenamento delle acque, sconvolgevano l'equilibrio geologico della zona con aumento delle inondazioni e dei casi di tumore, in particolare al seno. La volontà di offrire la propria solidarietà concreta, a partire dalla propria condizione di studenti universitari, alle comunità impegnate nella resistenza all'estrazione li condusse a promuovere le campagne per il disinvestimento.



Giovani dello Swarthmore College sulle alture appalachiane, 2010  
<http://www.swatmj.org/ourcampaign/#campaignhistory>

Nelle campagne per il disinvestimento che si estesero rapidamente all'Europa, alla Scandinavia e all'Australia (nel complesso 560 campagne dal 2011 al 2014), gli studenti adottarono metodi di lotta nonviolenta: sit-ins, occupazioni, blocchi (Grady-Benson 2017, p. 21). Il disinvestimento era una tattica ben collaudata già negli anni Settanta e Ottanta nella lotta contro l'Apartheid in Sud Africa quando 150 college e università cessarono di investire in compagnie impegnate nel paese. Nelson Mandela aveva riconosciuto il ruolo della mobilitazione giovanile nel porre fine ad anni di ingiustizia e nel 2013 l'arcivescovo sudafricano e premio Nobel per la pace, Desmond Tutu, incoraggiò gli studenti americani a perseverare nella loro

opera di pressione: come l’Apartheid, affermò, il cambiamento climatico è una questione profondamente morale, una questione di giustizia (*ivi*, p.17).

Per gli studenti si trattava in primo luogo di giustizia generazionale. “Il movimento per il disinvestimento pone in primo piano la generazione che sarà più colpita dagli adulti dal cambiamento climatico” (*ivi*, p. 33). Agli organi direttivi delle Università si chiedeva una dichiarazione di disinvestimento sulla base di motivazioni morali. Analizzando i rapporti di oppressione e le questioni di giustizia sociale alla base del cambiamento climatico, i giovani del movimento si andarono via via radicalizzando. Come ha scritto la giovane attivista queer Jessica Brady-Benson, uno degli scopi del movimento era quello di impedire che il termine giustizia climatica diventi un puro slogan anziché la visione di un profondo mutamento sociale. “Dalla mia esperienza – ha dichiarato un giovane – affrontando la questione del cambiamento climatico [posso dire che] la mia visione si è ampliata e ho compreso le numerose altre ingiustizie che l’attuale sistema globale perpetua” (*ivi*, p. 70). L’attivismo nel movimento è descritto come un’esperienza radicalizzante soprattutto dalle ragazze (*ivi*, pp. 72-73). La parola d’ordine ricorrente nelle azioni e nei messaggi è: “Il disinvestimento è una tattica, lo scopo è la giustizia climatica”. Per realizzare gli obiettivi di giustizia climatica e generazionale il Comitato di coordinamento del movimento ha promosso forme di solidarietà nei confronti delle persone e dei gruppi più colpiti, di colore, queer e transgender. Nonostante questi ultimi siano stati sempre in prima linea nei movimenti, dal suffragio ai movimenti per i diritti civili, e più recentemente nei movimenti per la difesa delle foreste e degli animali (Mallory 2006; Pellow 2014), nonostante abbiano creato comunità agricole basate sul rispetto della natura e la nonviolenza verso gli animali (Flamant 2015), il loro apporto e la loro visione sono rimasti a lungo invisibili. Gli stessi principi di Bali sulla giustizia climatica non li nominano. Eppure, come ha scritto Rachel Stein,

Poiché le pratiche e le identità sessuali divergenti sono state storicamente condannate e punite come espressioni “innaturali” del desiderio, la teoria e le prospettive della giustizia ambientale offrono un insieme di principi utili nella lotta per la giustizia sessuale (Stein 2004, p.7).

È pertanto significativo che siano stati i giovani tra i primi a voler includere nell’attivismo per la giustizia climatica le persone queer e transgender. Nel 2014 la Fossil Fuel Divestment Convergence ha organizzato un seminario, *Queering the Climate Movement*, in cui fu affermata l’urgenza di affrontare il rapporto tra queer, transgender e giustizia climatica, un tema che avrebbe dovuto essere posto in primo piano nei movimenti sul cambiamento climatico. Già nel dicembre 2012 alla COP 18 un gruppo di lavoro giovanile aveva adottato lo slogan: “Non ci sarà giustizia climatica senza giustizia di genere queer” (Gaard 2019, p. 96).

Altri esempi della volontà dei più giovani di contare nelle decisioni politiche anche a livello internazionale sono gli interventi alle COP. Nel 2011 alla COP 17 la giovanissima Keniana Beatrice Omveri ha ricordato l’impegno delle giovani nell’affrontare le conseguenze del cambiamento climatico:

Io dovuto assumermi un grosso carico per affrontare le conseguenze del cambiamento climatico sulla mia vita e la mia comunità. Attraverso l’associazione delle guide del Kenia ho dato avvio a un progetto chiamato “Alberi con uno scopo” [...] abbiamo piantato alberi nella foresta Ngong a Nairobi in memoria di Wangari Maathai” (Babugura 2016, p. 319)

Nel 2013, alla COP 19 a Varsavia i giovani delegati organizzarono numerosi eventi sulla vulnerabilità infantile e la ventunenne Marian Hussein Osman pronunciò parole di accusa nei confronti dei rappresentanti degli stati:

Mentre le nostre opportunità per evitare un cambiamento climatico irreversibile si stanno chiudendo e voi, gli attuali architetti del clima, non fate niente, noi persistiamo, idealisticamente forse, ma in piena consapevolezza della nostra precaria situazione e armati del senso dell'urgenza di affrontarla (Hussein Osman 2013).

L'immagine che in queste occasioni i giovani danno di sé è quella di una generazione più responsabile verso il futuro del pianeta rispetto agli adulti che si comportano come bambini e che di fronte alle emergenze si preoccupano "di proteggere i propri giochi e giocattoli" (O'Brien-Selboe-Hayward 2018, sp.).

Nei discorsi pubblici, come nelle piazze, è risuonata l'accusa rivolta alle generazioni adulte per aver tradito il loro compito di custodi delle risorse, per la loro debolezza morale che sta derubando i giovani del futuro.

Nella protesta giovanile, tanto nei paesi del Nord, come in quelli del Sud, le ragazze sono le protagoniste indiscusse. Nel 2019, ad Amsterdam, Varsavia e Truro nel corso dei Fridays for Future le ragazze rappresentarono il 70%; ovunque, tranne a Losanna, oltre il 50% (Wahlstrom-Kocycba-De Vydt-deMoor, p. 10). Le bambine e ragazze sono le più sensibili ai problemi climatici e più dei ragazzi fiduciose nella propria capacità di agire.

Cosa significa per i bambini e i giovani dei paesi del Nord vivere in un mondo minacciato dai cambiamenti climatici? Se da una parte essi sono lontani dalle conseguenze più drammatiche del problema, se ne sentono parte per lo stile di vita che quel problema ha contribuito a creare. Studi recenti hanno rivelato che l'ansia che gli adolescenti provano nei confronti del cambiamento climatico riguarda le questioni di giustizia, pace ed equità, mentre i bambini sono maggiormente preoccupati per il destino degli animali. Anche i più piccoli, infatti, vivono spesso un senso di malessere. Tuttavia malessere, preoccupazioni e ansie fanno fatica ad essere riconosciute come questioni politiche e morali in una società che tende a valorizzare solo le emozioni positive e desideri che possono essere soddisfatti attraverso i consumi (Ojala 2016). Senso di impotenza, tristezza, frustrazione e rabbia di fronte all'insensibilità verso i valori ambientali spinge molti giovani alla protesta, ma può anche condurre al disorientamento e alla disperazione. Come è accaduto a Patrick, il giovane che nell'ottobre del 2018 si è gettato nel vuoto a passo Giau, nelle Dolomiti bellunesi. Con queste parole ha voluto spiegare le ragioni del suo gesto in un video registrato sul suo cellulare:

Non mi sento di appartenere a questo mondo in cui non vedo nulla di buono. Vedo gli uomini come macchine egoiste che distruggono la natura per interessi personali. Io non voglio vivere in un mondo così<sup>4</sup>.

Descrivere i giovani come apatici o indifferenti riflette dunque l'incapacità di comprendere la complessità della loro condizione. Come rapportarsi al vissuto giovanile e da un punto di vista femminista? Fino a tempi recenti le femministe si sono preoccupate di sfidare la posizione tradizionale delle donne relativamente

---

<sup>4</sup> "Corriere Veneto", 26 ottobre 2018.

all'infanzia più che interrogarsi sul punto di vista femminista sull'infanzia in quanto tale. La volontà di prendere le distanze dalla tendenza ad equiparare gli interessi delle donne con quelli dei bambini, come segno della loro condizione di inferiorità, passività e dipendenza e il timore della naturalizzazione di entrambe le condizioni, ha distolto l'attenzione dalla complessità dei rapporti di potere tra adulti, bambini e giovani anche in relazione ai cambiamenti climatici e solo alcune autrici hanno auspicato un mutamento di prospettiva (Thorne 1987; Burman-Stacey 2010; Twamley-Rosen-Mayall 2017).

Il femminismo, ha sostenuto Barrie Thorne oltre trenta anni fa, che ha aperto la via all'analisi delle differenze delle esperienze delle donne e ha dato visibilità al loro agire, ha prestato scarsa attenzione alla complessità delle esperienze infantili e delle relazioni tra adulti e bambini. Bambini/e, ragazzi/e possono essere acuti osservatori politici, avere una chiara percezione dei problemi morali; come persone che hanno esperienza del controllo e del dominio possiedono una spiccata comprensione delle strutture oppressive e sono particolarmente vulnerabili di fronte alla insensibilità verso lo svantaggio sociale. Come già aveva affermato Shulamith Firestone nel 1970, tutti i programmi della rivoluzione femminista dovrebbero includere l'infanzia.

In caso contrario faremo lo stesso errore del quale abbiamo tanto spesso accusato gli uomini: di non avere approfondito le nostre analisi, o aver dimenticato un importante sostrato di oppressione semplicemente perché non ci riguardava direttamente. Dico questo ben sapendo che molte donne non ne possono più di essere accomunate ai bambini. Il fatto che essi non sono nostra responsabilità più di quanto non lo sono di qualsiasi altra persona sarà una affermazione cruciale delle nostre richieste rivoluzionarie. Il fatto è che abbiamo sviluppato nel lungo tempo delle nostre sofferenze una certa compassione e comprensione per loro che non è il caso di perdere ora (Firestone 1970, p. 104).

Non tradire le giovani generazioni richiede una nuova etica sociale recettiva dei contributi di bambini e adolescenti, che sappia estendere loro il potere decisionale, riconoscere la loro forza intellettuale e promuovere l'interdipendenza e la collaborazione. Ha scritto Ruthanne Kurth-Schai in conclusione al suo saggio *Ecofeminism and Children*:

Da una prospettiva ecofemminista, i valori più rilevanti sono quelli che sottolineano l'importanza dell'essere in relazione, la cura reciproca, l'amicizia, la reciprocità, la diversità e un appropriato senso di fiducia. [...] Nella misura in cui la filosofia ecofemminista e l'attivismo si impegnano in progetti di sostegno reciproco per promuovere una relazione giusta e compassionevole tra adulti e bambini, donne e uomini, umani e non umani, la bellezza e il potere della filosofia ecofemminista ne sarà accresciuta (Kurth-Schai 1997, p.208).

Con questo spirito negli ultimi anni numerose studiose hanno messo a tema il rapporto *infanzia/femminismo* e si sono rivolte all'ecopedagogia (Starhawk-Baker-Hill 2000; Gaard 2008; Shiva 2017; Huey-li Li 2017; Chattopadhyay 2019), un tema cruciale se, come dimostrano studi recenti su attivisti/e radicali, il senso della riverenza per la natura, nasce nell'infanzia, nelle emozioni profonde di meraviglia che spesso si perdono prima di raggiungere l'età adulta (Pike 2017).

### **Resilienza, mitigazione, adattamento. L'inclusione delle donne nelle politiche sul cambiamento climatico**

I numerosi studi apparsi sul cambiamento climatico da una prospettiva femminista hanno posto al centro della loro analisi la questione dei diversi gradi di vulnerabilità, responsabilità e rischio da un punto di vista di genere. Mentre i mutamenti climatici minacciano di aggravare le disparità di genere, le politiche, le strategie, i piani di azione continuano a ignorarle.

Senza includere le donne nelle politiche e nelle pratiche, rischiamo di cementare le disuguaglianze di genere e di trattare le donne e le ragazze come danni collaterali delle azioni a livello globale (Alston 2015, p. 175).

È stata questa la prima preoccupazione delle femministe, in particolare di coloro che sono impegnate nelle Ong e nel contesto ONU. Nel 2002 OXFAM ha dedicato un numero speciale della rivista "Gender and Development" al tema del clima; i saggi raccolti esploravano la connessione tra genere e povertà e affermavano che l'enfasi sulle soluzioni tecniche ignoravano i fattori sociali e politici e il ruolo che le donne possono avere nelle negoziazioni a livello nazionale e internazionale nonché il loro contributo a livello locale e nazionale allo sviluppo sostenibile, in particolare nel campo dei consumi energetici. Ridurre la povertà, garantire alle persone più povere (le donne e i bambini) l'accesso alle risorse, alla terra e ai diritti di proprietà, alle informazioni adeguate, implica l'avvio di processo di acquisizione di diritti che possono mutare gli equilibri di potere e favorire la capacità di rispondere alle sfide climatiche. L'adattamento, spiega Rachel Masika nella sua introduzione, è il concetto chiave di tutti gli articoli raccolti nel numero speciale.

Il ruolo che le questioni di genere svolgono negli sforzi globali è più significativo nelle misure di adattamento dove gli interessi di genere sono più forti e dove coloro che sono impegnati nelle questioni di genere possono contribuire allo sviluppo di politiche e iniziative che ne tengano conto (Masika 2002, p. 7).

La questione della riduzione delle emissioni, ovvero le decisioni politiche sugli orientamenti dell'economia e del consumo, è considerata una questione di pertinenza tecnica e scientifica e pertanto non viene presa in considerazione. Infatti, continua Masika, citando uno dei saggi del numero, "le emissioni di gas serra provengono da modelli industriali di produzione e consumo e richiedono soluzioni tecniche e scientifiche per annullarle o ridurle" (*ivi*, p. 6).

L'enfasi su resilienza e adattamento caratterizza gran parte del dibattito che si è sviluppato negli ultimi anni all'interno di ampie sfere del femminismo. Il cambiamento climatico, si sostiene, minaccia di ritardare l'uguaglianza di genere, peggiora la vita delle donne e dei bambini, ma può anche rappresentare un'opportunità, un nuovo spazio per mutare le relazioni di genere (Alston 2013; Alston 2014; Alston 2015). Anne-Marie Hanson e Stephanie Buechler hanno definito questo processo *innovative adaptation* e Margaret Alston, in riferimento alla situazione del Bangladesh, lo ha chiamato *radical adaptation*,

Il nostro lavoro ha dimostrato che in molti casi il cambiamento climatico ha avuto un effetto catalizzante su donne e ragazze. Sono attrici significative nella battaglia per conservare strutture sociali, stanno entrando nel mondo del lavoro e sono attive nella lotta per proteggere e salvaguardare le proprie famiglie [...] Esse hanno una forte identità familiare, una conoscen-

za unica delle loro comunità, territorio e tecniche agricole, come la conservazione dei semi e l'allevamento del bestiame, un forte spirito di cooperazione, un fortissimo desiderio di educazione per figlie e figli; una cultura vivace e uno spirito indomabile (Alston 2015, p. 174).

“Le conoscenze tradizionali delle donne e le pratiche connesse – aveva scritto l’autrice l’anno prima – possono inoltre aggiungere un enorme valore allo sviluppo di nuove tecnologie e forme di adattamento in relazione ai cambiamenti climatici [...] Le conoscenze locali e le capacità delle donne sono fondamentali per ricostruire e rimodellare le comunità”, per tenere in vita saperi e capacità che rischiano di andare perduti (Alston 2014, p. 289-292).

In assenza di un processo di inclusione la ricostruzione riprodurrà, aggravandola, la vulnerabilità femminile. Attraverso una alleanza strategica tra vari collettivi femminili, le organizzazioni transnazionali, attiviste, “esperte di genere” e accademiche sarà possibile, a parere di molte studiose, la creazione di un movimento globale con lo scopo di favorire l’adattamento, rafforzare la resilienza e portare la voce delle donne nelle istituzioni, nelle politiche e nelle azioni sul cambiamento climatico. L’ONU è indicata la guida ideale di questo movimento volto a contrastare ed eliminare le discriminazioni di genere da strutture, politiche e pratiche.

Questo “femminismo della governance”, come lo ha definito Arora-Johnson, se da una parte, mettendo in rilievo i saperi e la capacità di agire delle donne, ha il pregio di non insistere solo sulla vulnerabilità, con il rischio di descrivere le donne come passive e rafforzare così la decisionalità maschile, dall’altra trascura un ampio raggio di questioni di genere, come la violenza domestica, la disoccupazione, e non pone in primo piano la necessità di un mutamento socio-economico (Arora-Johnson 2017). La degradazione ambientale nei suoi rapporti con l’economia capitalistica, il militarismo, il sovraconsumo di merci, di suolo, di animali, non è indagata.

Anche nei documenti delle organizzazioni femministe come WEDO emerge una visione utilitaristica della natura e degli “altri della Terra”, considerati non già un bene in sé, mentre gli ecosistemi vengono menzionati solo come mezzi di sussistenza, come sfondo dell’azione umana. “La natura è lo sfondo da cui può emergere l’agire delle donne” (Alaimo 2016, p. 105). Assente il vitale intreccio di relazioni, cosmologie e parentele valorizzate da molte culture non occidentali. Infine, le donne appaiono una categoria monolitica né è menzionato l’orientamento sessuale. Queste critiche, avanzate da femministe di diverse tendenze, affermano che la natura, ovvero il mondo dinamico delle piante, degli animali e degli ecosistemi debba essere posto in primo piano, non sullo sfondo delle politiche del cambiamento climatico (Alaimo 2009, p. 32; Likke 2009; Gaard 2017).

Altre autrici (MacGregor 2014; Di Chiro 2019) hanno osservato che l’insistenza sulla vulnerabilità rischia involontariamente di riaffermare lo stereotipo della donna povera, razzializzata e vulnerabile, mentre l’insistenza sulla capacità di adattamento e la resilienza rischia di produrre lo stereotipo delle “eroine del clima”, una visione romanticizzata del ruolo delle donne che in definitiva addossa la responsabilità dell’adattamento e della mitigazione alle persone più deboli.

Negli ultimi due decenni, conclude Greta Gaard, le discussioni si sono alternate tra la strategia liberale della integrazione delle donne nelle discussioni di rischio, vulnerabilità e adattamento, come ha fatto WEDO, o adottando la strategia culturale femminista nel fare appello alle



capacità “uniche” delle donne di prendersi cura delle famiglie e dell’ambiente, alle “speciali conoscenze” femminili [...] lodando la leadership a livello di base. In entrambe le strategie il genere è ristretto allo studio delle donne e le analisi femministe delle disuguaglianze di genere strutturali che mettono a confronto la condizione di donne, uomini e GLBTQ sono completamente omesse (Gaard 2017, pp. 125-126).

Al contrario, i movimenti in difesa della vita e per la giustizia climatica nati negli ultimi anni hanno dimostrato di avere una prospettiva più ampia, come rivelano i 27 principi di giustizia climatica affermati a Bali da attivisti di varie provenienze il 29 agosto 2002 sulla base dei principi elaborati a Washington nel 1991 al *People of Color Environmental Justice Leadership Summit*. I principi affermavano la sacralità della Madre Terra, l’interdipendenza delle specie viventi, i diritti dei popoli indigeni, delle donne, dei giovani e delle generazioni future; ribadivano l’impegno ad opporsi al potere delle multinazionali nel determinare le decisioni politiche e all’azione militare nella repressione e nello sfruttamento della Terra; chiedevano infine la moratoria immediata dell’estrazione di combustibili fossili e della costruzione di nuovi reattori nucleari<sup>5</sup>.

### **Nuovi movimenti e nuove organizzazioni**

I principi di Bali sono stati sottoscritti da 15 organizzazioni. Com’è noto, le donne rappresentano la maggioranza nelle organizzazioni ambientaliste e sono le protagoniste indiscusse dei movimenti in difesa dell’acqua e della terra, contro le grandi dighe e l’estrattivismo. Per perseguire i propri obiettivi, e anche per sottrarsi alle dinamiche maschili interne a movimenti e partiti (Jackson 2017), hanno creato numerose associazioni e gruppi autonomi a livello nazionale e internazionale. Impossibile il solo nominare i movimenti e le proteste di vastissima portata promossi e guidati dalle donne che si sono sviluppati in tutto il mondo per difendere l’economia di sussistenza, riconnettere produzione e consumo, conservare la vita, dare dignità e senso al loro lavoro, acquisire maggiore indipendenza, porre un freno alla violenza. Alcuni esempi tuttavia sono illuminanti della vitalità, della creatività e della radicalità dell’azione femminile contro il cambiamento climatico. Vanno in primo luogo ricordati i movimenti delle donne indigene e delle comunità rurali dell’America latina contro l’attività mineraria che dal 2000 è in continuo aumento e la costruzione di enormi dighe. Le proteste contro la “megamineria” si sono svolte nella regione amazzonica, in Perù (Casafina 2015), in Ecuador, in Colombia, nel Nord America e sono state accompagnate da gravissimi atti di violenza e di repressione. Nel solo 2015 sono stati registrati 185 omicidi di attiviste e attivisti. Le leader e portavoce di associazioni per la difesa dell’ambiente e dei diritti umani, in particolare coloro che sono state costrette ad abbandonare i loro territori, sono sempre esposte al rischio di essere perseguitate, stuprate, incarcerate, uccise. Nella riflessione dei femminismi comunitari la violenza volta a desertificare i territori per poi collegarli al mercato mondiale e che colpisce in particolare le donne, custodi delle comunità e della relazione con la terra, viene denunciata anche attraverso la

---

<sup>5</sup> Si vedano i *Principi di Bali* in traduzione italiana in questo numero della rivista.

rivalutazione del corpo non più inteso solo come “oggetto delle violenze”, ma anche come incarnazione di pratiche emancipatorie in una prospettiva anticapitalista e antipatriarcale (Casafina 2017, pp. 174-182).

Violenza e militarizzazione caratterizzano anche il modello estrattivo in Nigeria dove a partire dagli anni Novanta le donne alla guida dei movimenti contro la Shell e alla pratica di bruciare enormi quantità di gas che danneggiavano le foreste e contribuivano grandemente al riscaldamento globale, sono state oggetto di aggressioni brutali. Nel gennaio 1999, nel corso dell'operazione Climate Change promosso dall'Ijaw Youth Council, le donne furono stuprate, frustrate, ferite, arrestate, uccise. Nel corso degli anni la mobilitazione femminile, che si è concretizzata nell'occupazione di stabilimenti, blocchi di terminal e altri atti di disobbedienza civile, è stata decisiva nel condurre alla Abuja Declaration del 2006 che affermò il principio della sovranità energetica e segnò il mancato rinnovo alla Shell della concessione di estrazione. Ha dichiarato l'attivista Owens Wiwa:

Sono state le donne Ogoni ad essere decisive nell'impedire alla Shell dall'operare nel territorio Ogoni nell'ultimo decennio. [...] È una vittoria straordinaria ed è stata dovuta in gran parte all'impegno delle donne dei villaggi, organizzate nella Federation della Ogoni Women's Association (Brownhill-Turner 2009, p. 231).

L'attivismo femminile indigeno ha manifestato la stessa forza di resistenza anche in Canada. Dal 2012, da quando quattro donne della provincia canadese Saskatchewan, Sheelah McLean, Sylvia McAdam, Nina Wilson e Jessica Gordon, hanno fondato il movimento Idle No More, le proteste si sono moltiplicate: contro la decisione del governo canadese di non rispettare la sovranità e i diritti sulla terra delle popolazioni indigene e di non porre limiti all'estrazione mineraria. Il movimento, influenzato dalle teorie femministe indigene che si erano sviluppate nei decenni precedenti, portò la protesta in 12 città nordamericane (John 2015).

Per dare risonanza alle proteste femminili, nel 2013 è stata fondata la Women's Earth and Climate Action Network (WECAN), una rete multietnica di attiviste presenti in 54 paesi “per fermare il progressivo aumento delle perturbazioni climatiche, ambientali e del degrado delle comunità”, per sostenere le campagne politiche, economiche, sociali e ambientali promosse dalle donne” e preparare un'epoca post fossile attraverso l'azione diretta di resistenza all'estrattivismo<sup>6</sup>. Da allora, infatti, gli episodi di resistenza sono andati aumentando.

Nel 2016 le donne dell'Honduras hanno lanciato una campagna per ottenere giustizia per Berta Caceres, uccisa per la sua opposizione al progetto di una diga che avrebbe distrutto i fiumi considerati sacri dalle popolazioni indigene lenca. Nello stesso anno le popolazioni indigene degli Stati Uniti iniziarono una occupazione di nove mesi a Standing Rock nel Nord Dakota contro il passaggio dell'oleodotto nelle terre Sioux attraverso il fiume Missouri e sotto il lago Oahe. In quella protesta, come si è visto, è stata cruciale la partecipazione e la leadership giovanile, in particolare femminile.

---

<sup>6</sup> Si vedano i rapporti WECAN all'indirizzo: [https://e01c23b4-9f2e-4830-9320-a86de06b013e.filesusr.com/ugd/bf92a9\\_5b965df345904c82851916f0761d44ba.pdf](https://e01c23b4-9f2e-4830-9320-a86de06b013e.filesusr.com/ugd/bf92a9_5b965df345904c82851916f0761d44ba.pdf), ultimo accesso 12 febbraio 2020.

Le donne inoltre sono state in prima linea nella difesa delle foreste, dei semi e contro l'agricoltura industriale fondata sull'uso di combustibili fossili e sulle sostanze chimiche che avvelenano l'ambiente e aggravano il cambiamento climatico. L'attivismo femminile ha tratto la sua forza dalla convinzione che deforestazione, estrattivismo e agricoltura intensiva separano le donne dai mezzi di sussistenza, degradano la natura, spezzano le relazioni comunitarie (Giacomini 2016-2017), negano le relazioni etiche con l'ambiente, mortificano i valori della spiritualità.

In America, Australia, e Inghilterra, sono state le donne a mobilitarsi contro il fracking. Un'indagine dell'Università di Nottingham ha rivelato che il 42% degli uomini è contrario al fracking in confronto al 68,5% delle donne (Abatsis McHenry, p. 94).

Le associazioni femminili sorte in vari distretti rurali americani contro il fracking, hanno preso avvio dai gravi danni alla salute causati dall'estrazione del gas alle donne e ai bambini (tumori al seno, danni al sistema cardiovascolare) e hanno esteso la loro protesta alla distruzione delle foreste, alla contaminazione delle acque, al cambiamento climatico a cui questi combustibili contribuiscono, alla violenza alle donne che sempre si accompagna all'attività mineraria. In Australia nel 2012 è nata la Knitting Nannas Against Gas, che si è presto sviluppata in una rete internazionale di donne non più giovani che protestano come le "femmes tricoteuses" della Rivoluzione francese, usando la loro creatività e valorizzando le arti femminili.



Knitting Nannas in una recente protesta: <https://www.hrlc.org.au/news/2019/10/3/nsw-anti-protest-laws-designed-to-shut-down-democracy>

Molti pensano che coloro che protestano siano giovani, scrivono nella loro presentazione le Knitting Nannas, "Non è vero. Ciascuno/a può essere attivista e con-

tribuire al cambiamento. Ogni tipo di azione può essere forte<sup>7</sup>. I lavori a maglia – lunghe strisce che circondano i siti di estrazione, berretti, bandiere e triangoli, sempre rigorosamente in giallo e nero, i colori del pericolo – sono uno strumento di protesta, una protesta “nonviolenta, ma non negoziabile”: lavorare a maglia abbassa la tensione nel corso dei blocchi, rende fluidi i pensieri, evoca una femminilità come fonte di forza, comunica tenacia, determinazione, diligenza, solidarietà (Stops 2014). Come l’arcolaio per Gandhi, gli aghi da maglia sono un potente strumento per coltivare la fermezza. In Inghilterra le donne del movimento contro il fracking fanno riferimento alla lotta delle suffragiste, orgogliose delle loro bandiere e dei loro simboli artisticamente ricamati, e manifestano vestite alla foggia delle suffragiste. Il cucito, il lavoro a maglia e il ricamo, simboli della subordinazione femminile, nella protesta delle donne diventano simboli di resistenza: è accaduto nel corso della lotta per il suffragio, a Greenham Common contro la base missilistica, a Washington, quando nel 1985 le donne di ogni parte degli Stati Uniti circondarono il Pentagono con 4 mila lavori di patchwork e ricamo dispiegati per 29 chilometri (Pershing 1996). Sempre in Australia, nato da CLIMARTE, Arts for a Safe Climate, il gruppo Climate Guardian Angels, a cui appartengono attiviste di diverse età e provenienze sociali, organizzano eventi e azioni pubbliche per mettere alla berlina i responsabili del cambiamento climatico: veglie, blocchi alle entrate di banche e sedi delle multinazionali dell’energia, di parlamenti e partiti.



Protesta di fronte al consolato americano a Melbourne, 20 febbraio 2017.

<https://www.flickr.com/photos/takver/33007695895>

---

<sup>7</sup> *Knitting Nannas against Gas*, 2013, <https://knitting-nannas.com>

Le “guardiane del clima”, indossando lunghi abiti bianchi e bianche ali, riprendono la rappresentazione tradizionale degli angeli: esseri metafisici e mitici dal genere ambiguo, ma femminilizzati nell’iconografia, non già in senso conservatore, ma ecofemminista. Le messaggere enfatizzando il loro aspetto, a metà umano e a metà nonumano, per negare la divisione tra le specie e tutti i dualismi (Verney 2018). La fascia rossa sugli occhi rappresenta il limite pericolosamente violato nel rapporto con la natura,

Un altro movimento fondato e guidato dalle donne che merita di essere menzionato è *Conceivable Future*, una rete nata nel 2015 che intende affermare e diffondere la consapevolezza dell’impossibilità di adottare politiche di contrasto del cambiamento climatico senza mutare le scelte industriali ed energetiche che lo causano e chiedono come misura immediata la cessazione di ogni attività estrattiva.

Noi vediamo che c’è un grande bisogno di costruire un forte potere morale per l’azione climatica, e crediamo che raccontare le storie dell’impatto del cambiamento climatico nella nostra esperienza riproduttiva favorirà la percezione pubblica della crisi dall’ “altrove”: scienza-economia-politica, nel cuore delle nostre vite quotidiane: dalle scelte di consumo come le lampadine alle scelte più intime che definiscono la nostra umanità. Crediamo che raccontare e ascoltare storie sulle scelte riproduttive spezzate dal cambiamento climatico sarà un’esperienza radicalizzante per i giovani adulti, in particolare per le donne. Per noi future generazioni è una questione pratica.

A partire dall’esperienza personale, dalla condivisione delle esperienze, dalla consapevolezza della connessione tra personale e politico, le attiviste, prevalentemente giovani, affermano l’unità ecologica, l’interdipendenza tra le specie, la giustizia riproduttiva e razziale.

È solo quando ci incontriamo e riconosciamo la profondità del pozzo dei nostri sentimenti, la dimensione del rischio che ci sta di fronte, l’enormità dei crimini che si stanno commettendo che possiamo intraprendere le azioni che il momento richiede. Le azioni climatiche sono importanti perché le vite delle persone di colore sono importanti. Le azioni climatiche sono importanti perché crediamo che tutti i generi sono ugualmente preziosi<sup>8</sup>.

Giustizia razziale, sociale, climatica sono intrecciate nell’attivismo di West Harlem Environmental Action (WE ACT), un movimento in cui i problemi, le esperienze e le conoscenze delle donne hanno plasmato un ambientalismo intersezionale che si ispira al movimento abolizionista e a quello dei diritti civili (Miller-Hallstein-Quass 2013, pp. 62-85).

La consapevolezza della stretta relazione tra le forme di oppressione è emersa anche nel gennaio 2017 in occasione della marcia che a Washington ha coinvolto 5 milioni tra donne (85,3%) e uomini (14,1%) appartenenti a 400 organizzazioni negli Stati Uniti e 7 milioni di manifestanti alle 673 marce organizzate in tutto il mondo. Pur nella diversità di motivazioni e convinzioni, e nonostante le dissonanze, a unire le donne di tutte le età, appartenenza etnica e sociale, era l’indignazione per il disprezzo manifestato da Donald Trump per i diritti umani fondamentali e per la negazione dell’emergenza ambientale. I cartelli che sovrastavano le manifestanti invocavano i diritti delle donne, dei migranti, delle minoranze, delle persone

<sup>8</sup> <https://www.kickstarter.com/projects/1745258970/conceivable-future-website?lang=it>.

LGBTQ, l'uguaglianza razziale, il rispetto e la protezione dell'ambiente e lanciavano un forte appello alla resistenza collettiva. Coloro che avanzarono come motivazione prevalente della loro partecipazione la questione ambientale e il cambiamento climatico menzionarono anche il tema della pace e dell'uguaglianza sociale. "L'intersezionalità era scesa in strada" (Fisher-Dow-Ray 2017). Le donne di colore, e in particolare Black Lives Matter, superarono la loro diffidenza e, confidando nell'affermazione di un femminismo autenticamente intersezionale, auspicarono che il senso dell'oltraggio che aveva condotto milioni di donne a manifestare si esprimesse anche nella solidarietà per il disprezzo della vita delle donne e degli uomini di colore (Watters 2017).

Per le donne indigene la marcia di Washington fu un momento della protesta di Standing Rock del 2016. Judith Leblanc della tribù caddo, Oklaoma, dichiarò:

Oggi le donne native sono qui, in rappresentanza di molte nazioni, e marciamo in preghiera. Marciamo con i nostri antenati nel cuore. È un momento di Standing Rock! [...] Un momento di Standing Rock significa che il nostro potere è radicato nell'amore per l'umanità. La nostra forza ci viene dai nostri antenati. [...] Noi fermeremo il massacro della Madre Terra. L'acqua è sacra. L'acqua è vita. Le donne sono la vita (Giacomini-Turner-Isla 2018, p. 1).

### **Resistenza, responsabilità, autodeterminazione. La prospettiva indigena**

Per affermare il diritto all'autodeterminazione dei popoli indigeni e il ruolo che essi svolgono nella conservazione dell'ambiente nel 1992 è sorto un movimento internazionale. Nella dichiarazione Kari-Oka del 2012, che condanna il sistema coloniale di dominio che opprime i popoli indigeni da secoli e afferma la necessità di riorientare consumo e produzione, si legge:

Noi lavoreremo per conservare le nostre piante e i nostri semi tradizionali, e per mantenere l'equilibrio tra i nostri bisogni e quelli della nostra Madre Terra e la sua capacità di sostenere la vita. Noi dimostreremo al mondo che si può e si deve fare.

Pur nella diversità di contesti e culture, i movimenti promossi in varie parti del mondo dalle comunità indigene (370 milioni di persone) contro la distruzione ambientale, sono animate da una spiritualità antica fondata sul senso profondo della responsabilità verso i delicati equilibri della natura, un sistema di conoscenze e pratiche che possono fermare la distruzione del pianeta (Ulloa-Escobar-Donato-Escobar 2008).

Nella visione delle comunità indigene le relazioni fondate sulla giustizia ambientale e le responsabilità su cui basare i codici di condotta personali e collettivi, non si limitano alle relazioni umane e al tempo presente, ma abbracciano tutte le relazioni, con "gli esseri della Creazione", con gli antenati e le generazioni a venire (Deborah MacGregor 2009, p. 28).

Le donne, custodi delle risorse naturali, interpretano l'aggressione alle loro terre e ai loro diritti come il perpetuarsi della colonizzazione che per secoli ha eroso le condizioni ecologiche che sostenevano la vita, l'economia e l'autodeterminazione politica delle popolazioni indigene. Così la decolonizzazione è descritta come una restituzione, un processo di rimpatrio, di ricostruzione dei legami con la terra, un

processo concreto di rinascita (*resurgence*), non come una metafora. Ha dichiarato Sylvia McAdam del movimento Idle No More:

Non abbiamo mai ceduto le nostre terre, la nostra acqua, le nostre risorse; ce le hanno rubate [...] La decolonizzazione significa restituzione [...], giustizia significa restituzione. La giustizia non significa solo sopravvivenza del mio popolo, significa che possa rifiorire (John 2015, p. 45).

La relazione umana-non umana-ecologica è intesa e vissuta come una relazione etica e corporea, tra persone; la sua rottura è una “lacerazione della carne” (Whyte 2017, p.159). La relazione “corpo-terra” delle donne è al centro della riflessione dei femminismi indigeni e comunitari, dove i corpi sono la fonte della resistenza e della trasformazione emancipatrice.

Penso che i nostri meravigliosi corpi indigeni [...] siano rivoluzionari di fronte all’attuale sviluppo idroelettrico e petrolifero, la deforestazione, l’estrattivismo, l’ingegneria genetica, l’invasione, l’agricoltura chimica, l’inquinamento e la criminalizzazione del dissenso (Simpson 2011, p. 7).

La conservazione della cultura, della spiritualità fondata sulla relazione tra umani, piante e animali, esseri spirituali ed ecosistemi è la fonte profonda della resistenza. La difesa della propria cultura include la difesa di una diversa concezione del tempo che si misura in millenni. Eredi della sapienza degli antenati e delle antenate, le donne indigene affermano la loro volontà e diritto di poter essere buone antenate per le generazioni a venire. Esse pertanto non si considerano come resilienti, ma piuttosto come resistenti. Se si vuole ricorrere al concetto di resilienza, la resilienza delle donne indigene può essere descritta come determinazione, riverenza, sfida, reattività e umiltà, una resilienza difficile da romanticizzare, animata da un perenne rinnovarsi della responsabilità verso la natura (Ann-Elise Lewallen 2013). Lo ribadirono le donne indigene intervenute nel 2010 alla conferenza globale sul cambiamento climatico. La dichiarazione approvata in quell’occasione, ribadendo la propria capacità di adattarsi alle emergenze climatiche grazie a una sapienza antica orgogliosamente difesa, non cade nella semplificazione e nella visione di un futuro idilliaco: “Noi continuiamo a usare e adattare il nostro sapere tradizionale e i sistemi di gestione della terra, dell’acqua, delle foreste e delle risorse naturali”, [...] ma “il peso che grava su di noi come persone che si prendono cura delle nostre famiglie e comunità è aumentato in maniera tale che la nostra capacità di adattamento ora è seriamente compromessa” (Tebtebba Foundation 2011, pp. 298; 303).

Infatti, la gravità e la rapidità del mutamento climatico hanno indotto in alcune popolazioni una vulnerabilità difficile da contrastare. È il caso delle popolazioni indigene artiche. Nonostante le conoscenze e le pratiche di sostenibilità accumulate nei secoli, oggi sono travolte dagli esiti delle perturbazioni climatiche particolarmente acute nella regione. A causa dell’innalzamento dei livelli del mare, i popoli artici sono stati i primi “profughi ambientali” e nei nuovi insediamenti la loro cultura, le loro conoscenze sugli ecosistemi, il loro linguaggio, sono svalutati e cancellati, un processo che è stato chiamato un etnocidio “attraverso il cambiamento climatico” (Sturgeon 2010, p. 122).

### La prospettiva ecofemminista

Le teorie indigene fondate sull'inseparabilità della corporeità umana dalla natura non umana e dagli ecosistemi – vitali, mutevoli, attivi e in costante relazione reciproca – hanno ispirato le teorie ecofemministe e più recentemente, come si vedrà in seguito, hanno incontrato le teorie materialiste (Rosiek-Snyder-Pratt 2019).

Qual è l'eredità dell'ecofemminismo e quali prospettive teoriche e pratiche può offrire per affrontare le questioni ambientali del presente?

Il contesto da cui è emerso l'ecofemminismo negli anni Ottanta, ovvero la minaccia inaudita di una guerra nucleare, è sorprendentemente simile a quella in cui ci troviamo oggi: la minaccia altrettanto inaudita alla riproduzione della vita sulla Terra a causa del cambiamento climatico, a cui si aggiunge la minaccia nucleare.

Prima di analizzare brevemente le teorie ecofemministe sul cambiamento climatico, vale la pena soffermarsi sulle origini di questo pensiero e sull'acceso dibattito che ha sollevato.

Nate dall'esperienza collettiva nei movimenti contro la guerra e il nucleare degli anni Ottanta, dal movimento femminile della spiritualità, da quello per i diritti degli animali e da quello ambientalista, nonché dai movimenti delle madri e delle donne indigene contro l'inquinamento delle loro terre e di quelle dei paesi del Sud del mondo contro la deforestazione (dal Chipko al Green Belt Movement), le teorie ecofemministe hanno sviluppato analisi intersezionali, individuando i nessi tra le relazioni di dominio (di genere, di classe, di generazione, di razza, di specie).

Nel corso degli anni attiviste e studiose hanno via via affinato le proprie analisi, hanno esteso costantemente orizzonti teorici e obiettivi politici includendo nella propria prospettiva la giustizia climatica, sociale, economica e razziale, l'antispecismo, la teologia e la spiritualità. Esse si sono aperte a nuove discipline come l'ecocriticism e l'ecopedagogia, hanno sviluppato le riflessioni profonde sulla scienza e sul militarismo, hanno analizzato il cambiamento climatico da un punto di vista della giustizia di genere, alimentare, riproduttiva, sessuale e di specie, mentre gli studi ecofemministi queer hanno analizzato l'omofobia nei suoi nessi con l'ecofobia, lo specismo, l'androcentrismo<sup>9</sup>.

A partire dalla condizione delle donne del Sud del mondo, inoltre, numerose opere ecofemministe hanno denunciato il carattere ecocida e genocida dell'agricoltura industriale (Salleh 2009; Shiva 2016).

Pur nella diversità di approcci, l'interesse delle varie autrici è rivolto al quadro concettuale generale che autorizza tutte le forme di oppressione e che definisce "patriarcato". I quadri concettuali patriarcali, che sono anche i presupposti teorici della scienza moderna e della filosofia, sono caratterizzati dai dualismi oppositivi: alto/basso, maschio/femmina, bianco/nero, mente/corpo, cultura/natura, ragione/emozione, azione/passività, pubblico/privato, eterosessuale/omosessuale, laddove il primo termine è elevato, il secondo è svalorizzato. Il dualismo è una opposi-

---

<sup>9</sup> Per una puntuale rassegna degli studi ecofemministi rinvio a Sandilands 1999; Gaard 2011, Bianchi 2012.



zione insanabile che ci chiede di fare una scelta radicale di separazione, “ci chiede di scegliere tra un corpo senza spirito e uno spirito senza corpo” (Hache, p. 25).

L’eredità più preziosa dell’ecofemminismo risiede nella riflessione sulla logica stessa dell’oppressione. Ponendo l’enfasi sull’interconnessione di tutte le forme di vita, l’ecofemminismo ha offerto una teoria etica basata sui valori dell’inclusione, delle relazioni, sulla valorizzazione della conservazione della vita partendo dalla consapevolezza della vulnerabilità di ciascuno.

In anni recenti le autrici ecofemministe hanno affrontato la questione del cambiamento climatico opponendosi all’approccio tecnico-scientifico, ovvero a quelle distorsioni che hanno creato il problema. Senza dimenticare altre gravissime minacce ambientali: il nucleare, l’attività militare, la questione dei rifiuti tossici, la riduzione della biodiversità, lo sfruttamento animale e l’estinzione delle specie, hanno individuato nella mercificazione della natura, nel sovraconsumo dei paesi del Nord del mondo, inclusi gli allevamenti intensivi, le regioni principali del cambiamento climatico; hanno criticato la logica della “mitigazione e dell’adattamento” in favore di una prospettiva di “riduzione e prevenzione” ed esteso il concetto di vulnerabilità alle persone queer e transgender (Gaard 2017; 2019; Alaimo; Seymour 2017).

Eppure, a partire dagli anni Novanta, un acceso dibattito teorico all’interno dell’accademia ha screditato l’ecofemminismo (Gaard 2011; Hache 2016; Großmann-Haug 2018). Poche altre correnti di pensiero sono state così violentemente criticate come l’ecofemminismo. Nelle discussioni accademiche esso è stato accusato di “essenzialismo” e “maternalismo”, non già sulla base di vere e proprie argomentazioni, bensì di astrazioni espresse in modo tortuoso, avulse da ogni contesto, prive di dimensione politica. Ha scritto Maria Mies:

L’accademizzazione degli studi femministi non solo tradisce il movimento femminista e i suoi obiettivi, ma, in fin dei conti, ucciderà anche lo spirito degli studi femministi e li trasformerà in una sorta di femminologia sterile e non pertinente (Mies 2014, p. 43).

L’ossessione anti-maternalista ha ignorato le esperienze concrete delle donne nelle proteste – contro il nucleare, le produzioni e le sperimentazioni di guerra, la devastazione dell’ambiente, la deforestazione. In quei movimenti, nati per lo più dalla preoccupazione per il destino dei figli, mentre le donne acquisivano forza, inventavano nuove forme di protesta, apprendevano conoscenze nuove, i temi affrontati e discussi si moltiplicavano, le logiche del capitalismo e dei nessi con la scienza e il militarismo si facevano via via più chiare, gli obiettivi si ampliavano, come dimostra il documento elaborato collettivamente nel 1983 alla Women’s Pentagon Action (Paley 2007, pp. 145-151). Ha scritto recentemente Benedikte Zitouni, studiosa dei movimenti contro il nucleare: “Possiamo trarre da queste esperienze molti insegnamenti, tutti legati alla politica di affermazione della vita [...] Possono anche insegnarci a diffidare delle accuse essenzialiste. Qualsiasi aspetto della nostra esperienza, quella della maternità, essere una casalinga o altro, può essere ricostruito e ampliato in modi straordinari” (Zitouni 2014, p. 264).

Nel delineare il passaggio da una società dominata dall’ordine simbolico della morte a una orientata verso la vita, da un modo di pensare lineare e frammentato, astratto, dominato dalle opposizioni ad un modo di pensare rispettoso della sogget-

tività, dell'individualità; da una politica fondata sulle categorie universalistiche, ad una che abbia a che fare con la pluralità e le differenze, le ecofemministe hanno posto un' enfasi particolare sul carattere simbolico del materno, ovvero su ciò che rappresenta: il dono, la cura, l'accoglienza dell'altro come singolarità irripetibile. L'atto materno del dare e del nutrire diviene simbolo e modello di un'altra economia, di un'altra società in armonia con la natura in cui la divisione sessuale del lavoro può essere superata.

L'ecofemminismo inoltre è stato accusato di "essenzialismo", ovvero di identificare le donne con la natura dimenticando che, come ha scritto Mary Mellor, la relazione "è materiale e strutturale, deriva dalla comune esperienza di sfruttamento, danneggiamento e marginalizzazione che le donne e il mondo naturale condividono" (Mellor 2017, p. 89). È dunque importante ritrovare una concezione della natura non impoverita e mortificata come quella patriarcale, di riappropriarsi "di qualcosa che è stato distrutto e svalorizzato e di modificarlo e di essere modificate da questa appropriazione" (Hache 2016, p. 23), di ricreare dei legami con un mondo vivo e vitale di cui ci si sente parte. Rifiutare qualsiasi riferimento al rapporto tra donne e natura e di riflettere su quel rapporto, implica una concezione negativa della natura. Coloro che avanzano le critiche di essenzialismo non mettono in discussione il dualismo natura/cultura, ma lo confermano, spostandosi da un polo all'altro dell'opposizione. Infine, è stato sostenuto che l'ecofemminismo è troppo olistico, include troppi temi e soggetti nelle sue riflessioni tanto da occultare e sottrarre rilevanza al femminismo (Gaard 2011).

L'affermazione di una visione centrata sull'essere umano, il timore che la riflessione sul rapporto tra donne e natura possa giungere a una nuova legittimazione dell'antica inferiorizzazione delle donne equiparate alla natura, intesa come inerte e separata dalla dimensione umana, la diffidenza verso la spiritualità, considerata apolitica, il timore che l'enfasi sui valori materni possa condurre a una rivalutazione dei ruoli tradizionali delle donne percepiti come un pericolo di "essere ricacciate entro le pareti domestiche", l'abbandono di una prospettiva che affronti i problemi posti dallo sviluppo economico, il rifiuto di vedere nella condizione animale una questione femminista e di giustizia ambientale e climatica ha reso controverso un pensiero che si interroga sulle ragioni della distruzione della vita sulla Terra.

Negli ultimi anni, tuttavia, sotto la spinta dei nuovi movimenti e di nuove reti organizzative a livello internazionale guidate dalle donne, si è verificata un'attenzione nuova per il pensiero e l'attivismo ecofemminista. Attualmente la prospettiva ecofemminista sul cambiamento climatico è presente nei movimenti per la giustizia climatica ed è stata rivalutata in Italia e in Francia (Hache 2016) dove sono stati tradotti numerosi testi ecofemministi, in Svizzera (Großmann-Haug 2018), in Australia (Stevens-Tait-Verney 2018). L'ecofemminismo vive negli orientamenti del femminismo materialista (Alaimo 2008, 2016; Gaard 2011), una prospettiva che include nella sua analisi l'esperienza vissuta, le pratiche corporee e intende la natura non già come una costruzione sociale o una risorsa, ma una forza attiva e autonoma.

### Sovvertire l'economia

Muovendo dalla constatazione del conflitto irriducibile tra capitalismo e sostenibilità della vita, a partire dagli anni Ottanta numerose autrici ecofemministe, tra cui Mary Mellor, Ariel Salleh, Vandana Shiva, Amaia Pérez Orozco e le studiose della scuola di Bielefeld – Maria Mies, Veronika Bennholdt Thomsen, Claudia von Werlhof – hanno mosso una critica radicale al modello di sviluppo economico, un modello che implica la rottura ecologica e culturale dei legami con la natura.

Le studiose della scuola di Bielefeld hanno tratto ispirazione dalle esperienze delle donne indigene e di quelle del Sud del mondo, dal pensiero di Rosa Luxemburg e dalla sua teoria della accumulazione originaria “continuata”, ovvero la necessità inesorabile per l'accumulazione capitalistica di appropriarsi di risorse umane e materiali e di distruggere tutte le economie di sussistenza (economie contadine e naturali secondo la terminologia di Luxemburg) (Werlhof 2015). Sarà proprio il concetto di sussistenza a riverlarsi rivoluzionario nel loro pensiero.

Nel 1986 apparve il volume di Maria Mies *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* in cui, riprendendo la riflessione femminista sul lavoro di riproduzione degli anni precedenti, sosteneva che il cuore della crisi ambientale, e pertanto climatica, risiede nella negazione della dipendenza dalla sfera della natura, dal corpo, dal lavoro delle donne e dalla riproduzione, nel falso senso di autonomia maschile sotteso all'antropocentrismo. L'accumulazione su scala mondiale richiede l'appropriazione delle risorse e del lavoro delle donne e dei popoli del Sud del mondo, ovvero “una ri-colonizzazione del mondo attraverso la guerra”. A questo tema è dedicato il volume del 2005 *Krieg ohne Grenzen. Die neue Kolonisierung der Welt*.

A partire dagli anni Novanta Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen e Claudia von Werlhof hanno elaborato la prospettiva della sussistenza, un orientamento che può colmare la distanza tra i cicli di vita umani e naturali, che considera gli esseri umani come parte del processo riproduttivo della natura, riconosce l'illimitata diversità della vita sul pianeta, una prospettiva che può guidare verso una dimensione economica che ci consenta di vivere della nostra terra, delle nostre risorse e del nostro clima (Isla 2016-2017). Sussistenza non è sinonimo di povertà, hanno precisato le autrici, sussistenza è ciò che esiste di per sé, ciò che sussiste, permane e si riferisce al ritmo della vita.

Il concetto di sussistenza, spiega Veronika Bennholdt Thomsen, è nato dall'indignazione per l'ideologia dello sviluppo ed è stato contrapposto a quello di globalizzazione, da quando la Banca mondiale nel 1975 dichiarò che l'obiettivo che intendeva perseguire era quello di trasformare l'agricoltura di sussistenza aprendola al mercato. Quanto questo progetto di “razzismo coloniale” fosse distruttivo per le comunità indigene e le loro culture, Bennholdt-Thomsen, Mies e von Werlhof, lo avevano sperimentato rispettivamente in Messico, India e Venezuela (Bennholdt-Thomsen 2016-2017).

“Come possiamo fermare questa guerra alla natura, si è chiesta recentemente Maria Mies, come possiamo fermare la distruzione ecologica da parte della nostra civiltà? Come possiamo fermare il cambiamento climatico, l'inquinamento atomico, la sparizione delle foreste, l'avvelenamento dei suoli?”

Molti credono che questo sia possibile all'interno del capitalismo. Questo non sarà possibile. L'unico modo per salvare la vita sulla terra è quello di fermare la guerra contro la natura e creare una civiltà completamente nuova, basata sull'amore e il rispetto per la Madre Terra (Mies 2015, sp.).

Una transizione verso una società di pace tra uomini, donne e generazioni non potrà che includere tutti gli esseri viventi.

### **Giustizia climatica e giustizia interspecie**

All'interno del femminismo la questione ecologica è stata molto spesso affrontata da una prospettiva prevalentemente umana e la visione dell'ambiente (da salvare, proteggere, rispettare, conservare) è rimasta per lo più una visione utilitaristica. Particolarmente difficile includere "gli altri della Terra" nelle teorie femministe e l'ecofemminismo vegetariano e vegano, come espressione di una ecologia etica della cura, del valore sovversivo della compassione, aspetto essenziale della giustizia ambientale, è scarsamente accolto (Gaard 2002; Adams-Gruen 2018).

Nel momento in cui si prevede che da 1/3 a 2/3 delle specie viventi saranno estinte nel 2050, le riflessioni di ampie sfere del femminismo restano legate a categorie umane.

Nei recenti dibattiti sulla nozione di intersezionalità, ovvero il modo in cui le relazioni di dominio – di genere, di classe, di razza, nazionalità e sessualità – interagiscono e si rafforzano reciprocamente, il rapporto tra umani e "altri della Terra" è ai margini (Likke 2009; Gaard 2017). La necessità di superare questo orientamento è stata recentemente affermata da Stacy Alaimo che ha avanzato il concetto di transcorporeità, ovvero il riconoscimento della sostanziale interconnessione tra la corporeità umana e quella del mondo non umano. Sentirsi parte dell'interscambio materiale del mondo, dei processi e dei flussi vitali può dare avvio a una nuova etica, un'etica femminista fondata sul corpo, sulla sua esposizione e vulnerabilità (Alaimo 2009, p. 23). Una vulnerabilità ribelle che afferma con forza il valore della biodiversità, delle differenze culturali e sessuali e che può contrastare la mascolinità egemonica del consumo aggressivo, della visione scientifica trascendente e dell'estetica militarista (Alaimo 2009, p. 27). Il concetto di transcorporeità, al di là di critiche e perplessità, è in sintonia con gli studi transgender che hanno dimostrato lo stesso interesse per l'interconnessione e l'interrelazione nonché l'enfasi sulla sovranità sul proprio corpo (Seymour 2017).

Accanto alla drammaticità dell'estinzione delle specie, all'olocausto animale causato dal cambiamento climatico e dalla distruzione delle foreste, l'ecofemminismo vegetariano ha messo in rilievo la crudeltà degli allevamenti intensivi, responsabili di una percentuale elevata di emissioni, della deforestazione e della scarsità di acqua. Mangiare carne, ha recentemente scritto Lisa Kemmerer, significa letteralmente "mangiare la Terra" (Kemmerer 2016).

Eppure l'alimentazione carnea è ancora ampiamente associata alla prosperità, alla buona salute, allo status sociale, alla mascolinità, a uno stile di vita elevato dei paesi industrializzati occidentali. Anche la giustizia alimentare è stata a lungo intesa come giustizia tra esseri umani volta a colmare la diversità di accesso alle risorse.

se, compresi gli animali. Includere gli animali nelle teorie intersezionali e sottrarli al processo di oggettivazione-smembramento-consumo significa ricollocare gli umani nei cicli della vita planetaria in una visione di giustizia ambientale, climatica e di specie. Da queste premesse di etica ambientale è nata la proposta di dare vita e di moltiplicare i movimenti per la giustizia e la sicurezza alimentare che includano agricoltori e consumatori, gruppi basati sull'autodeterminazione delle donne e delle comunità interrompendo le pratiche dell'agricoltura industriale e degli allevamenti e favorendo le monete locali. Comunità microeconomiche che sottraggano risorse alle istituzioni globali di dominio ecologico, ricorrendo al boicottaggio, alle pressioni per il disinvestimento e per essere rappresentati/e nelle istituzioni internazionali. Comunità che possono creare spazi politici inediti in cui esprimere relazioni sociali alternative, altri modi di pensare e di sentire e soprattutto un altro rapporto con la natura e sviluppare una cultura rurale femminile (Gaard 2017, pp. 138-139).

Negli scritti ecofemministi la giustizia di specie è strettamente connessa a quella riproduttiva. Lo sfruttamento della riproduzione animale attraverso tecnologie invasive – storicamente sperimentate sulle femmine degli animali e poi applicate alle donne (Corea 1985) – violano dalle fondamenta il principio di giustizia riproduttiva.

### **Giustizia climatica e giustizia riproduttiva**

Fin dagli anni Settanta il discorso ambientalista ha enfatizzato l'aumento di popolazione come causa principale del degrado ambientale, una questione che è stata motivo costante di discordia con le femministe.

Le donne del Sud del mondo sono state biasimate e considerate le principali responsabili del problema ecologico e climatico e sono state investite da programmi aggressivi e coercitivi di "pianificazione familiare", ovvero contraccettivi e sterilizzazioni. Indurre le donne a limitare la propria fertilità in presenza di politiche ambientali che fanno ben poco per modificare modelli produttivi e livelli di consumo non sono vie che le femministe possono accettare. Se da una parte i condizionamenti religiosi e culturali, il controllo maschile della fertilità femminile, la politica degli stati ostacolano grandemente la libertà riproduttiva e il diritto delle donne di non avere figli o di limitarne il numero, dall'altra il degrado ambientale e il cambiamento climatico limitano il loro diritto di generare e crescere bambini sani (Miles 2000). La giustizia riproduttiva è inscindibile da quella ambientale; come ha scritto recentemente Noel Sturgeon, "abbiamo bisogno di un approccio che possiamo chiamare riproduzione planetaria".

Se noi consideriamo il termine riproduzione nel suo significato più ampio, cosa accade se separiamo la fertilità umana e la fertilità della Terra, dalle relazioni reciproche tra le capacità riproduttive umane e quella degli animali, delle piante, della natura? Quali sono le conseguenze riproduttive degli ambienti inquinate per le madri, dal momento che il corpo materno è il primo ambiente? (Sturgeon 2010 p. 108).

Il concetto di riproduzione, inteso in senso ampio, come ha osservato Carolyn Merchant, è ciò che unisce le varie componenti dell'ecofemminismo:

A intrecciare insieme le varie componenti del movimento eco-femminista è il concetto di riproduzione costruito nel suo senso più ampio fino ad includere la riproduzione biologica e quella sociale della vita sul pianeta nell'obiettivo comune di restaurare l'ambiente naturale e migliorare la vita sul pianeta (Merchant 2008, p. 58).

Nei movimenti e nelle organizzazioni femminili il nesso tra giustizia ambientale e riproduttiva è stato centrale fin dagli anni Sessanta. Le attiviste della Indigenous Environmental Network sono state tra le prime a documentare in dettaglio le conseguenze del cambiamento climatico sulla libertà riproduttiva. Già nel 1980 il movimento della Women of All Red Nations (WARN) aveva lanciato l'allarme per l'aumento delle nascite di bambini deformi e degli aborti prematuri a causa delle scorie radioattive e dei rifiuti tossici sversati nei loro territori e avevano rinnovato la protesta contro le sterilizzazioni forzate (WARN 1980). Anche il movimento per la giustizia riproduttiva sorto negli anni Novanta per iniziativa delle donne di colore ha affermato una stretta connessione tra giustizia ambientale e riproduttiva a partire dalle discriminazioni sociali e razziali. Ha scritto Loretta Ross, fondatrice del collettivo SisterSong:

La capacità di controllare ciò che accade ai nostri corpi è costantemente minacciata dalla povertà, dal razzismo, dalla degradazione ambientale, dal sessismo, dall'omofobia e dall'ingiustizia negli Stati Uniti (Silliman-Gerber Fried-Ross-Gutiérrez 2004, p. 4).

A Ross fa eco Evelin Shen, alla guida della Asian Communities for Reproductive Justice (ACRGJ):

Il nostro obiettivo è quello di affrontare la giustizia riproduttiva in un contesto di giustizia sociale, perché ci siamo rese conto che non si possono separare le questioni che si intersecano con la libertà riproduttiva [...] che includono i diritti degli immigrati, i diritti dei lavoratori, i diritti queer, la giustizia ambientale, educativa al fine di porre fine alla violenza alle donne e dare potere ai giovani (Di Chiro 2010, p. 289).

All'interno del progetto Health Opportunity Problem Solving and Empowerment (HOPE) avviato da ACRGJ per le ragazze, dal 1998 al 2000 le giovani attiviste hanno condotto un'analisi intersezionale nel distretto orientale di Oakland tra tutti quei fattori – economici, ambientali e strutturali – che limitano la libertà riproduttiva (Di Chiro 2010, pp. 288-289).

Il diritto di poter crescere i bambini in un ambiente sano è tra gli obiettivi di Conceivable Future:

La crisi del clima è una crisi riproduttiva. Alcune di noi, per il pericolo del cambiamento climatico, sono state scoraggiate dall'aver bambini. Ad altre l'esposizione all'industria che utilizza combustibili fossili ha già compromesso la salute riproduttiva, o la salute dei bambini. Alcune sono state spinte all'azione dalla genitorialità. Per altre la minaccia alla nostra libertà riproduttiva è stato motivo di radicalizzazione (Gaard 2017, p. 128).

### **La critica all'utopia tecnico-scientifica**

Come soluzione alla crisi riproduttiva planetaria, alla distruzione di ecosistemi, alla estinzione di innumerevoli specie, è stata avanzata la biologia di sintesi, un complesso di sperimentazioni basato sulla creazione di un genoma completo in la-

boratorio. Come ha affermato Craig Venter, il biologo che per primo nel 2010 è riuscito a produrre un genoma: “si possono usare le tecniche della biologia sintetica per progettare e creare interi organismi in laboratorio e persino ecosistemi senza aspettare che sia la natura a produrli” (Preston 2018, p. 57). È significativo che le prime sperimentazioni si siano rivolte a “ricreare” specie estinte. Il progetto utopico di un “mondo nuovo e migliore”, l’idea di poter creare la vita sotto il controllo maschile, di trasformare e manipolare la natura, anche dal punto di vista climatico è alla base della paradigma scientifico affermatosi nel XVII secolo di cui la biologia sintetica è l’espressione estrema. La geoingegneria, ovvero la presunzione di poter ricreare, modificare, plasmare equilibri planetari formati in milioni di anni si basa su modelli di scientificità oggettiva caratterizzati dalla separazione dell’oggetto della conoscenza dal soggetto che lo indaga il quale assume una prospettiva esterna, una osservazione da nessun dove che pretende di estendersi ovunque. Un tale approccio, espressione di una scienza strutturata dalle ideologie maschili del dominio e del controllo, è coercitivo, non ammette il dissenso e disconosce tutti gli altri saperi e le altre forme di conoscenza.

Quattro decenni di studi femministi sulla scienza hanno individuato un nuovo modo di conoscere che rivaluta i saperi ambientali locali e un nuovo orientamento etico, oltre l’utilitarismo manageriale (Plumwood 2002; Alaimo 2009; Likke 2009). Tra le scienziate fu Rachel Carson la prima a sfidare i paradigmi scientifici correnti basati sulla concezione dello scienziato neutrale ed esterno e che da questa posizione può controllare gli eventi (Bianchi 2017; Seager 2017). Punto di riferimento per il pensiero ecofemminista è stata l’opera di Carolyn Merchant *La morte della natura* (1980) in cui venivano descritti i nessi storici tra capitalismo, colonialismo, scienza, religione, filosofia, relazioni patriarcali e distruzione della natura.

In relazione al cambiamento climatico, Joni Seager, nello scritto *Death by Degrees*, si è soffermata sui presupposti ideologici e di genere sottesi alla retorica del limite dei 2 gradi di innalzamento delle temperature, ovvero alla logica dei livelli accettabili e gestibili di pericolo per il pianeta (Seager 2009), una logica che l’ecofemminista Rosalie Bertell aveva demolito già nel 1985 nell’opera *No Immediate Danger*.

L’ideologia del limite dei 2 gradi, afferma Sieger, è una trappola e una illusione che oscura il fatto che interi ecosistemi sono destinati al collasso ben prima della riduzione delle emissioni. Al contrario, per raggiungere la giustizia climatica, scrive Nancy Tuana, è necessaria “la trasparenza dei valori, una chiara attenzione agli impatti e una scienza che coltivi un sentimento di responsabilità e cura invece del distacco oggettivo” (Tuana 2015, p. 24) che sappia indicare soluzioni etiche animate da sentimenti di compassione e dal desiderio di agire per ridurre la sofferenza di gruppi umani e degli “altri della Terra” in maniera inclusiva, affettiva e partecipativa. (Israel-Sachs 2013, p. 47).

Sulla necessità di un radicale mutamento etico e di un altrettanto radicale mutamento di paradigma nel campo scientifico è intervenuta recentemente Carolyn Merchant nell’opera del 2015 *Autonomous Nature* che affronta il tema del cambiamento climatico in una prospettiva storica. Da una scienza deterministica e meccanica che considera la natura materia inerte, passiva, trasformabile, prevedibile e controllabile, è urgente passare a un paradigma scientifico la cui caratteristica

principale – come suggeriscono le teorie del caos e della complessità emerse negli anni Settanta e Ottanta – è l'imprevedibilità. Incertezza, complessità, instabilità, imprevedibilità sono alla base del nuovo paradigma, un nuovo modo di comprendere la natura come un insieme di sistemi instabili. Nonostante l'affermazione della teoria delle probabilità nel Diciannovesimo secolo, della relatività, della meccanica quantistica e delle teorie del caos nel corso del Ventesimo secolo, "spiegazioni meccanicistiche sono tuttora la norma nella biologia molecolare, nella genetica, nella neuroscienza, in vasti settori della biochimica, dell'ingegneria e della biofisica" (Merchant 2015, p. 150).

I sistemi ambientali e biologici, infatti, non possono essere descritti accuratamente dalle equazioni lineari della scienza meccanicistica che ha la pretesa di controllare la natura dall'esterno. La scienza meccanicista intende l'umanità come attiva e la natura come passiva destinataria delle decisioni e delle azioni umane. Al contrario, la natura deve essere riconosciuta come un agente autonomo. Non vi è un unico concetto di natura; esso abbraccia tutto ciò che è fluido, mutevole e misterioso. "In definitiva, "conoscere la natura" sulla Terra significa vivere in essa e venerarla in ogni modo" (*ivi*, p. 156).

Mentre le teorie del caos sfidano l'efficacia della prevedibilità, le teorie della complessità sostengono che la natura umana e non umana sono interattive. Per vivere all'interno del nuovo paradigma del caos e della complessità, suggerisco che una nuova etica è cruciale per il futuro dell'umanità, un approccio che io chiamo l'etica della partnership (*ivi*, p. 153).

La nuova etica della partnership si basa sulla consapevolezza delle capacità umane di distruggere la vita e sull'impegno a ridurre le attività dannose quali il nucleare, le produzioni tossiche, i pesticidi e ad abbandonare il paradigma della crescita illimitata, dello sviluppo incontrollato.

È un'etica in cui l'umanità agisce per soddisfare i propri bisogni e quelli della natura e che si ispira alla "Dichiarazione di Rio sull'Ambiente e sullo Sviluppo" elaborata dalla Conferenza Mondiale del 1992 in cui si auspicava una "partnership globale per conservare, proteggere e restaurare la salute degli ecosistemi terrestri". Essa inoltre fa proprio il concetto di "partners nella vita" affermato dall'Assemblea Globale delle Donne e dell'Ambiente del 1991.

La lezione per il Ventunesimo secolo è dunque quella di vivere e prosperare con la natura, autonoma, prevedibile e imprevedibile, controllabile e incontrollabile in forme che includono nuove scienze, nuove filosofie, nuove politiche, nuove economie e nuove partnership.

### **Georingegneria e guerra climatica**

Oltre a essere presentato come un problema scientifico, il clima è presentato come un problema di sicurezza, una minaccia per lo stato che può avere un effetto moltiplicatore: afflusso di grandi masse di profughi, destabilizzazione sociale, accelerazione dei conflitti per le risorse sempre più scarse (Detraz 2015; 2017). I discorsi sulla sicurezza inducono un senso di impotenza e di paura e in definitiva incoraggiano soluzioni autoritarie, militari e tecnico-scientifiche dove sono possibili



forti guadagni e che prevedono maggiore crescita e sviluppo anziché maggiore precauzione e umiltà sui limiti dell'azione umana. Soluzioni, come ha scritto Sherylin MacGregor, “pienamente congruenti con l’egemonia (iper) mascolina” (MacGregor 2010, p. 231) e che minacciano di aggravare i danni ambientali.

Di fronte al senso della catastrofe imminente, all’assenza di una volontà politica forte di giungere a un accordo a livello internazionale e di mettere in discussione il modello economico, la soluzione tecnica può apparire l’opzione più desiderabile, più semplice e di effetto più rapido. A favore della geoingegneria climatica si è espressa la comunità accademica, la società americana di meteorologia e l’IPCC nel suo rapporto del 2013 (Sikka 2019, p. 22).

Le ricerche di geoingegneria, nate e condotte in ambito militare, sono basate sulla monocausalità; preoccupazioni di gerarchia e controllo sopravanzano quelle che riguardano le conseguenze sulla popolazione, il mondo naturale e le generazioni future.

Ad eccezione del volume di Tina Sikka, negli scritti sul cambiamento climatico il tema delle sperimentazioni militari e in genere il ruolo delle attività militari nella crisi climatica, sono spesso menzionati solo di sfuggita benché la consapevolezza dei danni causati dalle “armi ambientali” fosse già diffusa negli anni Ottanta. Tra le prime attiviste e pensatrici ecofemministe a cogliere la gravità delle manipolazioni sul clima è stata Petra Kelly.

Un caso estremo di oppressione della natura lo troviamo nell’attuale ricerca militare per sviluppare “armi ambientali”. Scienziati stanno lavorando per produrre piogge, neve, fulmini, grandine, uragani, onde di marea, terremoti ed eruzioni vulcaniche a scopi militari. Tra il 1963 e il 1972 solo gli USA hanno condotto 2.700 esperimenti di questo genere (Kelly 1984, p. 83).

In anni recenti è stata una scienziata, Rosalie Bertell, a documentare i danni irreparabili causati al pianeta da queste “forme estreme di manipolazione della natura”. Ecofemminista, religiosa, scienziata, direttrice dell’*International Institute of Concern for Public Health* di Toronto dal 1987 al 2004, Bertell è stata promotrice e ispiratrice di numerose campagne contro i rischi della tecnologia nucleare.

Nel suo ultimo libro, *Pianeta Terra. L’ultima arma di guerra*, ella ricostruisce l’impatto sul clima delle attività e delle sperimentazioni militari avvenute in segreto a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale. Dal 1946 i principali eserciti del mondo hanno collaudato nuove armi in cui il pianeta stesso è utilizzato per distruggere. La geo-guerra è ora in pieno svolgimento e i geo-armamenti sono presentati come soluzioni tecnico-scientifiche per attenuare il cambiamento climatico. Queste sperimentazioni in molti casi furono e sono effettuate senza alcuna preoccupazione per le conseguenze, senza considerare le interconnessioni che consentono la vita sulla Terra, come l’esplosione di tre bombe nucleari sulle fasce di Van Allen – cinture magnetiche della Terra che proteggono dai venti solari, scoperte dagli astronauti nel 1958 – danneggiandole gravemente. Ignote nelle loro conseguenze sono le esplosioni di ordigni nucleari ad altissimo potenziale all’interno della Terra.

Tra i numerosi esempi che porta Bertell, il più inquietante è quello che prevede il riscaldamento della ionosfera attraverso onde elettromagnetiche generate artificialmente al fine di generare una enorme lente e riflettere l’energia prodotta da torri

di trasmissione (progetto HAARP) e indirizzarla verso obiettivi militari. A queste sperimentazioni la studiosa ritiene che si possano attribuire l'aumento dei terremoti e il riscaldamento globale. Certo è che dagli anni Sessanta agli anni Novanta i disastri naturali sono aumentati di 10 volte e che le modificazioni della corrente El Niño, così importante per il clima, e che può provocare inondazioni e siccità, hanno avuto inizio contemporaneamente ai progetti Star Wars, programmi che includono quelli che usano l'energia solare per produrre incendi attraverso radiazioni ultraviolette, una tecnologia sperimentata nel corso della guerra del Golfo. Benché non si possa stabilire con certezza un rapporto diretto tra sperimentazioni e mutamenti del clima, non può sorprendere che una scienza che nega le interconnessioni tra tutte le forme di vita abbia sviluppato tecnologie che possono destabilizzare un equilibrio creatosi in milioni di anni potendole per di più sperimentare in segretezza. Bertell non nega l'influenza delle emissioni sul cambiamento climatico, ma avverte che l'enfasi sulla CO<sub>2</sub> potrebbe distogliere l'attenzione da altre cause ancora più gravi della perturbazione dell'equilibrio del pianeta (Bertell 2018, pp. 174-196). La geoingegneria applicata al clima non farebbe che dare un nuovo impulso e nuove giustificazioni alle sperimentazioni militari aumentando in maniera esponenziale anche le emissioni già straordinariamente elevate dell'attività militare (Parkinson 2019; De Simone 2019).

Nel complesso la visione di Rosalie Bertell non è catastrofica; il suo appello, come quello di Rachel Carson cinquant'anni prima, è un appello alla società civile affinché pretenda che nulla si faccia a sua insaputa. La volontà di svelare e abbattere il segreto militare potrebbe unire gli obiettivi dei movimenti impegnati per la pace, la giustizia ambientale ed economica.

La società civile non deve permettere che a questi geo-guerrieri sia data una pubblica benedizione per continuare la loro opera di distruzione del pianeta. [...] È giunto il momento di mettere in discussione il sistema patriarcale, che implica la dominazione su tutte le altre forme di vita; e il capitalismo grezzo che richiede una eccessiva forza militare per salvaguardare il suo avido accumulare di risorse naturali. Dobbiamo accettare un doloroso piano per un futuro più intelligente, umano e femminile (Bertell 2018, p. 35).

La necessità di un impegno femminista nel pretendere un dibattito democratico su quanto oggi viene fatto in segreto, e più in generale sul rapporto tra umani e natura, è stata affermata da Claudia von Werlhof, fondatrice nel 2010 con questo scopo del movimento in difesa della Madre Terra. Leggendo Bertell, scrive Claudia von Werlhof,

ciò che per prima cosa salta agli occhi a proposito del modo in cui i militari conducono ricerche e fanno esperimenti, è il loro carattere patriarcale. Sembra che il loro obiettivo sia quello di soggiogare l'intero pianeta come una donna, impossessarsene, farle violenza, assoggettarla al controllo maschile e trasformarla in qualcosa che non ha più alcuna reale autonomia o potere (Werlhof 2010, p. 8).

Queste considerazioni di Claudia von Werlhof ci riportano ancora una volta al volume di Carolyn Merchant del 1980, *La morte della natura* in cui la storica dell'ambiente ricostruisce il processo di formazione di una visione del mondo e di una scienza che, riconcettualizzando la natura come femmina e come macchina anziché come organismo vivente, sanzionarono il dominio dell'uomo sulla natura e le donne.

Come scrisse Bacone, padre della scienza moderna, nei suoi frammenti pubblicati dopo la sua morte, la scienza è *Il parto maschile del tempo* (1602-1603), una scienza maschia e virile il cui scopo è il dominio. Nell'immaginario del parto maschile a dominare è la negazione del femminile, la volontà di sostituirsi alla sua forza generativa.

Se *La morte della natura* è tuttora un punto di riferimento fondamentale dell'ecofemminismo, l'opera di Bertell è stata quasi ignorata; il suo carattere strettamente scientifico, la difficoltà di lettura che a tratti presenta, possono in parte spiegare un tale disinteresse. E tuttavia vale la pena di essere riscoperto e letto alla luce delle elaborazioni teoriche femministe sulla scienza affinché la riflessione critica sul cambiamento climatico includa il militarismo e la spirale distruttiva che le attività militari innescano.

### Conclusioni e prospettive

Il tema del cambiamento climatico in rapporto al genere e alle generazioni è ormai al centro dell'attenzione e del dibattito femminista. Negli ultimi decenni, e in particolare a partire dai primi anni 2000, la preoccupazione principale di ampi settori del femminismo è stata quella di offrire una dimensione di genere della crisi climatica che a livello ufficiale veniva presentata come una questione indifferente al destino delle persone più vulnerabili, vulnerabilità che il cambiamento climatico rischia di aggravare. L'inclusione delle donne nei progetti di "mitigazione e adattamento" appariva e ancora appare indispensabile per lenire gli effetti più disastrosi del cambiamento climatico. Benché in molti casi queste politiche abbiano avuto esiti positivi, esse non affrontano il problema con la radicalità che esso richiede e che i movimenti sorti in tutto il mondo affermano con forza.

Sotto la spinta dei movimenti di protesta, ampie sfere del femminismo stanno rivalutando una tradizione di pensiero che a partire dagli anni Novanta è stata violentemente criticata e screditata, e stanno rivolgendo un'attenzione nuova ai movimenti che negli anni Settanta e Ottanta hanno ispirato le teorie ecofemministe. Quelle teorie, che prendono in considerazione l'oppressione delle donne nel contesto di una molteplicità di oppressioni e analizzano i nessi tra patriarcato, capitalismo, militarismo ed economia, appaiono oggi in grado di costruire una coerente teoria della liberazione. La riflessione critica sul paradigma scientifico che si è sviluppata nell'ecofemminismo a partire dal 1980, è più che mai preziosa in un'epoca in cui si guarda alla geoingegneria come soluzione del cambiamento climatico e in cui la geoingegneria militare, rappresenta una minaccia alla vita stessa.

Nella consapevolezza della drammaticità della situazione, gli scritti, i convegni, gli interventi si moltiplicano di giorno in giorno; le analisi e le interpretazioni vengono continuamente riviste, sviluppate e messe in discussione e questa rassegna, già incompleta, è destinata ad essere costantemente aggiornata. Molti inoltre sono i temi trascurati, trattati di sfuggita o solo menzionati, primo fra tutti il tema dei movimenti per la giustizia alimentare e quello dell'ecologia queer e transgender. Su questi temi e su altri, quali la questione climatica nella letteratura e nell'arte, la rubrica *Finestra sul presente* si propone di ritornare nei prossimi numeri. Al tema

dell'ecopedagogia femminista sarà interamente dedicato il prossimo numero monografico in uscita a luglio 2020.

Un altro argomento che la rivista si propone di sviluppare è quello relativo ai movimenti con particolare attenzione alle motivazioni individuali e allo stato d'animo collettivo, alla filosofia sottesa a tattiche e strategie, ai meccanismi decisionali e alle modalità di diffusione degli obiettivi.

Profili di singole figure di attiviste e studiose, racconti e punti di vista delle persone colpite dal cambiamento climatico, è un altro ambito di ricerca di grande interesse per la rivista. Uno dei prossimi numeri sarà dedicato a Petra Kelly (1947-1992), attivista internazionale in Italia assai poco nota e studiata. Dal suo impegno politico, dal suo "ecopacifismo femminista integrale", dalla sua visione etica, oggi è più che mai importante trarre ispirazione.

### Bibliografia

Abatsis McHenry Kristen, *Fracking Women: A Feminist Critical Analysis of Hydraulic Fracturing in Pennsylvania*, in "IJFAB: International Journal of Feminist Approaches to Bioethics", vol. 10, 2, 2017, pp. 79-104.

Adams Carol-Gruen Lori, *Ecofeminism. Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*, Bloomsbury, New York- London-New Delhi-Sydney 2018.

Aguilar Lorena-Aguilar Araujo Ariana-Aguilar Quesada, *Gender and Climate Change*, IUCN (International Union for Conservation of Nature) 2007 [https://www.americaingenera.org/es/documentos/taller\\_cc/IUCN\\_factsheet-climate-change.pdf](https://www.americaingenera.org/es/documentos/taller_cc/IUCN_factsheet-climate-change.pdf), ultimo accesso: 12 gennaio 2020.

Alaimo Stacy, *Trans-Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature*, in Alaimo Stacy-Hekman Susan (eds.), *Material Feminisms*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2008, pp. 237-262.

Alaimo Stacy, *Insurgent Vulnerability and the Carbon Footprint of Gender*, in "Kvinder, Køn & Forskning", 2009, 3-4, pp. 22-35.

Alaimo Stacy, *Exposed. Environmental Politics & Pleasures in Posthuman Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2016.

Alston Margaret, *Gender Mainstreaming and Climate Change*, in "Women's Studies International Forum", vol. 47, 2013, pp. 287-294.

Alston Margaret-Kerri Whittenbury (eds.), *Research, Action and Policy: Addressing the Gendered Impacts of Climate Change*, Springer, Netherlands 2014.

Alston Margaret, *Women and Climate Change in Bangladesh*, Routledge, London-New York 2015.

Arora-Johnson Seema, *Virtue and Vulnerability: Discourses on Women, Gender, and Climate Change*, in "Global Environmental Change", vol. 21, 2011, pp. 744-751.

Arora-Johnson Seema, *Gender and Environmental Policy*, in MacGregor Sherilyn (ed.), *Routledge Handbook of Gender and Environment*, Abingdon-New York 2017, pp. 289-303.

Babugura Agnes A., *Children, Young People, and Climate Change: A Gender Perspective*, in Ansell Nicola-Klocker Natascha, *Geographies of Global Issues: Change and Threat*, Springer, Singapore 2016, pp. 303-328.

Bennholdt-Thomsen Veronika, *A Subsistence Perspective for the Transition to a New Civilization. An Ecofeminist Contribution to Degrowth*, in “Canadian Woman Studies/Cahiers de la femme”, vol. 31, 1-2, 2016-2017, pp. 20-26.

Bertell Rosalie, *No Immediate Danger. Prognosis for a Radioactive Earth*, The Women’s Press, London 1985.

Bertell Rosalie, *Planet Earth: The Latest Weapon of War*, Women’s Press, London 2000, trad. it. *Pianeta Terra. L’ultima arma di Guerra*, Asterios, Trieste 2018.

Bianchi Bruna, *Ecofemminismo. Il pensiero, i dibattiti, le prospettive*, in DEP, n. 20, 2012, pp. I-XXVII.

Bianchi Bruna, *L’etica della venerazione della vita. L’eredità di Rachel Carson all’ecofemminismo*, in DEP n. 35 2017, pp. 42-73.

Brownhill Leigh-Turner Terisa, *Women and the Abuja Declaration for Energy Sovereignty*, in Salleh Ariel (ed.), *Eco-Sufficiency & Global Justice. Women Write Political Ecology*, Pluto Press, Melbourne 2010, pp. 231-248.

Bukhari SIA-Rizvi SH, *Impact of Floods on Women.; With Special Reference to Flooding Experience of 2010 Flood in Pakistan*, 2015 [https://www.researchgate.net/publication/283534325\\_Impact\\_of\\_Floods\\_on\\_Women\\_With\\_Special\\_Reference\\_to\\_Flooding\\_Experience\\_of\\_2010\\_Flood\\_in\\_Pakistan](https://www.researchgate.net/publication/283534325_Impact_of_Floods_on_Women_With_Special_Reference_to_Flooding_Experience_of_2010_Flood_in_Pakistan), ultimo accesso: 15 gennaio 2020.

Burman Erica-Stacey-Jackie, *The Child and Childhood in Feminist Theory*, in “Feminist Theory”, vol. 11, 3, 2010, pp. 227-240.

Carson Rachel, *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano 1963.

Casafina Francesca, *Nosotras...que vamos tejendo un mundo de vida. Alcune riflessioni sulla lotta delle donne indigene peruviane contro lo sfruttamento minerario*, in DEP, n. 28, 2015, pp. 169-183.

Casafina Francesca, *El territorio somos todas. Difesa della Madre Terra ed estrattivismo patriarcale in America latina*, in DEP, n. 35, 2017, pp. 168-184.

Chattopadhyay Sutapa, *Infiltrating the Academy through (Anarcha-)Ecofeminist Pedagogies*, in “Capitalism, Nature, Socialism”, vol. 30, 1, 2019, pp. 1-19.

Colborn Theo, *Our Stolen Future. Are We Threatening Our Fertility, Intelligence, and Survival? A Scientific Detective Story*, Plume, New York 1997.

Corea Gena, *The Mother Machine. Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, The Women’s Press, London 1985.

Cutter L. Susan, *The Forgotten Casualties: Women, Children, and Environmental Change*, in “Global Environmental Change”, vol. 5, 3, 1995, pp. 181-194.

Cutter Susan L., *The Forgotten Casualties Redux: Women, Children, and Disaster Risk*, in “Global Environmental Change”, vol. 42, 2017, pp. 117-121.

David Emmanuel-Enarson Elaine, *The Women of Katrina*, Vanderbilt University Press, Nashville 2012.

De Simone Rossana, *Militarismo e cambiamento climatico*, Peacelink, 6 novembre 1919, <https://sinistrainrete.info/ecologia-e-ambiente/16260-rossana-de-simone-militarismo-e-cambiamenti-climatici.html>: ultimo accesso 24 gennaio 2020.

Detraz Nicole, *Environmental Security and Gender*, Routledge, London-New York 2015.

Detraz Nicole, *Gender and Environmental (In)security: From Climate Conflict to Ecosystem Instability*, in MacGregor Sherilyn (ed.), *Routledge Handbook of Gender and Environment*, Abingdon-New York 2017, pp. 202-215.

Di Chiro Giovanna, *Welcome to the White (m)Anthropocene? A Feminist-Environmental Critique*, in MacGregor Sherilyn (ed.), *Routledge Handbook of Gender and Environment*, Abingdon-New York 2017, pp. 487-505.

Ferguson Mary Rebecca, *Native Youth Contributions to Indigenous Sovereignty and Climate Justice in the #noDAPL Movement*, Honor Theses, 2018.

Firestone Shulamith, *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, Bantam, New York 1970.

Fisher Dana R.-Dow Dawn M.-Ray Rashawn, *Intersectionality Takes It to the Streets: Mobilizing across Diverse Interests for the Women’s March*, in “Science Advance”, 20 September 2017, n. 3, pp. 1-8.

Flamant Françoise, *Women’s Lands. Construction d’une utopie. Oregon, Usa 1970-2010*, IXe Editions, Donnemarie-Dontilly 2015.

Gaard Greta, *Vegetarian Ecofeminism: Review Essay*, in “Frontiers: A Journal of Women’s Studies”, vol. 23, 3, 2002, p. 117-146.

Gaard Greta, *Toward an Ecopedagogy of Children’s Environmental Literature*, in “Green Theory and Praxis: The Journal of Ecopedagogy”, vol. 4, 2, 2008, pp. 11-24.

Gaard Greta, *Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism*, in “Feminist Formations”, vol. 23, 2, 2011, pp. 26-53.

Gaard Greta, *Critical Ecofeminism*, Lexington, Lanham 2017.

Gaard Greta, *Out of the Closets and into the Climate! Queer Feminist Climate Justice*, in Bahvanani Kum-Kum-Foran John-Kurian Priya-Munshi Debashish (eds.), *Climate Futures. Reimagining Global Climate Justice*, ZED Books, London 2019, pp. 92-101.

Giacomini Terran, *Ecofeminism and System Change. Women on the Frontlines of the Struggles against Fossil Capitalism and for Solar Commons*, in “Canadian Woman Studies/Les cahiers de la femme”, vol. 31, 1-2, 2016-2017, pp. 95-100.

Giacomini Terran-Turner Terisa-Isla Ana-Brownhill Leigh, *Ecofeminism against Capitalism and for the Commons*, in “Capitalism, Nature, Socialism”, vol. 29, 1, 2018, pp. 1-6.

Gibbons Elizabeth D., *Climate Change, Children’s Rights, and the Pursuit of Intergenerational Climate Justice*, in “Health and Human Rights”, vol. 16, 1, pp. 19-31.

Grady-Benson Jessica, *Fossil Fuel Divestment: The Power and Promise of a Student Movement for Climate Justice*, Pitzer Senior Theses, paper 55, [https://scholarship.claremont.edu/pitzer\\_theses/55](https://scholarship.claremont.edu/pitzer_theses/55), ultimo accesso: 2 febbraio 2020.

Großmann Kristina-Haug Michaela, *Gender and Environmental Change: Recent Debates and New Perspectives in Anthropological Research*, in “ANTROPOLOGICA”, vol. 5, 1, 2018, pp. 7-21.

Hache Émilie, *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, Cambourakis, Paris 2016.

Hanson Anne Marie-Stephanie Buechler, *Introduction*, in Stephanie Buechler-Hanson Anne Marie (ed.), *A Political Ecology of Women, Water, and Global Environmental Change*, Routledge, London-New York 2017.

Hussein Osman Marian, *You have made a Wager of Our Future* 2013, [https://www.democracynow.org/2013/11/22/youve\\_made\\_a\\_wager\\_of\\_our](https://www.democracynow.org/2013/11/22/youve_made_a_wager_of_our).

Isla Ana, *The “Greening” of the UN Framework on Climate Change and Environmental Racism*, in “Canadian Woman Studies/Cahiers de la femme”, vol. 31, 1-2, 2016-2017, pp. 34-42.

Israel Andrei L.-Sachs Carolyn, *A Climate for Feminist Intervention: Feminist Science Studies and Climate Change*, in Alston Margaret-Kerri Whittenbury (eds), *Research, Action and Policy*, cit., pp. 33-51.

Jackson Steward, *Gender Politics in Green Parties*, in MacGregor Sherilyn (ed.), *Routledge Handbook of Gender and Environment*, Abingdon-New York 2017, pp. 304-317.

John Sonja, *Idle No More – Indigenous Activism and Feminism*, in “Theory in Action”, vol. 8, 4, 2015, pp. 38-54.

Kapur Radhika, *Campaign against Female Foeticide*, in “Acta Scientific Women’s Health”, 4, 2019, pp. 19-25.

*Kari-Oka 2 Declaration*, 19 giugno 2012, <https://www.ienearth.org/kari-oka-2-declaration/>, ultimo accesso: 10 febbraio.

Kelly Petra, *The New Environmental Weapons*, in Eadem, *Fighting for Hope*, South End Press, Boston 1984.

Kemmerer Lisa, *Mangiare la Terra. Etica ambientale e scelte alimentari*, Safarà, Pordenone 2016.

*Knitting Nannas against Gas*, 2013, <https://knitting-nannas.com>, ultimo accesso: 1 febbraio 2020.

Kurth-Schai Ruthanne, *Ecofeminism and Children*, in Karen J. Warren (ed.), *Ecofeminism: Women Culture Nature*, University of Indiana Press, Bloomington 1997, pp. 193-212.

Lewallen Ann-Elise, *Resilience Embodied*, in “Resilience: A Journal of the Environmental Humanities”, vol. 1, 1, 2013.

Li Huey-li, *Rethinking Vulnerability in the Age of Anthropocene: Toward Ecologizing Education*, in “Educational Theory”, vol. 76, 2, 2017, pp. 435-451.

Likke Nina, *Non-Innocent Intersections of Feminism and Environmentalism*, in “Kvinder, Køn & Forskning”, 2009, 3-4, pp. 36-44.

MacGregor Deborah, *Honouring Our Relations: An Anishnaabe Perspective on Environmental Justice*, in Ageyman Julian-Cole Peter-Haluza-DeLay Randolph-O’Riley Pat (eds.), *Speaking for Ourselves. Environmental Justice in Canada*, UBC Press, Vancouver-Toronto 2009, pp. 27-41.

MacGregor Sherilyn, *Gender and Climate Change: From Impacts to Discourses*, in “Journal of the Indian Ocean Region”, vol. 6, 2, 2010, pp. 223-238.

MacGregor Sherilyn, *Only Resist: Feminist Ecological Citizenship and the Post-politics of Climate Change*, in “Hypatia”, vol. 29, 3, 2014, pp. 617-633.

MacGregor Sherilyn (ed.), *Routledge Handbook of Gender and Environment*, Routledge, Abingdon-New York 2017.

Mallory Chaone, *Ecofeminism and Forest Defense in Cascadia: Gender, Theory and Radical Activism*, in “Capitalism, Nature, Socialism”, vol. 17, 1, 2006, pp. 32-49.

Masika Rachel, *Editorial*, in “Gender and Development”, vol. 10, 2, 2002, pp. 2-9.

Mellor Mary, *Ecofeminist Political Economy: A Green and a Feminist Agenda*, in MacGregor Sherilyn (ed.), *Routledge Handbook of Gender and Environment*, Abingdon-New York 2017, pp. 86-100.

Merchant Carolyn, *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione scientifica. Dalla natura come organismo alla natura come macchina* (1980), Garzanti, Milano 1988.

Merchant Carolyn, “Eco-femminismo”, in “La camera blu”, 2008, 3, pp. 48-58.

Merchant Carolyn, *Autonomous Nature. Problems of Prediction and Control from Ancient Times to the Scientific Revolution*, Routledge, New York-London 2015.

Mies Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, Zed Books, London 1986.

Mies Maria, *Krieg ohne Grenzen. Die neue Kolonisierung der Welt*, PapyRossa, Köln 2005.

Mies Maria, *Mother Earth*, in Hauley Jenny (ed.), in *Why Women Will Save the Planet. A Collection of Articles for Friends of the Earth*, Zed Books, London 2015.

Mies Maria-Shiva Vandana, *Ecofeminism* (1993), Zed Books, London-New York 2015.



Miles Angela, *Local Activism, Global Feminisms and the Struggle against Globalization*, in “Canadian Woman Studies/Cahiers de la femme”, vol. 20, 3, 2000, pp. 6-10.

Miller Vernice-Hallstein Moja-Quass Susan, *Feminist Politics and Environmental Justice: Women’s Community Activism in West Harlem, New York*, in Dianne E. Rocheleau-Barbara P. Nagel Joane, *Gender and Climate Change. Impacts, Science, Policy*, Routledge, New York-London 2016.

Mortimer-Sandilans-Erickson Bruce, *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2010.

Neumayer Eric-Plümper Thomas, *The gendered nature of natural disasters: The Impact of Catastrophic Events on the Gender Gap in Life Expectancy, 1981–2002*, in “Annals of the Association of American Geographers” vol. 97, 3, 2007, pp. 551-566.

O’ Brien Karen-Selboe Elin-Hayward Bronwyn M., *Exploring Youth Activism on Climate Change Dutiful, Disruptive, and Dangerous Dissent*, in “Ecology and Society”, vol. 23, 3, 2018, <https://www.ecologyandsociety.org/vol23/iss3/art42/>, ultimo accesso: 3 gennaio 2020.

Ojala Maria, *Young People and Global Climate Change: Emotions, Coping, and Engagement in Everyday Life*, in Ansell Nicola-Klocker Natascha, *Geographies of Global Issues: Change and Threat*, Singapore, Springer 2016, pp. 329-346.

Paley Grace, *L’importanza di non capire tutto*, Einaudi, Torino 2007.

Parkinson Stuart (Scientists for Global Responsibility), *The Carbon Boot-print of the Military*, Presentation, MAW Conference *Save the Earth-Abolish War*, London 29 June 2019, [https://www.sgr.org.uk/sites/default/files/2019-07/SGR\\_Military-carbon-bootprint\\_London19.pdf](https://www.sgr.org.uk/sites/default/files/2019-07/SGR_Military-carbon-bootprint_London19.pdf), ultimo accesso: 15 febbraio 2020.

Pellow David Naguib, *Total Liberation: The Power and Promise of Animal Rights and the Radical Earth Movement*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2014.

Pershing Linda, *The Ribbon around the Pentagon. Peace by Piecemakers*, University of Tennessee Press, Knoxville 1993.

Plumwood Val, *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, London 2002.

Preston Christopher J., *The Synthetic Age. Outdesigning Evolution, Resurrecting Species, and Reengineering the World*, The MIT Press, Cambridge-London 2018.

Pyke Sarah M., *For the Wild: Ritual and Commitment in Radical Eco-activism*, University of California Press, Berkeley 2017.

Rochelau Dianne-Slayter Thomas Barbara-Wangari Esther, *Feminist Political Ecology. Global Issues and Local Experiences*, Routledge, New York (1996) 2013, pp. 62-85.

Rosiek Jerry Lee-Snyder Jimmy-Pratt Scott L., *The New Materialisms and Indigenous Theories of Non-Human Agency: Making the Case for Respectful Anti-Colonial Engagement*, in “Qualitative Enquiries”, vol. 26, 3-4, 2019, pp. 321-346.

Save The Children, *Climate Change Affects Children* <https://www.savethechildren.org/us/what-we-do/emergency-response/climate-change>, sd, ultimo accesso: 12 gennaio 2010.

Salleh Ariel (ed.), *Eco-Sufficiency & Global Justice. Women Write Political Ecology*, Pluto Press, Melbourne 2010.

Sandilands Catriona, *The Good-Natured Feminist. Ecofeminism and the Quest for Democracy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999.

Seager Joni, *Rachel Carson Was Right – Then and Now*, in MacGregor Sherilyn (ed.), *Routledge Handbook of Gender and Environment*, Abingdon-New York 2017, pp. 27-42.

Seymour Nicole, *Transgender Environments*, in MacGregor Sherilyn (ed.), *Routledge Handbook of Gender and Environment*, Abingdon-New York 2017, pp. 253-269.

Shiva Vandana, *La terra ha i suoi diritti. La mia lotta di donna per un mondo più giusto*, EMI, Bologna 2016.

Shiva Vandana, *Storia dei semi*, Feltrinelli Kids, Milano 2017.

Sikka Tina, *Climate Technology, Gender, and Justice. The Standpoint of the Vulnerable*, Springer, Cham 2019.

Silliman Jael-Gerber Fried Marlene-Ross Loretta-Gutiérrez Elena (eds.), *Undivided Rights. Women of Color Organize for Reproductive Justice*, South End Press, Cambridge 2014, p. 4.

Simpson Leanne Betsamosake, *Dancing in Our Turtle’s Back. Stories of Nishnaabe Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence*, Arbeiter Ring, Winnipeg 2011.

Starhawk-Baker Diane-Hill Anne, *Circle Round. Raising Children in Goddess Tradition*, Bantam Books, New York-Toronto-London-Sidney-Auckland 2000.

Stops Liz, *Les Tricoteuses: The Plain and Purl of Solidarity and Protest*, in “craft + design enquiry”, 6, 2014, pp. 7-28.

Sturgeon Noël, *Penguin Family Values: The Nature of Planetary Environmental Reproductive Justice*, in Catriona Mortimer-Sandilands-Bruce Erikson, *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2010, pp. 102-133.

Tebtebba Foundation, *Indigenous Women, Climate Change, & Forests*, Tebtebba Foundation, Baguio City, Philippines 2011.

Temper Leah-Demaria Federico-Scheidel Arnim-Del Bene Daniela-Martinez-Alier Joan, *The Global Environmental Justice Atlas (EJAtlas): Ecological Distribution Conflicts as Forces for Sustainability*, in “Sustainability Science”, vol. 13, 2018, pp. 573-584.

Thorne Barrie, *Re-Visioning Women and Social Change: Where Are the Children?*, in "Gender and Society", vol. 1, 1, 1987, pp. 85-109.

Towers Briony-Ronan Kevin-Rashid Mayeda, *Child Health and Survival in a Changing Climate: Vulnerability, Mitigation, and Adaptation*, in Ansell Nicola-Klocker Natascha, *Geographies of Global Issues: Change and Threat*, Springer, Singapore 2016, pp. 279-301.

Tuana Nancy, *Gendering Climate Knowledge for Justice: Catalyzing a New Research Agenda*, in Alston Margaret-Kerri Whittenbury (eds), *Research, Action and Policy*, cit., 2015, pp. 17-32.

Ulloa Astrid-Escobar Elsa Matilde-Donato Luz Marina-Escobar Pia, *Mujeres indígenas y cambio climático. Perspectivas latinoamericanas*, Fundación Natura, Bogotá 2008.

UNICEF, *Thirsting for a Future*, UNICEF 2017, [https://www.unicef.org/publications/index\\_95074.html](https://www.unicef.org/publications/index_95074.html), ultimo accesso: 20 gennaio 2020.

Varney Denise, *Climate Guardian Angels: Feminist Ecology and the Activist Tradition*, in Stevens Lara-Tait Peta-Varney Denise (eds.), *Feminist Ecologies. Changing Environments in the Anthropocene*, Palgrave Macmillan, Cham 2018, pp. 135-154.

Wahlström Mattias-Kocyba Piotr-De Vydt Michiel-de Moor Joost (eds.), *Protest for a Future: Composition, Mobilization and Motives of the Participants in Fridays For Future Climate Protests in 15 March 2019 in 13 European Cities*, [https://protestinstitut.eu/wp-content/uploads/2019/07/20190709\\_Protest-for-a-future\\_GCS-Descriptive-Report.pdf](https://protestinstitut.eu/wp-content/uploads/2019/07/20190709_Protest-for-a-future_GCS-Descriptive-Report.pdf), ultimo accesso: 11 febbraio 2020.

WARN, *Radiation: Dangerous to Pine Ridge Women* in "Akwesasne Notes", 1980, [http://www.oocities.org/lakotastudentalliance/warnstudy\\_radiation.pdf](http://www.oocities.org/lakotastudentalliance/warnstudy_radiation.pdf), ultimo accesso: 15 febbraio 2020.

Watters Jessica, *Pink Hats and Black Fists: The Role of Women in the Black Lives Matter Movement*, in "William & Mary Journal of Race, Gender, and Social Justice", vol. 24, 1, 2017, pp. 199-207.

WECAN, *Declaracion del Encuentro de Mujeres Frente Al Extractivismo y al Cambio Climatico*, 14 ottobre 2014, in Quito, Ecuador. <https://www.wecaninternational.org/post/statement-of-the-meeting-of-women-on-climate-change-and-extractive-industry-issues-declaracion>

Werlhof Claudia von, *Nell'età del boomerang. Contributi alla teoria critica del patriarcato*, Unicopli, Milano 2014.

Werlhof Claudia von, *Cento anni dopo Rosa Luxemburg. Il processo di accumulazione originaria "continuata" e la crisi della produzione del capitale oggi*, in DEP, n. 28, 2015, pp. 21-47.

Werlhof Claudia von, *Call for a "Planetary Movement for Mother Earth"*, International Goddess-Conference "Politics and Spirituality", 29 maggio 2010, <http://emanzipationhumanum.de/downloads/motherearth.pdf>, ultimo accesso: 25 gennaio 2020.

Whyte Kyle, *Indigenus Climate Change Studies: Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene*, in "English Language Notes", vol. 55, 1-2, 2017, pp. 154-162.

Zitouni Benedikte, *Planetary Destruction, Ecofeminists and Transformative Politics in the early 1980s*, in "Interface", vol. 6, 2, 2014 pp. 244-270.

Zoloth Laurie, *At the Last Well on Earth: Climate Change Is a Feminist Issue*, in "Journal in Feminist Studies in Religion", vol. 33, 2017, 2, pp. 139-151.

---

## *Erosion.*

### Terry Tempest Williams e il cambiamento climatico

---

di

Chiara Corazza

**Abstract:** Terry Tempest Williams, American writer and activist, has dedicated her entire life to the protection of wilderness, and continues to commit herself to defend wildlands from exploitation for fossil fuel extraction. Among her many writings *Refuge*, *Unspoken Hunger*, *Finding Beauty in a Broken World*, *The Hour of Land*, and the recent collection of essays published in 2019, *Erosion*, are pillars of American environmental literature. Her thought intersects environmental and pacifist issues with the rights of Natives and women. Trait d'union is Wilderness – a concept that expresses an intersectionality of issues, a complex “political landscape” of interconnections. In the following article, I will reconstruct one of the themes that emerges most urgently in Williams’s autobiographical narrative: climate change.

La Wilderness è una necessità, non un lusso. Le nostre esperienze con la natura selvaggia ci fortificano e ci forniscono prospettive non comuni in grado di guidarci verso una grazia evolutiva che ci consente di essere in relazione con tutti i viventi<sup>1</sup>.

Terry Tempest Williams, scrittrice ed attivista americana, ha dedicato una vita intera alla protezione della Wilderness e continua tutt'ora il suo impegno per difendere le terre selvagge dallo sfruttamento per l'estrazione di combustibili fossili. Tra gli innumerevoli scritti dell'Autrice, i più significativi e veri e propri pilastri della letteratura ambientale americana, sono *Refuge*<sup>2</sup>, *Unspoken Hunger*<sup>3</sup>, *Finding Beauty in a Broken World*<sup>4</sup>, *The Hour of Land*<sup>5</sup> e la recente raccolta di saggi edita nel 2019, *Erosion*.

Il pensiero di Terry Tempest Williams interseca le istanze ambientaliste e pacifiste con i diritti dei Nativi e delle donne. *Trait d'union* è la Wilderness – un concetto che esprime intersezionalità di questioni, un “paesaggio politico” complesso. Un singolo problema, come la scomparsa di una specie non è una mera questione ecologica. La morte precoce di un membro della famiglia non si riduce ad essere

---

<sup>1</sup> Terry Tempest Williams, *Erosion. Essays of Undoing*, Crichton Books, Farrar, Straus and Giroux, New York, Kindle edition, location 654.

<sup>2</sup> Williams, *Refuge. An Unnatural History of Family and Place*, Vintage Books, New York, 1991.

<sup>3</sup> Ead., *Unspoken Hunger. Stories from the Field*, Vintage Books, New York 1995.

<sup>4</sup> Ead., *Finding Beauty in a Broken World*, Vintage Books, New York 2009.

<sup>5</sup> Ead., *The Hour of Land. A Personal Topography of America's National Parks*, Picador, New York 2016.

una questione privata. Qui di seguito si proverà a ricostruire nel pensiero dell'Autrice una delle tematiche che si profila con maggiore urgenza nella sua narrativa autobiografica: il cambiamento climatico.

### Una vita per la natura

Terry Tempest Williams<sup>6</sup> nasce nel 1955 a Corona, California. La madre, Diane Dixon, e il padre John Henry Tempest, sono discendenti di famiglie mormoni stabilitesi a metà '800 nella Salt Lake Valley, Utah. Sin dall'infanzia, la Williams familiarizza con il mondo naturale grazie alla nonna paterna, Kathryn Blanckett Tempest, che le legge *Silent Spring* di Rachel Carson e dalla quale trae la passione per l'osservazione degli uccelli migratori del Bear River vicino al Grande Lago Salato, nello Utah.

Terry Tempest Williams esordisce come scrittrice nel 1984 con un libro per bambini, *The Secret Language of Snow*, mentre l'anno successivo pubblica *Between Cattails*, un'altra opera per l'infanzia, che dedica alla nonna paterna. Il 16 febbraio 1987 la madre di Williams, già colpita anni prima da cancro al seno, muore per cancro ovarico. Sarà seguita dalla nonna, dal fratello e da altri membri della famiglia. Tra il 1952 e il 1962 i test atomici al Nevada Test Site esposero la famiglia Tempest, così come gli altri abitanti dello Utah, al fallout radioattivo. Ciò spiega l'alta incidenza di tumori presso le comunità di downwinders ("sottovento"). Da qui la Williams trae forza per avviare una campagna contro i test nucleari e scrivere la sua opera più importante: *Refuge: An Unnatural History of Family and Place*, pubblicato nel 1991.

In *Refuge* la Williams costruisce un tessuto narrativo complesso, che interseca la morte della madre e l'esondazione del Grande Lago Salato che distrugge il Bear River Migratory Bird Refuge. I due eventi apparentemente non avrebbero alcun collegamento. L'opera, in realtà, dimostra il profondo legame con la madre e con un luogo a lei caro. Come dichiarerà l'autrice, è lei stessa a fungere da linea di collegamento. La prosa autobiografica della Williams, che trae ispirazione da Rachel Carson, dalla mitologia Navajo e da una interpretazione personale della propria religione mormonica, è impegnata a descrivere con toni lirici ed appassionati la natura e il paesaggio arido dello Utah. Dalla storia di tumori nella sua famiglia, la Williams trae la forza per il suo impegno politico: per questo la sua scrittura diventa

---

<sup>6</sup> Per un profilo biografico e per avere un quadro bibliografico complessivo della prolifica opera dell'autrice, si rimanda al sito web "Coyote Clan", in <http://www.coyoteclan.com/> (ultimo accesso 29 dicembre 2019). Per diverse analisi critiche dell'opera dell'autrice si rimanda, invece, alla raccolta di saggi Katherune R. Chandler-Melissa A. Goldthwaite (Eds.) *Surveying Literary Landscapes of Terry Tempest Williams. New Critical Essays*, Utah University Press, Utah 2003. Complementare alla narrativa dell'Autrice e al lavoro critico sopracitato, è la raccolta di interviste Michael Austin (Eds.) *A Voice in the Wilderness. Conversations with Terry Tempest Williams*, Utah State University Press, Logan, Utah 2006.

una forma di protesta. Uno dei temi importanti del suo pensiero è quello della “testimonianza”, che diventa un potente strumento sovversivo<sup>7</sup>.

Nel 2006, Williams ha ricevuto il Robert Marshall Award, la più importante onorificenza conferita a un cittadino americano dalla Wilderness Society; è stata, inoltre, insignita del Distinguished Achievement Award dalla Western American Literature Association. Per la sua saggistica è stata premiata con la Lannan Literary Fellowship e la John Simon Guggenheim Fellowship, mentre per il suo attivismo nel 2010 le è stato conferito il David R. Brower Conservation Award. Nel 2011 la Community of Christ Church le ha assegnato l’International Peace Award, mentre nel 2014 ha ricevuto il John Muir Award del Sierra Club.

Nel 2015, Terry Tempest Williams e suo marito Brooke hanno acquistato contratti di locazione in alcune porzioni di terre pubbliche destinate all’estrazione di petrolio e gas, nello Utah, con la deliberata intenzione di non estrarre i combustibili fossili dal terreno. Per questo il Bureau of Land Management ha fatto causa ai coniugi Williams e Terry Tempest Williams ha perso il suo incarico di docenza alla University of Utah<sup>8</sup>. Dal 2016 la Williams insegna il corso “Apocalyptic Grief, Radical Joy” tenuto alla Divinity School di Harvard.

## Due Parole: Cambiamento Climatico

Cambiamento Climatico. Due parole che non erano nel mio vocabolario quando ho scritto

*Refuge* nel 1983<sup>9</sup>.

Nel 2008, accompagnata dalla studentessa Alisha Anderson verso il Molo a Spirale (Spiral Jetty), *earthwork* realizzato negli anni ‘70 da Robert Smithson sulle sponde del Grande Lago Salato (Utah), Terry Tempest Williams confronta il paesaggio che le si profila davanti con quello che faceva da sfondo alla sua narrazione in *Refuge*. Se nel 1983 le acque del lago in esondazione distruggevano lentamente il Rifugio per uccelli migratori del Bear River, così come il cancro lentamente rodeva il corpo di sua madre, il Grande Lago Salato nel 2008 è in larga misura prosciugato dalla straordinaria siccità. Nel saggio *The Lost Daughter of the Ocean* scrive:

Non appena raggiungiamo la Spiral Jetty, altri pellegrini camminano con noi. Non c’è un discorso leggero. Sento frammenti di conversazioni con parole come “entropia” e “apocalisse” e “siccità” aleggiare nel vento caldo e secco. Quando raggiungiamo il centro della spirale, ave-

<sup>7</sup> Si veda Stephen Trimble and Terry Tempest Williams (eds.) *Testimony. Writers of the West Speak On Behalf of Utah Wilderness*, Milkweed Editions, Minneapolis 1996.

<sup>8</sup> Vd. Williams, *Erosion*, cit.

<sup>9</sup> Williams, *The Lost Daughter of the Ocean*, in *Refuge*, op.cit. pp. 323 e ss. Ora anche in *Erosion*, cit., location 2230 e ss.

vo la stessa domanda del mio libro di venticinque anni fa: Come troviamo rifugio nel cambiamento?<sup>10</sup>.

La perdita degli affetti – la madre, la nonna, il fratello ed altri membri della famiglia – per tumori causati dall’esposizione alle radiazioni, effetto dei test atomici svoltisi nel deserto del Nevada, sono paragonate dall’Autrice al cambiamento della fisionomia dei luoghi a lei cari, del paesaggio che la circonda. Sono perdite “innaturali” perché causate dalla violenza distruttrice dell’azione umana. Se i test atomici ne costituiscono la più icastica e paradigmatica incarnazione, più sfumato potrebbe apparire il ruolo dei combustibili fossili. Tuttavia, negli scritti dell’autrice, l’estrazione estensiva ed intensiva di petrolio, gas naturale e carbone, con il conseguente inquinamento e il connesso riscaldamento globale, sono una nuova guerra che l’umanità conduce contro sé stessa e contro la natura. Ne deriva un rinnovato bisogno di impegno politico e di attivismo.

Cosa non conoscevo quando stavo scrivendo *Refuge* e cosa continuo a capire ora è che noi sopravviviamo alle nostre perdite personali; sono loro, in definitiva, che ci danno la nostra voce. Io so che hanno dato la mia. Ma le perdite del mondo più ampio – chiamiamolo il dolore di una Terra in lutto – minacciano la nostra salute e sopravvivenza. Queste perdite di specie e paesaggi dobbiamo affrontarle insieme con un cuore aperto. Il dolore ci sfida ad amare ancora una volta. L’attenzione è la nostra preghiera. L’impegno è il nostro voto<sup>11</sup>.

Ritroviamo, nel pensiero di Terry Tempest Williams, un incessante lavoro di tessitura di legami tra i lutti della sua famiglia, causati dalle radiazioni dei test atomici nel Nevada, e la distruzione delle terre selvagge dello Utah, a lei tanto care. In entrambi i casi, la perdita di biodiversità e la scomparsa dei propri cari, sono perdita di relazioni. Una perdita che, nel pensiero dell’Autrice, è il risultato di una politica calata dall’alto, per la Williams contraria alla democrazia, la cui doppia cecità, di fronte alla bellezza delle terre selvagge e alla sfera familiare, ridotta al silenzio, nelle mura del privato, viene denunciata da una narrativa, intima e personale, che assume la forza di una vera e propria “arma politica”<sup>12</sup>.

In questa “politica della penna” Terry Tempest Williams ha dedicato, dal 2012 ad oggi, sempre maggiore spazio al tema del cambiamento climatico. In *Erosion* i termini “climate change” e “climate crisis” compaiono quasi una sessantina di volte. La raccolta di saggi, che risalgono sino al 2012, ruota attorno al concetto di “erosione”: non soltanto il processo naturale che modella le forme che contraddistinguono il paesaggio roccioso dello Utah, ma anche il corrosivo processo che coinvolge la politica, la democrazia, la verità messe a confronto con l’emergenza del cambiamento climatico. La Williams ne denuncia gli effetti devastanti: la distruzione delle terre selvagge e di intere comunità costrette a migrare perché private della loro casa. Scrive: “Come possiamo rendere conto della nostra inesplicabile complicità con un’economia di combustibili fossili che sta contribuendo al cambiamento climatico, così come alla devastazione delle terre tribali dell’Ovest americano?”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> *Ivi*, location 2272.

<sup>11</sup> *Ivi*, location 2230.

<sup>12</sup> Vd. Williams, *Refuge*, *op.cit.*

<sup>13</sup> *Ead.*, *Erosion*, *cit.*, location 62.



La crisi climatica si profila, negli scritti della Williams, come un incontrovertibile dato di fatto. Per l'Autrice si tratta di un cambiamento irreversibile, in atto, un inesorabile movimento, accelerato dall'azione umana. Scrive:

[I] cambiamenti climatici si stanno verificando più velocemente di quanto noi possiamo adattarci o evolverci in senso biologico. Perché noi umani abbiamo così velocemente modificato l'abilità del pianeta di sostenere la vita che dobbiamo richiamare diverse forme di adattamenti evolutivi, consapevoli e deliberati<sup>14</sup>.

E ancora, leggiamo: “Non c'è un rifugio dal riscaldamento globale; c'è solo il cambiamento e un futuro erosivo dove noi stiamo volteggiando-volteggiando-volteggiando e collassando”<sup>15</sup>. E prosegue: “Le stime contano la popolazione di orsi polari a circa ventimila individui. Il loro numero sta precipitando a causa della contrazione del ghiaccio marino. Il loro habitat si sta sciogliendo. Nell'Artico, il riscaldamento globale non è un'astrazione”<sup>16</sup>.

Gli effetti del cambiamento climatico sono osservati sia nel mondo naturale che antropico: è una figura retorica e politica insieme, un'endiadi di effetti complementari e tra loro legati. L'intento dell'Autrice è di evidenziare i collegamenti. La minaccia alla vita sulla Terra è anche – ma non solo – minaccia alla vita degli esseri umani. Scrive: “Carbone – un'industria morente nell'era del cambiamento climatico – e cominci a vedere il collasso della totalità e della salute della Terra che sta mettendo alla prova l'integrità delle nostre comunità”<sup>17</sup>.

La responsabilità del cambiamento climatico è imputata, negli scritti della Williams, all'“erosiva” azione umana, che diventa, nell'epoca dell'Antropocene, una forza distruttiva e annichilente tanto quanto le forze che hanno plasmato la Terra nelle varie ere geologiche. Scrive: “Stiamo erodendo ed evolvendo, in una sola volta”<sup>18</sup>. Rispetto al potere (auto)distruttivo dell'azione umana, Williams individua due atteggiamenti: c'è chi considera gli esseri umani “creature dotate di poteri eccezionali” e chi, invece, li ritiene semplici “creature terrestri”, co-abitatori di un pianeta di non esclusiva proprietà umana. Da qui, l'interrogativo: “Come restaurare e ricostruire una qualche parvenza di umiltà e umanità, a dispetto del nostro straordinario potere di cancellare ciò che ha impiegato eoni per creare?”<sup>19</sup>. L'inevitabilità del cambiamento non toglie la possibilità di condurre azioni, individuali e collettive, se non altro per rallentarne i meccanismi. La riflessione sulla retorica del cambiamento climatico, per la Williams, affronta due ostacoli: da un lato, il sovraccarico della coscienza degli individui con l'enormità della questione, con il rischio conseguente del negazionismo o dell'apatia; dall'altro, sottovalutare e differire il problema lascia le persone prive di motivazione per avviare attivamente e concretamente un cambiamento<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Ead., *Paper, Rock Scissors. The Wilderness Act*, in *Erosion*, cit., location 669.

<sup>15</sup> Ead., *My Beautiful Undoing: The Erosion of Self*, in *Erosion*, cit., location 2218.

<sup>16</sup> *Ivi*, location 2028.

<sup>17</sup> Ead., *The Cutting Edge of Time*, in *Erosion*, cit., location 199.

<sup>18</sup> *Ivi*, location 322.

<sup>19</sup> *Ivi*, location 329.

<sup>20</sup> Vd. Liz Mineo, *Interview with Terry Tempest Williams*, “The Harvard Gazette”, September, 5, 2018.

Tipico dello stile di Terry Tempest Williams è l'uso di termini che pertengono al sottocodice scientifico, privati della loro neutra asetticità e ri-significati con proprietà simboliche, totemiche, magiche, polemiche e politiche. Parole come “cambiamento”, “sopravvivenza”, “adattamento”, “resilienza”, sono adoperate contro il negazionismo climatico. La Williams non è contro il cambiamento: l'atto di cambiare è una caratteristica propria della vitalità del mondo naturale. Così come il cambiamento di rotta dell'azione umana può attutire gli effetti del riscaldamento globale. Accettare il cambiamento non significa accettazione passiva delle sue conseguenze: è, per l'autrice, il primo passo per una reazione positiva. In questo modo la Williams combatte contro la politica anti-scientifica che caratterizza l'“era Trump”<sup>21</sup> ed è un elemento che fa parte della sua politica della narrazione. In *The Cutting Edge of Time*, scrive: “Quando parole come ‘occupy’ si sono infiltrate nel nostro linguaggio da Wall Street o da Washington D.C., nelle piazze delle nostre città in nome della resistenza, ho pensato a cosa significa occupare un posto – prendere radici e restare”<sup>22</sup>.

### Una Parola: Wilderness

Nel pensiero di Terry Tempest Williams il concetto di Wilderness è sicuramente un pilastro portante. Oltre ad essere un termine che include il profondo legame affettivo che l'autrice prova per le terre selvagge, la Wilderness è anche ciò per cui l'autrice stessa ha speso più sforzi, come studiosa, insegnante, scrittrice e attivista. Nel suo pensiero la Wilderness fonde tutte le istanze – pacifiste, ecologiste, femministe – per cui l'Autrice si è battuta. È un concetto inclusivo ed esteso. Wilderness per la Williams è “intersezionalità di questioni”<sup>23</sup>, “una necessità”<sup>24</sup>, “un tonico”<sup>25</sup>, “una presa di posizione contro la follia”<sup>26</sup>, “una comprensione più ampia del fatto che stiamo vivendo in un tempo di crisi climatica”<sup>27</sup>.

Il collegamento tra Wilderness e cambiamento climatico non è così necessario né primario, ad esempio, per l'attivista contro la crisi climatica Tim DeCristopher, che la stessa Williams indica come modello, come vedremo più avanti. Ma per l'Autrice, la connessione tra il cambiamento climatico e la Wilderness è fonamen-

21 Come dimostra lo studio di Jean-Daniel Collomb, *The Ideology of Climate Change Denial in the United States*, “European Journal of American Studies”, 9, 1, 2014, il negazionismo della crisi climatica non è una novità nel discorso politico statunitense. La legislazione Trump ha anche ridotto considerevolmente l'estensione di aree protette, precedentemente dichiarate monumenti nazionali. Nel dicembre del 2017, infatti, Trump e il senatore dello Utah Orrin Hatch hanno ridotto il Bears Ears National Monument dell'87 per cento, e il Grand Staircase-Escalante National Monument del 50 per cento. Si veda Williams, *Erosion*, cit., location 3117.

22 Williams, *The Cutting Edge of Time*, in *Erosion*, cit., location 112.

23 *Ead.*, *Paper, Rock, Scissors*, in *Erosion*, cit., location 649.

24 *Ivi*, location 654.

25 *Ivi*, location 574.

26 *Ivi*, location 572.

27 *Ivi*, location 616.

tale e ricercata continuamente nell'articolazione del suo pensiero. Scrive, ad esempio: "Almeno il 25 per cento delle emissioni americane che causano il riscaldamento globale originano dall'azione industriale che coinvolge le terre pubbliche e l'estrazione del petrolio offshore"<sup>28</sup>. L'estrazione di combustibili fossili rovina il paesaggio: "Dove una volta c'era l'oscurità, derrick ben illuminati perforano il cielo notturno, in competizione con le stelle"<sup>29</sup>. Nella politica recente delle istituzioni statunitensi, la Williams vede una vera e propria "furia" che,

per ritirare strategicamente decenni di leggi e regolamenti ambientali emanati per conto dell'integrità ecologica e la salute umana, è stata sguinzagliata all'interno del Dipartimento degli Interni e dell'Agenzia per la Protezione Ambientale. I limiti all'industria dei combustibili fossili sono stati alzati. Milioni di acri sono stati aperti alla prospezione per gas e petrolio, il che comprende più perforazioni offshore, con minacce continue all'Artic National Wildlife Refuge<sup>30</sup>.

Anziché proseguire sulla linea virtuosa del Wilderness Act (1964) e dell'Endangered Species Act (1973) o il più recente riconoscimento di 1.2 milioni di acri di terre selvagge come Monumento Nazionale "Bear Ears" (16 dicembre 2016), lo "shock sismico" del mutato "paesaggio politico" strappa sempre più porzioni di Wilderness in favore dell'estrazione di combustibili fossili: "La nostra democrazia sta collassando. Il collasso della democrazia è il collasso delle terre selvagge"<sup>31</sup>. Questo pensiero è già evidente in *Testimony* e *The Open Space of Democracy*, in cui Williams definisce le terre selvagge lo spazio aperto della democrazia<sup>32</sup>. Quale soluzione possibile, l'Autrice indica nella storia della protezione dell'ambiente da parte delle istituzioni americane una strada già battuta, ma che può essere ri-significata alla luce del cambiamento climatico. In *The Cutting Edge of Time* scrive: "Come cittadini coscienti e coscienziosi, possiamo ridedicarci alla [...] sopravvivenza [dell'Endangered Species Act], specialmente mentre affrontiamo il futuro con il cambiamento climatico"<sup>33</sup>. E in *Paper, Rock, Scissors* leggiamo: "Il cambiamento climatico era un concetto [...] sconosciuto [ai legislatori del Wilderness Act], la crisi climatica impensabile. Ora queste parole vengono usate per ridefinire il motivo per cui il deserto conta nel XXI secolo"<sup>34</sup>. E l'Autrice prosegue:

Evoluzione riguarda l'adattamento a condizioni in mutamento. [...] Noi umani [...] dobbiamo richiamare diverse forme di adattamenti evolutivi, consapevoli e deliberati, che divergono da qualsiasi cosa noi siamo stati in grado di immaginare. E se a un livello individuale fosse la Wilderness a prendere la forma dell'immaginazione? L'immaginazione ci conduce ad atti

<sup>28</sup> Ead., *The Cutting Edge of Time*, in *Erosion*, cit., location 201.

<sup>29</sup> Ead., *My Beautiful Erosion*, in *Erosion*, cit., location 2037.

<sup>30</sup> Ead., *The Cutting Edge of Time*, in *Erosion*, cit., location 293.

<sup>31</sup> Ivi, location 263.

<sup>32</sup> Stephen Trimble and Terry Tempest Williams (eds.) *Testimony. Writers of the West Speak On Behalf of Utah Wilderness*, Milkweed Editions, Minneapolis 1996; Williams, *The Open Space of Democracy*, Wipf and Stock, Eugene, Oregon 2004.

<sup>33</sup> Ead., *The Cutting Edge of Time*, in *Erosion*, cit., location 301.

<sup>34</sup> Ead., *Paper, Rock, Scissors*, in *Erosion*, cit., location 543.

creativi. La Wilderness del ventunesimo secolo non è il sito della nostalgia di cosa c'era un tempo, ma piuttosto la coltura della creatività di ciò che ancora dobbiamo immaginare<sup>35</sup>.

In Williams leggiamo l'intenzione di ampliare il concetto di Wilderness in modo "inclusivo", "più esteso", che comprenda "una più ampia consapevolezza del fatto che stiamo vivendo in un tempo di crisi climatica: la Terra si sta scaldando. I rimanenti luoghi selvaggi possono guidarci per proteggerci e condurci in un incerto futuro in evoluzione"<sup>36</sup>. Prosegue:

Disegnare la Wilderness nel ventunesimo secolo deve includere il disegno di un maggiore impegno delle varie comunità per la natura selvaggia. Temi come diversità razziale, equità e responsabilità devono essere tessuti nella tela della protezione delle terre selvagge, mentre allo stesso tempo dobbiamo comprendere che queste terre detengono non solo storie naturali di piante e animali, ma anche storie umane, diverse e spesso storie violente<sup>37</sup>.

La lotta per la tutela della Wilderness è una lotta contro il cambiamento climatico, perché:

Mentre la Terra si riscalda, la Wilderness ci offre un raffrescamento dei sensi, una riserva di acque, una banca di biodiversità dove il carbonio è trattenuto, non esaurito. La Wilderness diventa una assicurazione contro i disastri ecologici causati dalla desertificazione, dall'acidificazione, dallo sviluppo scriteriato che lascia la terra spoglia della sua bellezza e vulnerabile. L'erosione diventa la storia, la polvere, la narrativa e la stratigrafia riarsa oltre il Sud-est americano, la siccità, che crea una desolazione inimmaginabile, con l'eccezione delle storie dell'apocalisse<sup>38</sup>.

Così, le terre selvagge possono assolvere alla funzione strategica di riserve verdi che possono attutire gli effetti devastanti del cambiamento climatico e del riscaldamento globale. Per l'autrice la crisi climatica è chiaramente un dato di fatto, diventato oramai inevitabile. La creatività, però, è la risposta alla sua inesorabile devastazione, una forma di resilienza per la sopravvivenza. Per questo per l'Autrice la tutela della Wilderness è una soluzione concreta al riscaldamento globale: non un lusso per alcuni, ma una necessità per tutti.

### **Le tre parole "più importanti": "Reverence For Life"**

L'Endangered Species Act è sia un atto politico che una preghiera, in entrambe quelle forme che richiamano quello che Albert Schweitzer ha definito le tre parole più importanti che noi possiamo abbracciare: 'Reverence for life'<sup>39</sup>.

Nel corso "Apocalyptic Grief, Radical Joy" tenuto alla Divinity School di Harvard, Terry Tempest Williams intreccia tematiche quali la perdita e il lutto, ma anche la speranza e la sopravvivenza. La questione centrale del corso è: "Quali qualità abbiamo bisogno di coltivare non soltanto per sopravvivere, ma per prosperare in

<sup>35</sup> *Ivi*, location 669.

<sup>36</sup> *Ivi*, location 616.

<sup>37</sup> *Ivi*, location 643.

<sup>38</sup> *Ivi*, location 555.

<sup>39</sup> *Ead.*, *A Totemic Act: The Endangered Species Act*, in *Erosion*, cit., location 823.

quest'epoca buia?". In assonanza con il pensiero ecologista che si riverbera nelle pagine degli innumerevoli scritti della Williams, il corso ha l'obiettivo di riflettere sulle implicazioni spirituali ed etiche del cambiamento climatico. In un'intervista, l'Autrice afferma: "Ho sempre creduto che il cambiamento climatico fosse una questione ecologica, ma prima di tutto credo che sia un tema spirituale. Se non riconosciamo che questa è la nostra sfida etica del ventunesimo secolo, allora penso che falliremo nel rispettare e onorare le future generazioni che ci seguiranno"<sup>40</sup>. La Williams sostiene che il cambiamento climatico sia una questione etica, perché riguarda il comportamento pratico degli esseri umani nei confronti della vita. L'antropocentrismo, l'idea della supremazia della specie umana, muove dal non-riconoscimento dell'Altro<sup>41</sup>.

Quale traduzione "attiva" delle sue parole, la Williams, che ha spesso accompagnato la sua scrittura con la disobbedienza civile sin dalle sue prime campagne contro il Nevada Test Site, ha partecipato a numerosi eventi relativi la questione climatica, come la marcia per la giustizia climatica di New York del 22 settembre 2014 e le proteste verificatesi in occasione della Conferenza sul Clima di Parigi nel dicembre del 2015. La sua azione politica si esplica anche mediante il "ground truthing", attività di ricerca sul campo che, sino alla data del suo forzato licenziamento, ha condotto per conto dell'University of Utah, assieme agli studenti del suo corso in Environmental Humanities. L'obiettivo del corso consisteva nel "vedere il cambiamento climatico attraverso le lenti caleidoscopiche delle Scienze Umane ed Ambientali, dove arte e scienza creano una conversazione dalle diverse angolature [nelle] aree rurali [dello Utah]"<sup>42</sup>. In una delle uscite sul campo previste dal corso, nel 2016, la Williams ha condotto ricerche presso le comunità affette dallo sfruttamento estensivo delle terre per l'estrazione di gas naturale e petrolio: Williams ricorda l'esperienza di Donna Young, una casalinga che ha osato denunciare un'anomala mortalità infantile nella comunità di Vernal, Utah, causata dall'attività di fracking nelle aree circostanti. I gas e le polveri, sprigionate dall'attività estrattiva e particolari condizioni climatiche generano una combinazione di veleni letali per i più deboli, neonati ed anziani<sup>43</sup>.

Inoltre, la Williams si è fatta artefice di un nuovo metodo di protesta, ispirato dall'esempio dell'attivista Tim DeCristopher. Questi nel 2008 è stato condannato a 21 mesi di prigione per avere partecipato ad un'asta condotta dal Bureau of Land Management destinata all'assegnazione di contratti di locazione di terre pubbliche per l'estrazione di petrolio e gas naturale. Tim DeCristopher ha offerto 1,8 milioni di dollari per 22,500 acri, poi dichiarando di non avere intenzione di pagare, come parte di una protesta legata al cambiamento climatico. Nel febbraio del 2016, Terry Tempest Williams ha preso parte ad un'asta di terre pubbliche in locazione per l'estrazione di combustibili fossili e, con il marito Brooke, ha acquistato 1,120 acri e fondato una compagnia, la "Tempest Exploration LLC", la cui "dichiarazione di intenti" può essere riassunta con lo slogan che ha accompagnato il movimento di

---

<sup>40</sup> Mineo, cit.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Williams, *My Beautiful Undoing*, in *Erosion*, cit., location 2043.

<sup>43</sup> *Ivi*, location 2046.

protesta, cui l'Autrice si era unita: "Keep It In The Ground". Sebbene ostacolata dal Bureau of Land Management, che nell'ottobre dello stesso anno ha ritirato il contratto di locazione ai coniugi Williams perché non intenzionati a sviluppare l'area per l'estrazione di combustibili fossili, l'azione della Williams assume un potente significato politico. Paragonato all'investimento di altre compagnie, che hanno comprato le concessioni in attesa della crescita del prezzo del petrolio, "un investimento, una speculazione, un azzardo", anche l'azione della Williams assume la forma di un "azzardo" a fronte della "crisi climatica"<sup>44</sup>. L'azione che si profila possibile per l'Autrice è un'azione individuale: l'esempio di Tim DeCristopher prima, così come l'esperienza dell'Autrice che, dopo aver sfidato il Bureau of Land Management, perde il suo incarico presso l'University of Utah, sono indicativi di quella che, per Williams, è la concreta prassi che segue il suo pensiero politico: una azione che muove dal basso. L'acquisto di quelle terre è definito dall'Autrice "non [...] un atto di coraggio [ma] una dichiarazione della [nostra] convinzione che il mondo può cambiare se abbiamo la volontà di rischiare il nostro cambiamento prima di tutto"<sup>45</sup>. In definitiva, ciò che sintetizza meglio la "politica" dell'autrice è l'esempio delle comunità native. Infatti scrive: "I Popoli Nativi ci indicano la via. È il momento di guarire queste terre e di guarirci vicendevolmente, definendole per quello che sono – sacre [...]. Siamo parte di qualcosa di molto più grande di noi, un tutto interconnesso che si estende sino alle stelle"<sup>46</sup>. Nel saggio *Paper, Rock, Scissors* leggiamo:

Onorando la Wilderness, onoriamo la bellezza. La bellezza non è accessoria, ma è il cuore di ciò che ci sostiene. La meraviglia accende la nostra immaginazione. Siamo ispirati. Assistiamo al miracolo della creazione della natura. La Wilderness diventa sedimentazione dell'anima [...] ci ricorda di cosa abbiamo dimenticato – che dove c'è armonia c'è interezza. Il mondo è interconnesso e interrelato. La natura selvaggia non deve essere solo protetta, ma celebrata<sup>47</sup>.

Per questo, per comprendere il pensiero dell'Autrice, non possiamo scindere il senso del "sacro" che, nei suoi scritti, pervade il mondo vivente. La politica che ne deriva è una politica di "reverenza della vita". L'azione politica in tutela delle terre selvagge, sia essa l'acquisto delle terre all'asta del Bureau of Land Management o le singole azioni di tutela di cui si rendono artefici attivisti, conservazionisti, ambientalisti, ecologisti, legislatori, sono lette attraverso la lente di "riti di guarigione".

Per la Williams il cambiamento climatico è una "causa collettiva" che può essere vinta mediante una azione "spirituale" comune, una cerimonia di guarigione. Il suo pensiero ecologista, femminista, pacifista si fonda sulle interconnessioni. Per questo, afferma che:

Il movimento per la giustizia climatica [di Parigi del 2015] è un movimento di pace perché è il nostro impegno a minimizzare la sofferenza, sia umana che della natura selvaggia in questo bel pianeta blu che chiamiamo casa. È un movimento feroce e potente di un cuore che batte nei margini del corpo politico sino al suo centro. Farà rivivere la nostra umanità, così come

<sup>44</sup> *Ivi*, location 2218.

<sup>45</sup> *Ivi*, location 2213.

<sup>46</sup> *Ead.*, *Boom! Erosion of Belief*, in *Erosion*, cit., location 3117.

<sup>47</sup> *Ead.*, *Paper, Rock, Scissors*, in *Erosion*, cit., location 541.

Noi, il Popolo, che i nostri governi sembrano avere dimenticato: la salute della Terra è la nostra<sup>48</sup>.

Il cambiamento climatico rende, per l'Autrice, ancora più evidenti i legami tra esseri umani e mondo naturale, non come due elementi separati e contrapposti, ma come tasselli di un complesso sistema di interrelazioni. È a partire da questo assunto che, per Terry Tempest Williams, le azioni individuali e le politiche collettive devono essere ridisegnate e realizzate.

---

<sup>48</sup> Joe Solomon, *Intervista con Terry Tempest Williams*, in *Terry Tempest Williams reflects on Paris, Climate Change, the Movement and Peace*, in "The Global Catholic Climate Movement", December 11, 2015.

---

## Roots for the future.

### L'Alleanza femminile globale e il cambiamento climatico

---

a cura di

Matteo Ermacora

La *Global Gender and Climate Alliance* (GGCA), lanciata alla conferenza delle Nazioni Unite sul cambiamento climatico di Bali nel dicembre del 2007, è un network che raccoglie oltre 50 agenzie intergovernative e non-governative indipendenti impegnate nella realizzazione di politiche e progetti volti ad attenuare gli effetti del cambiamento climatico, ponendo attenzione alla questione di genere e alla giustizia sociale<sup>1</sup>. L'assunto di fondo su cui si basa l'azione della *Alliance* è dato dal fatto che la lotta contro il cambiamento climatico e la promozione della parità di genere sono due obiettivi strettamente intrecciati e complementari: in questa direzione risulta necessario integrare la prospettiva di genere nei processi decisionali e sostenere la partecipazione e la cooperazione femminile in progetti di difesa ambientale.

Nel 2008 l'*Alliance* ha elaborato un manuale per promuovere la prospettiva di genere nelle politiche relative al cambiamento climatico<sup>2</sup>, in seguito è intervenuta nelle conferenze di Lima (Cop 20, Work programme on Gender) e Parigi (Cop 21), facendosi portavoce della necessità di intraprendere iniziative per attenuare gli effetti del cambiamento climatico nel rispetto e nella promozione dei diritti umani, favorendo nel contempo processi di "empowerment" femminile e prestando attenzione all' "equità intergenerazionale". Il convegno internazionale tenutosi a Marrakech nel novembre del 2016 ha rappresentato l'occasione per un primo bilancio delle iniziative intraprese e per tracciare le prospettive d'azione. In quella sede si è sottolineata l'importanza di porre le donne al centro dei processi decisionali relativi alle politiche ambientali (in particolare nel settore agricolo, nel quale, soprattutto

---

<sup>1</sup> Tale necessità era stata individuata sin dal 2005 da International Union for Conservation of Nature (IUCN) e dall'Women's Environment and Development Organization (WEDO) che ritennero necessario coordinare una strategia globale sul rapporto tra genere e cambiamento climatico. Le istituzioni incluse nell'*Alliance* sono: Fao, International Organisation for migration (IOM), Convention on Biological Diversity Secretariat, International Strategy for Disaster Reduction, Un Educational, Scientific and Cultural Organization, Un Development Fund for Women (UnIFEM), Energia international Network, Gender and Water Alliance, International Alliance for Women e l'Organizzazione mondiale della Sanità.

<sup>2</sup> Si veda *Training Manual on Gender and Climate Change*, scaricabile dal sito: <https://genderandenvironment.org/resource/training-manual-on-gender-and-climate-change/>



nel contesto africano, le donne giocano un ruolo fondamentale) e la necessità di integrare le istanze ambientali con l’emancipazione femminile. La lotta per la difesa ambientale non può prescindere dalla lotta alla disuguaglianza e alla povertà femminile, dalle alleanze tra donne nelle aree urbane e rurali, dalla promozione di stili di vita, modelli di produzione e di consumo attenti alla salute e alla sostenibilità. Ciò significa, in diverse parti del pianeta, rompere le barriere del patriarcato, sostenere la “proprietà femminile della terra”, avviare processi di ri-forestazione, assicurare sostegno economico e protezione legale alle donne e ai difensori dei diritti umani, soprattutto nei contesti segnati da deforestazione e industrie estrattive. L’*Alliance* si è concentrata in particolare su due obiettivi: la partecipazione delle donne nelle attività dell’United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC), il sostegno a progetti relativi al cambiamento climatico a livello nazionale e regionale, concretizzandosi nel finanziamento, attraverso prestiti e micro credito, di movimenti femminili di base per la realizzazione di iniziative volte ad unire difesa ambientale, lotta alla discriminazione di genere e promozione dell’istruzione e della professionalizzazione femminile<sup>3</sup>. È tuttavia necessario sottolineare, in sede introduttiva, come tali azioni sotto l’egida delle istituzioni dell’Onu ed intergovernative si iscrivano nel più ampio quadro della “resilienza”, dell’ “adattamento” e della “mitigazione” degli effetti del cambiamento climatico, senza intervenire sulle cause economiche, sui processi produttivi, i modelli di consumo che sono direttamente responsabili dell’inquinamento, della distruzione della natura e degli effetti più devastanti del cambiamento climatico.

### Roots for the future

Nel 2015 la GGCA in collaborazione con la IUCN (International Union for Conservation of Nature) e il sostegno del governo finlandese ha pubblicato un corposo report intitolato *Roots for the Future. The Landscape and Way Forward on Gender and Climate Change*, nel quale la *Alliance* ha messo a fuoco lo stretto rapporto tra cambiamento climatico e questione di genere, evidenziandone i nodi economici, politici e sociali, valorizzando le iniziative intraprese su scala globale e indicando nuove prospettive di intervento<sup>4</sup>.

La pubblicazione evidenzia come le donne che vivono nei paesi in via di sviluppo siano la categoria più esposta e vulnerabile di fronte alle minacce poste da inquinamento, siccità, alluvioni ed altri elementi atmosferici “estremi”; se la questione ambientale costituisce una delle sfide più complesse e difficili della stretta contemporaneità, altresì presenta grandi opportunità: in questa prospettiva le donne, proprio perché vivono “in prima linea” i mutamenti ambientali, possono non

<sup>3</sup> *Summary of the Global Gender Climate Alliance Innovation Forum, 12-13 November 2016*, Marrakech, in “GGCA Bulletin”, 172, 31, 16 November 2016. <https://enb.iisd.org/climate/cop22/global-gender-climate-alliance-forum/html/enbplus172num31e.html>

<sup>4</sup> Lorena Aguilar, Margau Granat, Cate Owren (eds.), *Roots for the Future: The Landscape and Way Forward on Gender and Climate Change*, IUCN & GGCA, Washington 2015; scaricabile all’indirizzo: <https://genderandenvironment.org/resource/2960/>

solo svolgere un ruolo centrale nel guidare la lotta contro il cambiamento climatico, ma anche puntare a radicali mutamenti della propria condizione quotidiana.

Il rapporto *Roots for the Future* è strutturato in sette parti: il primo capitolo è dedicato all'importanza di un approccio di genere nella questione ambientale; il secondo al ruolo della politica internazionale per la programmazione di una azione di difesa ambientale a livello globale, nazionale e comunitario; il terzo capitolo affronta il tema dell' "adattamento femminile" ("resilience") all'emergenza climatica e la gestione virtuosa e di "genere" delle risorse disponibili; i temi del risparmio energetico e della preservazione delle foreste sono al centro del quarto capitolo; il quinto si incentra sullo sviluppo sostenibile delle realtà urbane. Le ultime due sezioni si soffermano da una parte sulle risorse finanziarie "responsabili", dall'altra esaminano una serie di "buone pratiche" che uniscono difesa ambientale e attenzione alle questioni di genere. La pubblicazione – che si rivolge da un pubblico vasto, dal personale politico, all'attivista, al lettore curioso – si configura come un aggiornamento tecnico e tematico del già citato manuale edito nel 2008<sup>5</sup>.

Impossibile in questa sede riassumere dettagliatamente la vasta messe di dati e di situazioni proposte, ci si soffermerà sull'introduzione che illustra il problema del rapporto tra cambiamento climatico e la questione di genere e sull'ultima sezione, una rassegna dei progetti realizzati che permette di evidenziare da una parte alcune specifiche problematiche ambientali in atto e dall'altra le risposte adottate localmente.

### **“Il genere conta”. Genere, diritti e cambiamento climatico**

Il cambiamento climatico ha un impatto e conseguenze diversi in relazione non solo alle caratteristiche dei territori, ma anche alle norme socio-culturali e alle disuguaglianze di genere. Nel momento in cui si prendono in considerazione i livelli di benessere e gli stessi effetti del cambiamento climatico, “il genere conta”. Le disuguaglianze di genere, determinate da dinamiche culturali, si traducono infatti in disuguaglianze sociali, economiche e politiche, nel contempo le vittime degli effetti più disastrosi del cambiamento climatico sono donne delle regioni più povere del pianeta. In queste aree la componente femminile sperimenta sensibili differenze di accesso e di proprietà della terra, diritti, salute e sicurezza alimentare, salari inadeguati, minori opportunità di impiego, di carriera professionale, di partecipazione politica. Di fatto donne e ragazze vivono livelli di povertà più alti rispetto ai maschi: tra il miliardo di persone che a livello globale vive situazioni di povertà estrema, la maggioranza è composta da donne, così come meno del 20% delle donne sono proprietarie di terra; mentre l'analfabetismo globale tende a diminuire, le donne rappresentano, in modo costante, circa 2/3 degli illetterati (493 milioni su 775, 64%) e oltre la metà tra i giovani con meno di 15 anni (76 milioni di ragazze su 123 milioni). Gli indicatori della disuguaglianza femminile potrebbero continua-

---

<sup>5</sup> *Roots for the Future*, cit., p. 10.

re con analoghi esempi relativi ai salari, al mercato del lavoro, al lavoro domestico o di cura non retribuito, alla rappresentanza politica<sup>6</sup>.

Il legame tra genere, povertà e disastri ambientali appare ormai assodato; oltre metà della popolazione mondiale vive in aree urbane – megalopoli, slums, bidonvilles – e i processi di urbanizzazione sono in rapido sviluppo (oltre il 60% entro il 2050), con un conseguente aumento delle emissioni di anidride carbonica (stimate attorno al 70% su scala globale). In questi contesti urbani, spesso le donne povere sono i soggetti più vulnerabili, svantaggiate in termini di risorse, diritti e servizi. Se altresì si prendono in considerazione i paesi dell’Africa, dell’America Latina o del sud-est asiatico le preoccupazioni relative al rapporto tra donne, foreste, agricoltura e accesso all’acqua, fanno ipotizzare una recrudescenza delle disegualianze e la crescente “femminilizzazione” dei cicli di povertà<sup>7</sup>.

Gli effetti dei mutamenti climatici, peraltro, colpiscono uomini e donne in maniera diversa, ad esempio nel sud-est asiatico durante le tempeste tropicali si registra un numero più alto di vittime tra le donne, dovuto principalmente a norme sociali e culturali che limitano la capacità delle donne di proteggersi (mancanza di accesso ai rifugi, scarso addestramento al disastro, abbigliamento che impedisce i movimenti, impossibilità di muoversi autonomamente senza un accompagnatore maschio). In vaste zone del globo, dal momento che le donne sono impegnate nelle operazioni di ricerca e di preparazione degli alimenti, nell’accudimento del bestiame, sono esposte ad acque stagnanti veicolo di febbri tifoidi, colera, malaria, febbre dengue e gialla. Il progressivo aumento delle temperature globali determina altresì l’innalzamento del livello marino – una minaccia per circa il 44% della popolazione mondiale che vive entro i 150 km dalle coste –, tempeste sempre più violente e inondazioni, tali da determinare nel medio-lungo periodo migrazioni e reinsediamenti di popolazioni; l’aumento della salinità riduce peraltro la disponibilità delle acque potabili e causa inedite emergenze sanitarie come si verifica in Bangladesh, dove la salinità produce un fenomeno di ipertensione stagionale e di preclampsia nelle donne incinte<sup>8</sup>. Stando ai dati del 2012 ancora un miliardo di persone nel pianeta vive senza energia elettrica e circa tre miliardi non hanno a disposizione strumenti moderni per cucinare e scaldarsi; secondo l’Organizzazione mondiale della sanità circa 7 milioni di morti sono attribuibili agli effetti congiunti di inquinamento domestico e dell’aria. La Fao stima che circa il 25 % della popolazione mondiale – 1.6 miliardi di persone – dipende da prodotti delle foreste per sfamarsi e per ottenere combustibili, contribuendo quindi al progressivo depauperamento di tali risorse; una delle nuove frontiere d’azione consiste proprio nel tentare di ridurre tali consumi e sostituire le fonti energetiche naturali con fonti rinnovabili<sup>9</sup>. La dipendenza femminile, le discriminazioni e le disegualianze di accesso alla terra, all’acqua e altre risorse, unitamente alla limitata mobilità e potere decisionale rendono quindi le donne povere particolarmente esposte agli effetti negativi del cambiamento climatico<sup>10</sup>. In questo quadro l’approccio di genere (“gender responsi-

<sup>6</sup> *Roots for the Future*, cit., p. 12; 26.

<sup>7</sup> *Roots for the Future*, cit., p. 33.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 30-31.

ve”)<sup>11</sup> appare fondamentale per affrontare la questione del mutamento climatico, dal momento che l’accreciuta vulnerabilità femminile appare per molti aspetti come una estensione delle disuguaglianze di genere<sup>12</sup>.

Dal momento che mutamenti climatici e calamità naturali appaiono eventi sempre più frequenti e devastanti, e che la componente femminile gioca un ruolo fondamentale all’interno delle famiglie, delle comunità di villaggio o in settori produttivi quali l’industria, agricoltura o l’artigianato e si presenta come portatrice di specifici interessi e necessità, adottare una prospettiva di genere significa fare avanzare processi di emancipazione e affidare al protagonismo e alla “saggezza femminile” le necessarie trasformazioni economiche e sociali attente all’ambiente<sup>13</sup>. Insistere sulla partecipazione femminile permette infatti di raggiungere molteplici benefici, tra i quali salute e istruzione a livello familiare, aumento del benessere attraverso l’equa gestione di terra, acqua, foreste, inclusione delle donne nelle decisioni comunitarie, riducendo così l’insicurezza alimentare, accrescendo istruzione, redditi e professionalità, promuovendo a livello familiare e comunitario nuovi modelli di consumo e di produzione sostenibile. D’altro canto è necessario prestare attenzione al fatto che le politiche ambientali non perpetuino modelli di disuguaglianza, ma che si configurino anche come agenti di cambiamento della condizione femminile e delle relazioni di genere.

### **“Momentum for change”. Progetti femminili tra emancipazione e difesa ambientale**

Il capitolo conclusivo di *Roots for the future* costituisce una delle parti più interessanti in quanto fornisce un’ampia rassegna di esperienze concrete che uniscono la lotta al cambiamento climatico con una prospettiva di genere. Le iniziative realizzate, che vedono protagoniste associazioni femminili affiliate alla *Gender Alliance* nel progetto “Momentum for change”, sono state selezionate in base alla capacità di ottenere positivi risultati sia sul versante della difesa ambientale e dello sviluppo sostenibile, sia su quello della partecipazione femminile, valorizzando la mobilitazione di individui e associazioni, lo scambio e la diffusione di idee e di pratiche<sup>14</sup>. I progetti, che interessano in modo particolare l’America Latina, l’Africa e il sud-est asiatico, zone in cui alla situazione di povertà e di disuguaglianza si unisce l’impatto più rilevante del mutamento climatico, appaiono molto vari, dalla riduzione delle emissioni di anidride carbonica alla trasformazione degli

---

<sup>11</sup> Tale prospettiva ha come obiettivo di identificare le molteplici disuguaglianze strutturali, dinamiche di potere, aspettative culturali e di ruolo che condizionano negativamente la condizione femminile, determinando diritti, ruoli e responsabilità differenziati. Nondimeno agire sulle disuguaglianze di genere non significa soltanto porre rimedio ad una mancanza di diritti, ma anche valorizzare competenze, abilità, conoscenze femminili prima non riconosciute, non utilizzate o sottoutilizzate.

<sup>12</sup> *Roots for the Future*, cit., pp. 28-29.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>14</sup> *Roots for the Future*, cit., p. 384.

interni domestici, dagli impianti eolici alla sicurezza alimentare nei villaggi, dalla riforestazione alla presenza femminile nei processi politico-decisionali<sup>15</sup>.

Se ne offre una breve rassegna per esemplificare le azioni intraprese.

L'inquinamento marino, l'innalzamento del livello dei mari, la difesa delle coste appaiono come un primo grande ambito di intervento. A Lima in Perù, l'inquinamento da plastiche minaccia l'ecosistema marino e le stesse comunità; le donne si sono fatte promotrici del progetto "Life out of Plastic (Loop), che si basa sulla pulizia delle coste e delle spiagge, prevede la rivendita e il riutilizzo dei materiali raccolti, accompagnato da attività di sensibilizzazione sull'uso consapevole della plastica. Nel solo 2015 oltre 24.000 persone hanno partecipato alla pulizia delle spiagge, con la rimozione di 92 tonnellate di plastica e 1.3 milioni di bottiglie, successivamente riciclate da gruppi di donne in appositi centri. L'iniziativa si è poi estesa anche alle Hawaii e in altre località dell'America del sud<sup>16</sup>.

In Guyana, invece, dove il 90% della popolazione vive lungo le coste che spesso si trovano sotto il livello del mare, le comunità sono particolarmente esposte ad alluvioni, tempeste e all'innalzamento del livello marino. Il "Guyana Mangrove Restoration Project" si dedica quindi a difendere le coste mediante la coltivazione delle mangrovie che attenuano la violenza del moto ondoso e costituiscono una valida difesa alle tempeste. Riconosciute come principali vittime delle alluvioni e dell'erosione costiera, le donne della zona, attraverso comitati di villaggio a guida femminile, hanno partecipato a corsi per l'impianto e la coltivazione delle mangrovie, apicoltura, sviluppo dell'attività turistica. Tra il 2010 e il 2013 si è quindi riusciti a piantare, con una partecipazione femminile pari all'80%, oltre 460.000 mangrovie, a ripristinare 10 km di foreste, rafforzando la sicurezza dei villaggi e ad avviare piccole cooperative che uniscono turismo, produzione del miele e difesa ambientale<sup>17</sup>. Anche in Bangladesh e in Vietnam le donne sono state coinvolte nella riduzione degli effetti dei disastri provocati dalle tempeste tropicali nei villaggi costieri, nella desalinizzazione delle acque e nella creazione di appezzamenti collettivi per la popolazione più povera e senza terra<sup>18</sup>, nonché nella sorveglianza attiva e nel monitoraggio delle condizioni della foreste e dei tagli degli alberi<sup>19</sup>.

La pressione delle comunità più povere sull'ambiente e in particolare sulle foreste rimane particolarmente alta, determinando processi di rapido depauperamento e di degrado ambientale in America Latina, Africa e in Asia. In Nicaragua, per ridurre la deforestazione e le emissioni di anidride carbonica, si è cercato di accrescere il livello decisionale e l'addestramento professionale femminile al fine di realizzare

---

<sup>15</sup> In Svezia, ad esempio, si sono promosse cooperative femminili (Quinnovindar) per investire nell'energia eolica e pulita. *Roots for the Future*, cit., pp. 422-24, <http://grist.org/climate-energy/swedish-co-op-creates-a-stake-forwomen-in-wind-industry/>. In Buthan sono stati realizzati edifici a basse emissioni con gestione di alloggi, immondizie e trasporti sostenibili a gestione femminile. <http://lowemissiondevelopment.org/lecbp/case-studies/bhutan>

<sup>16</sup> *Roots for the Future*, cit., p. 388. [www.lifeoutofplastic.com](http://www.lifeoutofplastic.com)

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 393. <http://www.mangrovesgy.org/home/>

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 430, <http://www.actionaid.org/bangladesh>.

<sup>19</sup> Si veda <http://www.recoftc.org> e <http://www.recoftc.org/project/grassroots-capacity-building-redd>

reti elettriche (379 comunità, per oltre 90.000 persone)<sup>20</sup>, o impianti geotermici, come è avvenuto in El Salvador<sup>21</sup>.

La riduzione del consumo di legname per l'uso domestico e la limitazione dei processi di deforestazione e di erosione del suolo è divenuta altrettanto importante: in Africa, in Senegal, nelle regioni più povere del Tambacounda e Kedougou, dove larga parte della popolazione non dispone dell'energia elettrica e donne e ragazze preparano il cibo in cucine a legno o a cherosene, attraverso il micro credito sono stati realizzati sistemi di pannelli solari, riducendo in questo modo lo sfruttamento ambientale, inquinamento e malattie<sup>22</sup>; in Malawi, invece, sono stati prodotte localmente e poi distribuite nei distretti di Balaka, Dedza, Ntcheu e Machinga cucine e forni efficienti, in maniera da ridurre il carico ambientale, ridurre l'inquinamento domestico e contestualmente le violenze che le donne subivano mentre si recavano nella foresta a raccogliere la legna<sup>23</sup>. Analoghi progetti sono stati avviati anche in Cambogia e in Indonesia orientale laddove – soprattutto la popolazione rurale più povera – oltre 80 milioni di persone fanno ancora affidamento al cherosene per l'illuminazione e 100 milioni preparano il cibo consumando legname; attraverso cooperative e micro-imprenditoria femminile, sono state prodotte e diffuse lanterne solari, filtri d'acqua, cucine-forno sostenibili; in Indonesia sono stati realizzati 13 mila progetti di biogas domestici, in Cambogia, dove nel periodo 2004-2013 sono stati consumati 1.6 miliardi di tonnellate di legname, nei villaggi le donne – attraverso appositi corsi – hanno realizzato e distribuito 3 milioni di cucine efficienti con l'effetto di evitare la deforestazione, ridurre le emissioni, apprendere nuove competenze tecnico-professionali per realizzare questi nuovi strumenti domestici<sup>24</sup>.

In Uganda, Zambia, Ruanda, Camerun, Nicaragua – dove le comunità soffrono della perdita di copertura degli alberi e un ridotto accesso alla terra, tradizionalmente appannaggio dei maschi –, si è cercato di accrescere nelle comunità disponibilità finanziarie, tecnologie e poteri decisionali femminili attraverso la creazione di cooperative, al fine di promuovere colture specializzate ad alto valore commerciale, un uso sostenibile delle foreste, lavori di riforestazione e di terrazzamento, con l'obiettivo di accrescere redditi femminili e sicurezza alimentare, ridurre sensibilmente il consumo di combustibili. In Camerun la presenza femminile nei processi decisionali ha contribuito alla modifica della legislazione relativa al possesso della terra<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> *Roots for the future*, cit., p. 396; <http://www.enatrel.gob.ni/>

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 398; <http://www.lageo.com.sv/>

<sup>22</sup> *Roots for the Future*, cit., pp. 403-404; <http://www.gvepinternational.org/en/business/energy-opportunities-women-senegal> o <http://www.gvepinternational.org>

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 420; <http://www.unpei.org/our-stories/the-malawi-government-builds-on-pei-pilotprojects-to-support-the-use-of-energy-efficientstoves-that-also-improve-the-lives-of-women>.

<sup>24</sup> Sulla Cambogia: *Roots for the Future*, cit., p. 428, <http://www.geres.eu/en/>; sull'Indonesia orientale: <http://www.kopernik.ngo/page/impact-snapshot>.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 39. Si veda anche <http://gender-climate.org/member/african-womens-network-forcommunity-management-of-forests-refacof/>

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 401-402; Per lo Zambia: <http://www.cifor.org/gender/genderintegration-nyimba-forest-project-zambia/> Per il progetto pilota nel villaggio ruandese di Kabeza, si veda *Roots for the Future*, cit., p. 418, <http://www.unpei.org/>. In Africa si è cercato inoltre di sviluppare l'uso delle tecnologie tra le donne contadine, per aumentare la produttività agricola, redditi e sicurezza alimentare, eliminare

La resistenza al cambiamento climatico passa anche attraverso la modificazione della mobilità privata: grandi città e comunità del Ghana sono colpite da traffico, degrado ambientale, immigrazione dalle campagne, basso tasso di impiego giovanile e povertà diffusa; in questo contesto Berenice Dapaah, una giovane imprenditrice, ha realizzato un progetto – destinato a donne e giovani delle comunità rurali – per la coltivazione del bambù e la costruzione di biciclette con questo materiale vegetale, riducendo in questo modo i consumi di metallo, le emissioni di anidride carbonica e l’erosione del suolo<sup>26</sup>. I processi di riforestazione sono al centro dei progetti avviati in diversi paesi africani (“cut one tree, plant five”) e in Sudafrica (“Food and trees for Africa”) con lo scopo di tutelare le foreste e garantire la sicurezza alimentare mediante la creazione di orti collettivi, piantagioni di bambù e l’impianto di 4.2 milioni di alberi per assorbire le emissioni di anidride carbonica<sup>27</sup>.

Vaste parti del pianeta devono infine affrontare processi di desertificazione, siccità prolungate o disponibilità stagionale delle acque che si riflettono negativamente sull’attività agricola e l’alimentazione. Nelle regioni rurali più povere del Benin le comunità soffrono di malnutrizione durante la stagione secca; donne e ragazze sono più impegnate a cercare l’acqua che a frequentare scuole o a trovare impiego in attività produttive; le donne contadine, attraverso il micro credito e la creazione di cooperative, hanno potuto quindi giovare di pannelli solari per sostituire le pompe a diesel e sfruttare l’energia solare per la raccolta e la distribuzione delle acque nei sistemi di irrigazione<sup>28</sup>. In India, nello stato occidentale del Gujrat, si è invece cercato di promuovere una gestione responsabile dell’acqua attraverso la predisposizione di cisterne sotterranee per la raccolta dell’acqua dei monsoni da utilizzare per l’irrigazione durante la stagione secca, garantendo in questo modo non solo la sicurezza alimentare delle famiglie più povere, ma anche la riduzione dei processi di desertificazione e la tutela della biodiversità<sup>29</sup>.

La rassegna intende così dimostrare come le azioni che tengano conto della dimensione ambientale e di genere non solo sono possibili, ma anche necessarie ed efficaci: le donne appaiono quindi fondamentali nell’indirizzare azioni per contrastare il cambiamento climatico in pressoché tutti i settori, dall’agricoltura all’industria, dalle realtà urbane a quelle rurali; si tratta di attività che hanno portato a risultati effettivi e misurabili, che possono essere potenzialmente replicate su scala locale, nazionale ed internazionale. Nondimeno viene evidenziato come la presenza femminile nei processi decisionali relativi alla tutela dell’ambiente sia importante a tutti i livelli, dalle comunità di villaggio sino ai più alti gradi delle istituzioni politiche.

---

lo spreco di cibo; per accrescere l’autonomia femminile e migliorare le competenze di gestione finanziaria, in Ghana, Kenya, Mozambico, Nigeria, sono stati avviati programmi per risparmio, prestiti e micro credito; *Ivi*, p. 464.

<sup>26</sup> *Roots for the Future*, cit., pp. 408-409.

<sup>27</sup> <http://www.trees.co.za/>

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 410-411. Visit: <http://self.org/benin/>

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 426. <http://www.nairectaservices.com/>

---

## Risoluzione del Parlamento europeo “Donne, parità di genere e giustizia climatica” (2018)

---

*Presentazione di*

*Sara De Vido*

Due anni fa, il 16 gennaio 2018, il Parlamento europeo ha adottato una risoluzione su donne, parità di genere e giustizia climatica<sup>1</sup>, a seguito della presentazione e della discussione di un dettagliato rapporto preparato dal Comitato sui diritti delle donne e la parità di genere<sup>2</sup>. La risoluzione è stata approvata a larga maggioranza in seno all’istituzione rappresentativa dei cittadini della Unione europea (UE) ed eletta a suffragio universale diretto: 485 voti a favore, 117 contrari e 20 astensioni.

Atto per sua natura non vincolante, quindi privo di obblighi in capo agli Stati membri della UE, la risoluzione del Parlamento europeo è tuttavia considerata un elemento di prassi internazionale, che può spingere i governi all’adozione di atti vincolanti. Allo stesso tempo, la risoluzione invita al dibattito nel contesto regionale dell’Unione europea e può costituire un “modello” per l’adozione di ulteriori atti, sia di “soft law” sia di “hard law”, sul piano internazionale.

Il preambolo della risoluzione richiama i principali strumenti di protezione dei diritti umani e di diritto internazionale ambientale. Nello specifico, la risoluzione invoca la Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 e le convenzioni delle Nazioni Unite in materia, tra cui la Convenzione sull’eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti delle donne del 1979. Essa si riferisce poi, tra gli altri, alla Convenzione per combattere la desertificazione entrata in vigore nel 1996, alla diciottesima Conferenza delle Parti della Convenzione quadro sul cambiamento climatico (UNFCCC) riunitasi a Doha nel 2012, alla ventesima Conferenza delle Parti della medesima Convenzione, che a Lima, in Perù, nel 2014, ha dato vita al programma di lavoro sul genere, nonché all’accordo di Parigi del 2015 sul cambiamento climatico.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> European Parliament resolution of 16 January 2018 on women, gender equality and climate justice (2017/2086(INI)).

<sup>2</sup> Report of the Committee on Women’s Rights and Gender Equality and the opinions of the Committee on Foreign Affairs and of the Committee on Development (A8-0403/2017).

<sup>3</sup> Conferenza sul clima di Parigi (COP21) del dicembre 2015, durante la quale 195 paesi hanno adottato il primo accordo vincolante sul clima mondiale.



La risoluzione fa riferimento altresì all'azione del Consiglio dei diritti umani delle Nazioni Unite (NU) che il 22 giugno 2017 ha adottato una risoluzione specificamente rivolta ad enfatizzare la relazione tra diritti umani e cambiamento climatico<sup>4</sup>. Con riguardo alla parità di genere, il Consiglio dei diritti umani invitava (*calls upon*) gli Stati ad integrare una prospettiva di genere nel perseguimento di risposte di mitigazione e adattamento all'impatto negativo del cambiamento climatico sul godimento pieno ed effettivo dei diritti umani, incluso i diritti dei migranti e degli sfollati attraverso confini internazionali quale conseguenza dell'impatto negativo del cambiamento climatico (para. 15).

Gli articoli rilevanti del Trattato sull'Unione europea – 2, 3(2) e 3(5)<sup>5</sup> – e del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea – Articolo 8<sup>6</sup> – sono stati posti alla base dell'azione del Parlamento europeo. Precedenti a questa risoluzione sono da un lato la risoluzione del Parlamento europeo del 20 aprile 2012 su donne e cambiamento climatico e dall'altro lato il rapporto dell'Istituto europeo per la parità di genere (EIGE) del 26 gennaio 2017 intitolato “Gender in environment and climate change”<sup>7</sup>. Gli effetti del cambiamento climatico sono evidenti ad occhi che osservano con un minimo di attenzione la realtà che ci circonda. Il Parlamento europeo ne enfatizza gli effetti soprattutto sui paesi e le comunità che sono meno responsabili del riscaldamento climatico (lettera A del preambolo) e sulle donne, ritenute “più vulnerabili” e “a più alto rischio” a causa di una serie di ragioni, che vanno dall'accesso diseguale alle risorse, all'educazione, alle opportunità di lavoro e ai diritti sulla terra, nonché come conseguenza di norme sociali e culturali e delle loro esperienze intersezionali (lettera B). Le donne sono particolarmente vulnerabili al cambiamento climatico e ne sono colpite in misura sproporzionata per i ruoli sociali da queste ricoperti, ovvero in quanto responsabili della raccolta di acqua, cibo e materiali combustibili necessari alla famiglia e alla cura degli altri (lettera C). Eppure, nonostante il 70 per cento delle donne che vivono nelle regioni più colpite dal cambiamento climatico lavori nel campo dell'agricoltura, pochissime tra loro partecipano allo sviluppo delle politiche sul clima.

---

<sup>4</sup> A/HRC/RES/35/20.

<sup>5</sup> Art. 2: “L'Unione si fonda sui valori del rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello Stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti a minoranze. Questi valori sono comuni agli Stati membri in una società caratterizzata dal pluralismo, dalla non discriminazione, dalla tolleranza, dalla giustizia, dalla solidarietà e dalla parità tra donne e uomini”. Art. 3(2). “L'Unione offre ai suoi cittadini uno spazio di libertà, sicurezza e giustizia senza frontiere interne, in cui sia assicurata la libera circolazione delle persone insieme a misure appropriate per quanto concerne i controlli alle frontiere esterne, l'asilo, l'immigrazione, la prevenzione della criminalità e la lotta contro quest'ultima”. 3(5) Nelle relazioni con il resto del mondo l'Unione afferma e promuove i suoi valori e interessi, contribuendo alla protezione dei suoi cittadini. Contribuisce alla pace, alla sicurezza, allo sviluppo sostenibile della Terra, alla solidarietà e al rispetto reciproco tra i popoli, al commercio libero ed equo, all'eliminazione della povertà e alla tutela dei diritti umani, in particolare dei diritti del minore, e alla rigorosa osservanza e allo sviluppo del diritto internazionale, in particolare al rispetto dei principi della Carta delle Nazioni Unite”.

<sup>6</sup> Art. 8: “Nelle sue azioni l'Unione mira ad eliminare le ineguaglianze, nonché a promuovere la parità, tra uomini e donne”.

<sup>7</sup> <https://eige.europa.eu/publications/gender-environment-and-climate-change>.

Interessante notare come nel preambolo si consideri l'impatto dei disastri ambientali sui diritti economici e sociali, quali l'istruzione, il cibo e la salute, e come questo abbia effetti sulla povertà strutturale e induca uno spostamento della popolazione (lettere D e F). L'impatto del cambiamento climatico – ricorda il Parlamento europeo – inasprisce le disparità di genere in termini di discriminazione, minacce alla salute, perdita di mezzi di sussistenza, dislocamento, migrazione, povertà, tratta di esseri umani, violenza, sfruttamento sessuale, insicurezza alimentare, accesso alle infrastrutture e ai servizi essenziali (lettera H). Allo stesso tempo, tuttavia, si deve notare la quasi totale assenza delle donne dalle decisioni prese sul cambiamento climatico, benché durante la diciottesima conferenza delle Parti alla Convenzione quadro sul cambiamento climatico si sia affermata la necessità di raggiungere un bilanciamento di genere negli organi stabiliti dalla Convenzione per migliorare la partecipazione, assicurare una migliore politica sul cambiamento climatico e mantenere traccia dei progressi svolti verso l'obiettivo della parità di genere nell'avanzamento di politiche sul clima gender-responsive (lettera M).

Le politiche sul clima devono invero coinvolgere anche le *grassroots women*, donne appartenenti a minoranze e indigene, con lo scopo di gestire i disastri ambientali, spingere verso la biodiversità, migliorare la gestione delle acque e la sicurezza alimentare, prevenire la desertificazione, proteggere le foreste, assicurare una transizione verso le tecnologie per la promozione di energia rinnovabile (lettera Q).

Come ricorda la risoluzione del Parlamento europeo, il cambiamento climatico è considerato un "common concern of humankind" nello stesso accordo di Parigi del 2015 (lettera R) e l'azione che deve essere intrapresa dagli Stati per contrastarlo deve rispettare i diritti umani fondamentali, incluso il diritto alla salute, il diritto dei popoli indigeni, delle comunità locali, dei migranti, dei bambini e delle bambine, delle persone con disabilità e in situazioni di vulnerabilità, nonché il diritto allo sviluppo, così come la parità di genere, l'*empowerment* delle donne e l'equità intergenerazionale. Il collegamento tra diritti umani e contrasto al cambiamento climatico è espressione, come rileva la risoluzione del Parlamento europeo, di giustizia climatica (lettera S). I riferimenti alla parità di genere sono numerosi nel preambolo; va rilevato come vi sia attenzione, non così scontata da parte di una istituzione come il Parlamento europeo, alla parità di genere nel quadro più generale della situazione internazionale. Così, ad esempio, il Parlamento europeo enfatizza elementi di discriminazione intersezionale, quali la posizione socio-economica debole delle donne (T), nonché l'impatto del cambiamento climatico nell'Africa Sud Sahariana e nel Sud dell'Asia dove la desertificazione determinerà uno spostamento forzato di milioni di persone.

La base giuridica dell'azione dell'Unione europea con riferimento al cambiamento climatico e alla parità di genere riposa nei trattati istitutivi dell'Unione, che contengono disposizioni sia sull'azione dell'Unione in materia ambientale<sup>8</sup> sia sulla parità di genere<sup>9</sup>.

Nella parte che segue si propone la traduzione, a cura dell'Autrice, e un breve commento di alcuni passaggi significativi della risoluzione.

<sup>8</sup> Articoli 191 e 192 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea.

<sup>9</sup> Vedi note 5 e 6.

La parte operativa del documento esordisce affermando che il Parlamento europeo:

1. Riconosce che la parità di genere è un prerequisito per lo sviluppo sostenibile e per la gestione efficiente delle sfide climatiche; sottolinea che le donne non solo vittime, ma sono anche potenti agenti di cambiamento che, sulla base di una partecipazione completa, possono formulare ed eseguire strategie climatiche efficienti e/o soluzioni in relazione all'adattamento e alla mitigazione e possono costruire una resilienza climatica quale prodotto delle loro diverse aree di esperienza e conoscenza pratica attraverso settori che vanno dall'agricoltura, foresta e pesca, alle infrastrutture energetiche e alle città sostenibili”.

Questo è un profilo di interesse: il passaggio delle donne da mere vittime ad agenti del cambiamento, le quali devono essere coinvolte nella predisposizione e attuazione di programmi di adattamento e mitigazione.

La risoluzione prosegue poi rivolgendosi direttamente alla Commissione europea:

3. Chiede alla Commissione di attuare programmi attraverso i quali il trasferimento di tecnologie moderne e di know-how possa aiutare le comunità e le regioni in via di sviluppo ad adattarsi al cambiamento climatico mentre lavorano con le donne, le quali rappresentano il 70 per cento della forza lavoro in agricoltura nei paesi soggetti a disastri;

...

6. Chiede alla Commissione di considerare gli impatti sociali e ambientali delle sue politiche commerciali ed estere di sviluppo, incluso l'impatto delle sue azioni con riguardo alle donne; chiede inoltre alla Commissione di insistere sullo status vincolante delle norme in materia sociale ed ambientale nei capitoli sullo sviluppo sostenibile contenuti negli accordi commerciali che sta negoziando.

...

9. Lamenta che tutti i contributi al *gender work* da parte degli Stati parte alla Convenzione delle Nazioni Unite sul cambiamento climatico sono volontari; invita caldamente la Commissione, assieme agli Stati membri, a ribadire il supporto allo sviluppo, l'adozione e il finanziamento del *Gender Action Plan* GAP della Convenzione delle Nazioni Unite contro il cambiamento climatico, da completare con un programma di lavoro comprensivo e pluriennale che includa il finanziamento, aree di azione prioritaria, scadenze, indicatori chiave di obiettivi, una definizione di attori responsabili e meccanismi di monitoraggio e revisione.

10. Chiede alla Commissione e agli Stati membri di guidare con il loro esempio e adottare obiettivi e scadenze per il raggiungimento della parità di genere nelle delegazioni alla UNFCCC.

In questi passaggi è evidente come il Parlamento europeo non si sia limitato a mere enunciazioni di principio, ma abbia suggerito alla Commissione delle azioni concrete da intraprendere, nei limiti delle competenze che le sono attribuite dai trattati.

L'inserimento di norme vincolanti nelle politiche della UE, incluso negli accordi commerciali con paesi terzi, è certamente un passaggio apprezzabile. Lo è inoltre nell'affermazione del “leading by example”, ovvero nell'incoraggiare gli Stati europei ad essere modello per gli altri Stati parte della Convenzione sul cambiamento climatico. A questo scopo, la risoluzione:

13. Invita gli Stati membri ad aderire alla decisione 21/CP.22 su genere e cambiamento climatico, che invita a sua volta le parti a nominare e fornire sostegno per un *focal point* nazionale

sul genere relativo ai negoziati climatici, l'attuazione e il monitoraggio e la fornitura di sostegno a simili *focal points* in paesi terzi o paesi partner;

...

17. Chiede alla Commissione di integrare il cambiamento climatico in tutti i programmi di sviluppo ad ogni livello; chiede inoltre una maggiore partecipazione delle donne che vivono in zone rurali e delle donne indigene nei processi decisionali, pianificazione e attuazione e nella formulazione di politiche e programmi di sviluppo concernenti il cambiamento climatico;

...

19. Chiede alla Commissione e agli Stati membri di sviluppare indicatori e raccogliere dati disaggregati sul genere nella pianificazione, attuazione, monitoraggio e valutazione delle politiche del cambiamento climatico, dei programmi e dei progetti, usando strumenti quali l'analisi di genere, il *gender impact assessment*, il bilancio di genere e *Environment and Gender Index* (EGI), anche attraverso una EIGE rafforzata.

...

28. Chiede all'Unione europea e agli Stati membri, con lo scopo di migliorare ulteriormente la rappresentazione delle donne nei negoziati UNFCCC, di fornire fondi per il training e la partecipazione delle donne delegate; chiede alla Commissione di facilitare e supportare il networking delle organizzazioni delle donne e le attività della società civile con riguardo allo sviluppo e all'attuazione delle politiche sul cambiamento climatico; chiede alla Commissione di assicurare che le donne partecipino allo stesso livello, e siano beneficiarie di, tutte le consultazioni sul cambiamento climatico, i programmi e i finanziamenti organizzati con il supporto dell'Unione europea a livello nazionale e locale.

Con riguardo ai migranti climatici, il Parlamento europeo “condanna fermamente l'uso della violenza sessuale contro le donne sfollate e migranti; considera che maggiore attenzione dovrebbe essere fornita alle donne e alle ragazze che sono state vittime di violenza durante il loro viaggio, assicurando che queste abbiano accesso a servizi medici e psicologici” (para. 22). Il Parlamento europeo inoltre:

25. Chiede alla Commissione e agli Stati membri, lavorando insieme alle organizzazioni della società civile operanti sul territorio, di sostenere, rafforzare e attuare meccanismi di monitoraggio nei centri di ricezione di sfollati e migranti che non hanno le condizioni minime necessarie per prevenire la violenza di genere, con lo scopo di fermare tutti i tipi di molestia di donne e ragazze;

26. Chiede alla Commissione di lavorare assieme alla società civile e alle organizzazioni sui diritti umani per assicurare che i diritti umani di rifugiati e sfollati nei centri di ricezione siano protetti, soprattutto quelli delle donne e delle ragazze vulnerabili.

Come emerge da questi passaggi, la risoluzione va oltre il suo scopo dichiarato di adottare misure contro il cambiamento climatico in una prospettiva di genere, occupandosi di questioni migratorie e di violenza nei centri che accolgono migranti. Il Parlamento europeo evidenzia anche gli aspetti negativi della politica dell'Unione. Così, ad esempio:

31. Nota che gli impegni finanziari dell'Unione europea al GEWE (*Gender Equality and Women Empowerment*) sono aumentati, ma non la capacità in termini di risorse umane di gestire l'incremento del volume di lavoro; sottolinea che l'Unione europea deve mostrare un forte impegno istituzionale al GEWE in relazione al cambiamento climatico, in particolare così come definito dalle politiche globali che disciplina la cooperazione allo sviluppo, noto-

riamente gli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile e il piano d'azione dell'Unione europea sul genere.

32. Si dispiace che la parità di genere e il cambiamento climatico non siano un'area prioritaria nell'EU GAP II sulla parità di genere e l'*empowerment* delle donne; nota che indicatori *gender-sensitive* non sono stati adeguatamente sviluppati o integrati in report di risultati e che la responsabilità interna e il finanziamento per i risultati del GEWE restano deboli.

La risoluzione si chiude con una serie di azioni concrete che le istituzioni dell'Unione potrebbero intraprendere.

34. Chiede alla Commissione di prendere l'iniziativa di produrre una comunicazione comprensiva dal titolo "Parità di genere e cambiamento climatico – costruire resilienza e promuovere la giustizia climatica in strategie di mitigazione e adattamento", con lo scopo di indirizzare il suo forte impegno istituzionale al GEWE e le sue attuali debolezze al coordinamento istituzionale;

35. Chiede ai suoi comitati parlamentari di sviluppare il *gender mainstreaming* quando lavorano nell'ambito delle loro aree di competenza su questioni trasversali di cambiamento climatico, sviluppo sostenibile e diritti umani;

36. Sottolinea la necessità di rendere *gender-responsive* il finanziamento sia dell'adattamento al cambiamento climatico sia della mitigazione dei suoi effetti; accoglie i recenti progressi fatti con riguardo alla politica di genere nel campo dei meccanismi di finanziamento multilaterali; accoglie, inoltre, le iniziative del settore privato che hanno per obiettivo di sviluppare la responsabilità sociale di impresa introducendo un premio per i progetti che rispettano i criteri di sostenibilità ambientale, incluso la promozione di mezzi di sussistenza e opportunità educative per le donne; nota, comunque, che secondo l'UNDP (United Nations Development Programme), solo lo 0,01 per cento di tutti i fondi al mondo sostiene progetti che si occupino sia di cambiamento climatico sia di diritti delle donne; chiede all'Unione europea e ai suoi Stati membri di assicurare che i programmi di cambiamento climatico rispettino i più alti standard internazionali sui diritti umani e non indeboliscano la parità di genere;

...

38. Esorta l'Unione europea, in particolare, a rendere gli aiuti allo sviluppo condizionali all'inclusione di criteri basati sui diritti umani e di stabilire dei nuovi criteri di politica sul cambiamento climatico che siano sensibili al genere;

39. Incoraggia una azione sensibile al genere per assicurare che le donne non siano viste solo come beneficiarie dell'azione climatica, ma anche imprenditrici nel campo delle tecnologie sull'energia pulita; accoglie la *call for proposal* della Commissione sulle donne e l'energia sostenibile, rendendo 20 milioni di euro disponibili per l'attuazione di attività che promuovano l'imprenditoria femminile nel settore dell'energia sostenibile nei paesi in via di sviluppo ed incoraggia la Commissione ad incrementare questo ammontare nel futuro.

Infine, il Parlamento europeo sottolinea nuovamente il problema dei rifugiati per cambiamento climatico. A tale scopo, chiede la creazione di un "panel di esperti per esplorare la questione sul piano internazionale e si preoccupa che la questione delle migrazioni causate dal cambiamento climatico siano collocate nell'agenda internazionale; chiede una cooperazione internazionale rafforzata per assicurare la resilienza climatica" (para. 41).

---

# Principi di Bali sulla giustizia climatica

## 29 agosto 2002

---

*Traduzione e cura*

*di Francesca Fiore*

I 27 principi di giustizia climatica che qui proponiamo in traduzione italiana (scaricabile in lingua inglese presso il sito [www.ejnet.org/ej/](http://www.ejnet.org/ej/)) sono stati elaborati da una coalizione di gruppi e organizzazioni nel corso delle negoziazioni preliminari al Summit della Terra tenutosi a Bali nel giugno del 2002 e presentati il 2 agosto dello stesso anno al Summit di Johannesburg.

Il documento prendeva a modello i principi (Environmental Justice Principles) elaborati nel 1991 a Washington dal People of Color Environmental Justice Leadership Summit. Benché i principi non facessero alcun riferimento a temi da allora sempre più presenti negli studi e nei movimenti, primo fra tutti quello dell'ecologia queer e transgender, essi sono stati e sono ancora un punto di riferimento fondamentale.

\*\*\*

### **Preambolo**

Considerato il cambiamento climatico come una realtà scientifica i cui effetti sono già stati avvertiti in tutto il mondo;

Considerato che se il consumo di combustibili fossili, la deforestazione ed altre devastazioni ecologiche continuassero ai ritmi correnti, il cambiamento climatico comporterebbe certamente un aumento delle temperature, un innalzamento del livello del mare, dei cambiamenti nei modelli agricoli, una maggiore frequenza ed intensità delle catastrofi "naturali" quali inondazioni, siccità, perdita di biodiversità, tempeste violenti ed epidemie;

Considerato che la deforestazione contribuisce al cambiamento climatico, comportando un impatto negativo su un'ampia gamma di comunità locali;

Considerato che le comunità e l'ambiente avvertono gli impatti dell'economia dei combustibili fossili in ogni fase del suo ciclo di vita, dall'esplorazione alla produzione, dalla raffinazione alla distribuzione, e dal consumo allo smaltimento dei rifiuti;

Considerato che il cambiamento climatico e i suoi conseguenti impatti sono una manifestazione globale di un susseguirsi di impatti locali;

Considerato che la produzione ed il consumo di combustibili fossili contribuiscono a favorire il processo di globalizzazione guidato dalle multinazionali;

Considerato che il cambiamento climatico è causato principalmente dai paesi industrializzati e dalle aziende multinazionali;

Considerato che le banche multilaterali di sviluppo, le aziende multinazionali e i governi del Nord globale, in particolare gli Stati Uniti, hanno compromesso la natura democratica delle Nazioni Unite nel tentativo di affrontare la questione;

Considerato che la perpetrazione del cambiamento climatico viola la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani e la Convenzione delle Nazioni Unite per la Prevenzione e Repressione del Delitto di Genocidio;

Considerato che gli impatti del cambiamento climatico sono avvertiti in modo sproporzionato da piccoli stati insulari, dalle donne, dai giovani, dalle popolazioni che vivono sulle coste, dalle comunità locali, dalle popolazioni indigene, dai pescatori, dai poveri, e dagli anziani;

Considerato che le comunità locali, le popolazioni colpite e le popolazioni indigene sono state escluse dai processi globali per far fronte al cambiamento climatico;

Considerato che i meccanismi basati sul mercato e le "soluzioni" tecnologiche attualmente promosse dalle aziende multinazionali sono delle false soluzioni che aggravano il problema;

Considerato che le pratiche insostenibili di produzione e di consumo sono alla base di questo e di altri problemi ambientali a livello globale;

Considerato che questa pratica di consumo insostenibile esiste principalmente nel Nord globale, ma è diffusa anche tra le élite all'interno del Sud globale;

Considerato che gli impatti saranno più devastanti sulla stragrande maggioranza della popolazione del Sud globale, nonché per il "Sud" nel Nord globale;

Considerato che gli impatti del cambiamento climatico minacciano la sovranità alimentare e la sicurezza dei mezzi di sussistenza delle economie locali basate su risorse naturali;

Considerato che gli impatti del cambiamento climatico minaccia la salute delle comunità di tutto il mondo, in particolare di coloro che sono vulnerabili ed emarginati, specialmente i bambini e gli anziani;

Considerato che la lotta contro il cambiamento climatico deve comportare un profondo mutamento a cominciare da uno stile di vita, una produzione e consumo insostenibili, e che ciò deve partire dai paesi industrializzati;

**Noi**, rappresentanti di movimenti popolari ed organizzazioni di attivisti, lavorando per ottenere giustizia sociale ed ambientale, decidiamo di iniziare a costruire un movimento internazionale di tutti i popoli per una Giustizia Climatica basato sui seguenti principi fondamentali:

1. Affermando la sacralità della Madre Terra, l'unità ecologica e l'interdipendenza di tutte le specie, la Giustizia Climatica insiste sul fatto che le comunità hanno il diritto di essere liberate dal cambiamento climatico, dai conseguenti impatti e da altre forme di distruzione ecologica.
2. La Giustizia Climatica afferma la necessità di ridurre, con l'obiettivo di eliminarla, la produzione di gas a effetto serra e il conseguente inquinamento locale.
3. La Giustizia Climatica afferma i diritti delle popolazioni indigene e delle comunità colpite di rappresentarsi e parlare per loro stesse.
4. La Giustizia Climatica afferma che i governi hanno la responsabilità di affrontare il cambiamento climatico in modo tale che sia democraticamente responsabile nei confronti del proprio popolo e conforme al principio di responsabilità comuni ma differenziate.
5. La Giustizia Climatica esige che le comunità, in particolare le comunità colpite, svolgano un ruolo di guida nei processi nazionali e internazionali per affrontare il cambiamento climatico.
6. La Giustizia Climatica si oppone al ruolo delle aziende multinazionali che crea stili di vita e modelli di produzione e di consumo insostenibili, nonché nell'influenzare indebitamente il processo decisionale nazionale ed internazionale.
7. La Giustizia Climatica chiede il riconoscimento del principio di un debito ecologico che i governi industrializzati e le aziende multinazionali hanno nei confronti del resto del mondo come conseguenza della loro appropriazione della capacità del pianeta di assorbire i gas serra.
8. Affermando il principio di debito ecologico, la Giustizia Climatica richiede che le industrie estrattive e dei combustibili fossili siano ritenute strettamente responsabili di tutti gli impatti, passati e presenti, del loro ciclo vitale relativi alla produzione di gas serra e conseguente inquinamento locale.
9. Affermando il principio di debito ecologico, la Giustizia Climatica protegge i diritti delle vittime del cambiamento climatico e delle conseguenti ingiustizie, di ricevere un totale compenso, ripristino e risarcimento per ogni perdita di terreno, di mezzi di sussistenza ed altri danni.
10. La Giustizia Climatica richiede una moratoria su ogni nuova ricerca e dello sfruttamento di combustibili fossili; una moratoria sulla costruzione di nuove centrali nucleari;



- l'eliminazione graduale dell'uso dell'energia nucleare a livello mondiale; e una moratoria sulla costruzione di grandi centrali idroelettriche.
11. La Giustizia Climatica richiede risorse energetiche a basso impatto, pulite, rinnovabili, e controllate localmente nell'interesse di un pianeta sostenibile per tutti gli esseri viventi.
  12. La Giustizia Climatica afferma il diritto di tutte le persone, comprese le persone indigenti, le donne, le popolazioni rurali e indigene, di poter contare su una energia accessibile e sostenibile.
  13. La Giustizia Climatica afferma che qualsiasi soluzione di mercato o tecnologica al cambiamento climatico, come lo scambio delle quote di emissione e la cattura del carbonio, dovrebbe essere soggetta ai principi di responsabilità democratica, sostenibilità ecologica e giustizia sociale.
  14. La Giustizia Climatica afferma il diritto di tutti i lavoratori impiegati nelle industrie estrattive, di combustibili fossili o di altre industrie produttrici di gas serra, ad un ambiente di lavoro sicuro e sano, senza dover essere costretti a scegliere tra mezzi di sussistenza non sicuri basati su di una produzione insostenibile e la disoccupazione.
  15. La Giustizia Climatica afferma la necessità di soluzioni al cambiamento climatico che non esternalizzano i costi verso l'ambiente e le comunità, e che sono in linea con i principi di una giusta transizione.
  16. La Giustizia Climatica si impegna a prevenire la possibile estinzione di culture e della biodiversità causata dal cambiamento climatico e dai conseguenti impatti.
  17. La Giustizia Climatica afferma la necessità di modelli socio-economici che salvaguardino i diritti fondamentali all'aria pulita, alla terra, all'acqua, al cibo e ad ecosistemi sani.
  18. La Giustizia Climatica afferma i diritti delle comunità che dipendono dalle risorse naturali per il loro sostentamento e la loro cultura, di possederle e gestirle in modo sostenibile, e si oppone alla mercificazione della natura e delle sue risorse.
  19. La Giustizia Climatica richiede che le politiche pubbliche siano basate sul rispetto reciproco e sulla giustizia per tutti i popoli, esenti da qualsiasi forma di discriminazione o pregiudizio.
  20. La Giustizia Climatica riconosce il diritto all'autodeterminazione delle popolazioni indigene e il loro diritto sulle loro terre, sottosuolo compreso, i loro territori e le loro risorse, nonché il diritto alla protezione contro qualsiasi azione o condotta che possa comportare la distruzione o il degrado dei loro territori e del loro stile di vita.
  21. La Giustizia Climatica afferma il diritto delle popolazioni indigene e delle comunità locali di partecipare efficacemente a tutti i livelli del processo decisionale, compresa la valutazione dei bisogni, la pianificazione, l'attuazione, l'applicazione e la valutazione, la rigorosa applicazione dei principi del consenso informato preventivo, e il diritto a dire di "No".
  22. La Giustizia Climatica afferma la necessità di soluzioni per i diritti delle donne.
  23. La Giustizia Climatica afferma il diritto dei giovani in quanto partner paritari nel movimento ad affrontare il cambiamento climatico e i suoi conseguenti impatti.
  24. La Giustizia Climatica si oppone all'azione militare, all'occupazione, alla repressione e allo sfruttamento di terre, acqua, oceani, popoli e culture e altre forme di vita, specialmente per quanto riguarda il ruolo dell'industria dei combustibili fossili.
  25. La Giustizia Climatica richiede l'educazione delle generazioni presenti e future, enfatizza le questioni climatiche, energetiche, sociali e ambientali, basandosi su esperienze di vita reali e sull'apprezzamento di diverse prospettive culturali.
  26. La Giustizia Climatica richiede che noi, in quanto individui e comunità, facciamo scelte personali come consumatori per sfruttare il meno possibile le risorse della Madre Terra, preservando il nostro bisogno di energia; prendendo la decisione cosciente di

sfidare e cambiare le priorità nei nostri stili di vita, ripensando la nostra etica in relazione all'ambiente e alla Madre Terra; utilizzando energia pulita, rinnovabile, e a basso impatto; e garantendo la salute della natura per le generazioni presenti e future.

27. La Giustizia Climatica afferma i diritti delle generazioni future a risorse naturali, ad un clima stabile ed un pianeta sano.

Questi principi sono stati adottati da: CorpWatch, US; Friends of the Earth International; Global Resistance; Greenpeace International; groundwork, South Africa; Indigenous Environmental Network, North America; Indigenous Information Network, Kenya; National Alliance of People's Movements, India; National Fishworkers Forum, India; OilWatch, Africa; OilWatch International; Southwest Network for Environmental and Economic Justice, US; Third World Network, Malaysia; World Rainforest Movement, Uruguay.

***Climate Change, “Hypatia”, Special Issue, Summer 2014, pp. iii-iv, 533-719***

Nell'estate 2014 la rivista femminista filosofica “Hypatia” ha dedicato un numero speciale, curato da Nancy Tuana e Chris J. Cuomo, al tema del cambiamento climatico. I contributi degli autori e delle autrici si distinguono per un approccio femminista filosofico che esplora le questioni etiche, epistemologiche, ontologiche che animano il dibattito sul cambiamento climatico, interrogandosi sulle responsabilità e sulle risposte più efficaci per raggiungere la giustizia climatica. La tesi fondamentale che lega i saggi di questa raccolta consiste nel mettere in primo piano gli effetti negativi che il cambiamento climatico aggrava e perpetua in gruppi sociali discriminati in base al genere, la sessualità, la provenienza geografica, la condizione economica. Come essi infatti dimostrano, le questioni di genere e in particolare gli stereotipi ad esso attribuiti sono presenti all'interno del cambiamento climatico, del sapere scientifico, delle pratiche economiche, politiche, individuali e collettive. Alla luce di questa dimensione di genere, risulta evidente il nesso tra giustizia ambientale e giustizia sociale analizzata attraverso la lente del femminismo filosofico.

Aprire il numero il saggio di Heidi Grasswick, *Climate Change Science and Responsible Trust A Situated Approach*. Attraverso l'approccio della ricerca femminista epistemologica l'autrice riconosce l'importanza di fattori come l'appartenenza sociale che può influenzare l'assenso o il dissenso a determinati fenomeni. Un caso interessante riguarda infatti la fiducia che ciascuno di noi concede agli studiosi o alle istituzioni del sapere scientifico che si occupano del cambiamento climatico. Il contesto del cambiamento climatico si presta particolarmente ad essere analizzato con questo tipo di approccio, poiché presente sia su scala globale, sia locale. Le nostre convinzioni su di esso determinano il nostro comportamento e influenzano lo sviluppo di adeguate politiche, le stesse opinioni in parte sono formate dal consenso che si attribuisce alla scienza e alle istituzioni che lo promuovono. L'autrice identifica la fiducia responsabile (e la sfiducia responsabile) come una delle sfide più importanti dello sviluppo pratico dei discorsi e delle pratiche sul cambiamento climatico. Il saggio si sofferma sulla differenziazione tra diversi gruppi sociali e sul modo in cui questo determina il modo di confrontarsi con il problema; individua una posizione sociale di privilegio, quella occupata dai maschi bianchi americani, i quali si dimostrano il gruppo demografico che più di altri tende a non riconoscere e a non credere agli studi sul cambiamento climatico. Gli uomini che hanno questo tipo di percezione solitamente hanno una visione del mondo individualista e gerarchica. In base agli studi femministi di epistemologia e di psicologia sociale, esiste quello che è stato definito come *white-male effect* la tendenza degli uomini bianchi, di non percepire la vera entità del problema, spesso influenzati dalle loro preferenze politiche, dal successo concreto delle misure istituzionali e dal ruolo dei mass media.

Il saggio di Sherilyn MacGregor, *Only Resist Feminist Ecological Citizenship and the Post-politics of Climate Change* si apre con la descrizione di un film che definisce un film *ecoblockbuster*, *The Age of Stupid*. La rappresentazione apocalit-

tica di mondo devastato nel 2055 ispirò la campagna "10:10" nel Regno Unito per la riduzione annua del dieci per cento delle emissioni di biossido di carbonio. Essa si proponeva anche di rinnovare l'impegno ambientalista, al di là della politica, coinvolgendo i singoli individui a cambiare il proprio stile di vita per difendere il futuro. All'interno dell'agenda politica globale, il cambiamento climatico è una questione politica complessa, dipinta con tratti catastrofici nei discorsi dominanti, tanto che i teorici europei l'hanno definita una condizione post-politica. Una condizione creata da decenni di egemonia neoliberale in occidente, dove lo spazio politico di confronto e dibattito ha lasciato il posto a misure politiche straordinarie di risoluzione. L'autrice suggerisce un progetto di cittadinanza femminista ecologica in grado di contrapporsi e resistere ai paradigmi egemonici neoliberali attraverso un impegno spiccatamente femminista a livello locale, negli spazi politici intesi come luoghi dove ritornare ad esprimere la contestazione, il dissenso al fine di riappropriarci del dibattito democratico sul futuro sociale e ambientale.

Il saggio di Astrida Neimanis e Rachel Loewen Walker, *Weathering: Climate Change and the "Thick Time" of Transcorporeality* si sofferma sul concetto di transcorporeità. Nella società occidentale il concetto di cambiamento climatico ha assunto un valore astratto, distante nel tempo e nello spazio dalla nostra quotidianità. A parere delle autrici, al contrario, è necessario ripensare l'immaginario culturale collettivo dominante, attingendo alle nuove teorie femministe materialiste e postumaniste, per una nuova percezione dello spazio tempo ecologico all'interno del quale noi stessi interagiamo con esso e con i cambiamenti ambientali. Il cambiamento climatico entra così nelle nostre comode case occidentali dove ci estraniamo dal mondo atmosferico, il nuovo concetto di spazio/tempo stabilisce invece un'idea di casa molto più ampia, transcorporea, nella quale la corporealità umana è strettamente connessa alla natura e all'ambiente; il corpo umano e il cambiamento climatico sono coinvolti attivamente e in modo reciproco in un processo di essere-divenire atmosferico (*weathering*), avulso dal classico sistema di misurazione del tempo, agenti e riceventi contemporanei nel turbine climatico temporale (*thick-time*).

Michael D. Doan, nel saggio *Climate Change Complacency* si interroga sulle regioni dell'inerzia che impediscono una risoluzione della questione climatica. Nella sua innegabile dimensione fisica, il cambiamento climatico si basa su una complessa rete di interazioni sociali e politiche che richiedono un'ampia partecipazione da parte di tutti gli Stati. Tuttavia, si assiste all'incapacità degli organismi statali di elaborare e rendere esecutive strategie a lungo termine. Una sfida impellente soprattutto per nazioni che storicamente sono tra le maggiori produttrici di gas serra e che persistono in metodi non sostenibili di estrazione, produzione, consumo e smaltimento delle risorse. Allo stesso tempo l'autore, accanto all'apatia, all'indifferenza, alla rassegnazione e alla disperazione, individua una speciale forma di inerzia nella noncuranza, una disposizione la cui forza fa desistere la collettività dal perseguire gli obiettivi comuni verso un'inversione di rotta. Il fenomeno della noncuranza viene analizzato dal punto di vista femminista, considerando i legami tra essa, il privilegio e il potere in determinate circostanze nel complesso quadro ecologico e sociale. Doan inoltre si interroga sulla natura della noncuranza; essa è un prodotto di negligenza epistemica: sono i singoli individui gli unici e soli

responsabili, è un vizio che essi possono superare attraverso una scelta cosciente sicuramente più impegnativa della scappatoia che offrono l'ignoranza e il rifiuto.

La condizione delle donne indigene, la loro vulnerabilità al cambiamento climatico e la loro cosmovisione è il tema del saggio di Kyle Powys White, *Indigenous Women, Climate Change Impacts, and Collective Action*. Oggigiorno nel mondo sono presenti 370 milioni di persone indigene, comunità il cui autogoverno deriva dal proprio sistema identitario, dalla propria cosmologia. La colonizzazione le ha relegate ai margini, territoriali e sociali, in paesi come Australia e Canada, e sovranità è riconosciuta dalla comunità internazionale. Come tutte le comunità, anche quelle indigene si trovano altrettanto impegnate a dover mitigare gli effetti del cambiamento climatico, ad adattarsi agli sconvolgimenti ecologici: innalzamento del livello dei mari, ritiro dei ghiacciai, diminuzione di specie animali. Una dimensione importante di carattere culturale, sociale, politico, religioso, è il sistema di responsabilità che le comunità indigene sentono profondamente nei confronti delle creature viventi e non, delle entità spirituali, dei luoghi sacri e delle altre componenti connesse come corsi d'acqua e foreste. Emerge in modo particolare l'impegno delle donne indigene in azioni collettive di adattamento e mitigazione, in quanto custodi dei saperi ecologici tradizionali.

Su questi saperi si sofferma anche il saggio di Regina Cochrane, *Climate Change, Buen Vivir, and the Dialectic of Enlightenment: Toward a Feminist Critical Philosophy of Climate Justice*. Cochrane riprende in chiave femminista critica il concetto *buen vivir* tipico della cosmovisione andina come prospettiva alternativa alla risposta moderna occidentale al cambiamento climatico, ispirandosi alla filosofia della dialettica negativa di Adorno. Il *buen vivir* per Cochrane è un insieme di valori etici e spirituali in stretto rapporto con l'ambiente sociale e naturale, l'essere umano è in perfetta armonia, è elemento costitutivo stesso della terra, la *Pachamama*. Si tratta di una relazione ontologica con il biocentrismo del sé rispetto al mondo, il nuovo paradigma contrasta il sistema capitalistico e industriale dell'occidente moderno, la concezione patriarcale che subordina i bisogni e il ruolo della donna all'uomo. Esplora la possibilità di ripensare il *buen vivir*, facendolo dialogare con la filosofia femminista ambientale, il pensiero di Val Plumwood in modo specifico e la critica all'Illuminismo europeo di Adorno e Horkheimer. Per l'autrice, lo scopo della filosofia critica femminista per la giustizia climatica può essere raggiunto riconoscendo il rapporto tra umano e natura nonumana in tutte le sue componenti, dunque anche nella loro diversità.

Chiude la sezione saggi della rivista il saggio di Holly Jean Buck, Andrea R. Gammon, Christopher J. Preston, *Gender and Geoengineering*. La geoingegneria è generalmente definita come la manipolazione intenzionale del clima terrestre al fine di contrastare gli effetti antropogenici del cambiamento climatico. Gli autori sostengono l'urgenza di esaminare in profondità l'ingegneria climatica, nelle sue componenti politiche, etiche, scientifiche per individuarne le implicazioni di genere. Gli strumenti filosofici ecofemministi rivelano infatti almeno quattro dimensioni di genere nella geoingegneria: esse riguardano la componente di partecipazione ai discorsi e alle decisioni, le modalità di controllo diffuso che ne derivano, la creazione di specifiche tecnologie, i beneficiari di tali soluzioni. La visione della natura come entità meccanica e inerte, il rapporto di dominio e manipolazione uma-

no/natura, sembrano continuare il sentiero tracciato dal lavoro ecofemminista di Carolyn Merchant e Val Plumwood. Emerge dunque il sistema dualistico di valori, in cui domina il temperamento maschile attivo, oggettivo, tecnico. Buck et al. si definiscono agnostici verso un implemento nell'utilizzo della geoingegneria, non la condannano, si interrogano e credono che essa debba allargare la sua portata etica, pensare concretamente agli individui come agenti sociali in un determinato contesto, le tecnologie dovrebbero calcolare non solamente i costi, i benefici e i rischi, dovrebbero essere più consapevoli del loro potenziale sulle sfide globali senza perdere di vista le implicazioni sociali, diminuendo invece di aumentare le disuguaglianze; infine alla base dei progetti che promuove non dovrebbero esserci valori neutrali e oggettivi ma valori sensibili di natura ecologica, economica e sociale.

La rubrica *Musing*, riflessioni, si apre con il saggio di Lorraine Code, *Culpable Ignorance?*. Esso si sofferma sulle responsabilità epistemologiche che ruotano attorno al sapere sul cambiamento climatico, identifica lo scetticismo sul tema come una mancanza di responsabilità, che si nutre di disinformazione in primis. L'ignoranza sociale, *social ignorance*, che genera è sia un fallimento etico, sia politico. Determinare il responsabile di questo processo non è facile, in un quadro culturale complesso da decostruire con le sue rappresentazioni e il suo immaginario. Nel ricco occidente tuttavia la responsabilità maggiore sembra essere attribuita alla pedagogia. Essa dovrebbe favorire dibattiti critici sul rapporto sapere/informazione, renderli fruibili al pubblico, altrettanto responsabili sono i cittadini che lo devono valutare. Il femminismo e altri studi epistemologici post-positivisti, hanno dimostrato i limiti dell'individualismo epistemologico, hanno riconosciuto le responsabilità socio-politiche e individuali dell'ignoranza pluralistica, hanno incoraggiato una giusta forma di scetticismo strategico, che non è quello della negazione, bensì ciò che permette tutti noi di distinguere la manipolazione di massa dall'informazione.

Come concludono Christina Shaheen Moosa e Nancy Tuana in *Mapping a Research Agenda Concerning Gender and Climate Change: A Review of the Literature*, la presente collezione di saggi rappresenta il primo tentativo di unire la filosofia e il metodo femminista al cambiamento climatico. Il cambiamento climatico pone sfide di natura ontologica, epistemologica e normativa. Nell'ultima decade l'impegno femminista ha svelato come il cambiamento climatico colpisca in modo differente comunità e individui a seconda del genere, dell'etnicità, delle possibilità economiche. La filosofia femminista si è dimostrata particolarmente preziosa nella ricerca di genere e dei sistemi di potere; il suo metodo ha prodotto analisi e risposte nel campo della morale, della politica, dell'economia e della scienza, provando ad attivisti e accademici di essere una risorsa importante per il futuro del dibattito. Moosa e Tuana individuano quattro assi principali sui quali si sviluppa il pensiero filosofico femminista in questo campo. 1) La produzione e la recezione delle informazioni sul cambiamento climatico. L'epistemologia femminista esplora in modo in cui l'appartenenza sociale di un individuo possa influenzare la sua fiducia epistemica in fatti scientifici e politici sul clima e il suo conseguente atteggiamento verso la mitigazione e l'adattamento. 2) Gli impatti di genere del cambiamento climatico. I movimenti attivisti hanno dimostrato con dati socio-scientifici la crescente vulnerabilità delle donne aprendo la strada a nuove ricerche sulla vulnerabi-

lità e la resilienza in contesti differenti in un intreccio di ruoli sociali, sistemi di valori e identità. 3) Problemi di azione. Il femminismo ricerca il complesso rapporto tra vulnerabilità e azione, desidera superare la visione semplicistica perpetratore/vittima, attivo/passivo. Vaglia la complessità ontologica del cambiamento climatico nelle sue componenti sociali, economiche e politiche e gli ostacoli che si frappongono all'agire degli individui. 4) Ripensa l'ontologia e il dovere. La filosofia femminista etica supera i classici paradigmi normativi, formula risposte e doveri adeguati al contesto del cambiamento climatico tenendo in considerazione gli individui, le comunità e gli ambienti.

Dalla pubblicazione del numero della rivista molto è stato scritto sul rapporto tra genere e cambiamento climatico e le stesse autrici che hanno ampliato e approfondito le loro analisi. Tuttavia i saggi qui raccolti sono ancora un punto di riferimento importante, stimolo alla ricerca e alla discussione.

Silvia Pizzaia

**“Grande Guerra, grande fame”. Nuovi studi sulle privazioni dei civili e sugli aiuti umanitari durante il primo conflitto mondiale**

Sebbene gradualmente sconfitto dalla crescente produttività agricola e dagli scambi internazionali, lo spettro della fame fece di nuovo la sua comparsa sullo scenario europeo con il primo conflitto mondiale. Si trattava di una “dismodernità” generata da un conflitto totale e planetario, durante il quale si interruppero consolidati traffici commerciali, si utilizzò la fame come “arma” per colpire le popolazioni, si spogliarono le risorse alimentari dei territori invasi. Queste tematiche hanno conosciuto in questi ultimi decenni una crescente attenzione, da quando gli storici hanno preso in considerazione il rapporto tra conflitto e le intersezioni economiche globali, gli effetti determinati da blocchi navali ed invasioni militari dei territori, i processi di allocazione delle risorse alimentari tra esercito, città e campagne che nel corso del “terribile 1917” ebbero modo di generare fortissime tensioni annonarie in pressoché in tutti i paesi belligeranti<sup>1</sup>. Anche l’Italia non ne fu risparmiata, basti considerare le agitazioni in città e campagne, i moti di Torino, l’ “anno della fame” nel Veneto invaso dalle truppe austro-germaniche nel 1917-1918.

“Grande guerra, grande fame”<sup>2</sup>: le privazioni alimentari costituirono quindi un elemento comune dell’esperienza bellica delle popolazioni civili. I volumi qui presi in considerazione – Mary Elisabeth Cox, *Hunger and Peace. Women and Children in Germany, 1914-1924* (Oxford University Press, 2019) e Clotilde Druelle, *Feeding Occupied France during World War I. Herbert Hoover and the Blockade* (Palgrave Macmillan, 2019) – che affrontano rispettivamente il tema delle deprivazioni alimentari di donne e bambini in Germania e la meno nota azione umanitaria di Herbert Hoover a favore dei dipartimenti francesi occupati dalle truppe tedesche, costituiscono eccellenti esempi di quel nuovo quanto fecondo filone di studi incentrato sul rapporto tra guerra ai civili, aiuti umanitari, ripensamento delle relazioni internazionali che prese avvio proprio a cavallo della Grande guerra<sup>3</sup>.

Sia pure con un taglio diverso, rispettivamente sociale e politico-diplomatico, entrambi i volumi affrontano il tema degli effetti del blocco navale sulle popolazioni civili; se la popolazione tedesca descritta da Cox fu duramente colpita dal blocco navale dell’Intesa, utilizzato dall’agosto del 1914 al 12 luglio del 1919,

<sup>1</sup> Si veda per esempio: Jay Winter, Jean-Louis Robert (eds.), *Capital Cities at War: Paris, London, Berlin 1914-1919*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; Ina Zweiniger-Bargielowska, Rachel Duffett, Alain Drouard (eds.), *Food and War in Twentieth Century Europe*, Ashgate, Farnham 2011; sul blocco si veda almeno: Charles Paul Vincent, *The Politics of Hunger: The Allied Blockade of Germany, 1915-1919*, Ohio University Press, Athens 1985; Bruna Bianchi, *L’arma della fame. Il blocco navale e le sue conseguenze sulla popolazione civile (1915-1919)*, in “DEP. Deportate, esuli, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile”, 13-14, 2010, pp. 1-33.

<sup>2</sup> Sergio Tazzer, *Grande guerra, grande fame*, Kellerman, Lavis 2014.

<sup>3</sup> Si veda: Bruno Cabanes, *The Great War and the Origins of Humanitarianism, 1914-1924*, Cambridge University Press, Cambridge 2014; John Branden Little, *Band of Crusaders: American Humanitarians, the Great War, and the Remaking of the World*, University of California, Berkeley 2009; Julia Irwin, *Making the World Safe: The American Red Cross and a Nation’s Humanitarian Awakening*, Oxford University Press, New York 2013.



dapprima come “arma” e, dopo l’armistizio, come “randello diplomatico” per sollecitare la consegna della flotta tedesca e la firma degli trattati, i 2.3 milioni di francesi dei dipartimenti del nord descritti da Druelle sperimentarono invece una duplice situazione di sofferenza, in ragione della occupazione militare tedesca e del blocco navale che impediva importazioni alimentari e l’afflusso degli aiuti umanitari<sup>4</sup>. Utilizzando efficacemente pubblicistica, documenti ufficiali, materiali d’archivio, le due ricerche ricostruiscono i prodromi politico-militari, gli aspetti legali, il dibattito sull’eticità del blocco navale, l’ “uso politico” del blocco e dei suoi effetti da parte della propaganda dei paesi belligeranti e neutrali, le reazioni dell’opinione pubblica.

Il volume di Mary Elisabeth Cox è volto a verificare “quanto” e “come” il blocco navale e la fame del tempo di guerra colpirono la popolazione tedesca, in particolare le categorie “deboli” quali poveri, donne e bambini – un dato non unanimemente riconosciuto dagli storici<sup>5</sup> – e l’efficacia degli aiuti alimentari dopo la fine delle ostilità. La ricerca, che si giova dell’ampia storiografia tedesca ed angloamericana dedicata al “fronte interno” in Germania<sup>6</sup>, apporta nuovi elementi in ragione di un approccio che, oltre alla documentazione qualitativa (relazioni, opuscoli, lettere, diari, stampa), valorizza in particolare la letteratura medica e, in chiave quantitativa, le misurazioni antropometriche per determinare le condizioni nutrizionali e “misurare” quanto donne e bambini soffrirono a causa delle deprivazioni alimentari durante la guerra.

L’approvvigionamento dello stato tedesco fu condizionato negativamente dalla riduzione della forza lavoro nelle campagne, dalla mancanza di fertilizzanti chimici, convogliati verso l’industria bellica, dalle necessità militari, tuttavia – sottolinea Cox – il blocco navale, uno degli embarghi militari più potenti ed efficienti della storia, fu uno dei fattori prevalenti della crisi alimentare tedesca dal momento che ridusse del 50-60% le importazioni tedesche. Alla regressione della capacità produttiva del settore agricolo si aggiunsero le politiche annonarie statali, basti considerare la decisione di macellare 9 milioni di maiali nel 1915 (il cosiddetto *Schweinemord*, 35% del totale dei suini), l’avvio della fallimentare “dittatura alimentare” nel 1916 che, con l’imposizione di prezzi di imperio e inefficienza distributiva, determinò lo scollamento tra città e campagne e mise in crisi la sicurezza alimentare

---

<sup>4</sup> L’area della Francia del Nord occupata dai tedeschi dal 1914 al 1918 comprendeva i dipartimenti di Pas-de-Calais, Somme, Oise, Aisne, Ardennes, Marne, Meuse, Meurthe-et-Moselle e altre piccole zone lungo il confine, una superficie di 21.000 km quadrati per una popolazione complessiva di circa 2.3 milioni di abitanti, in larga parte donne, bambini ed anziani, metà dei quali concentrati nelle cittadine di Lille, Valenciennes e Douai; circa due terzi della popolazione viveva in aree urbane e industriali e pertanto necessitava di aiuti immediati.

<sup>5</sup> Tra i “riduzionisti” si veda: Avner Offer, *The First World War: An Agrarian Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1989; Sally Marks, *The Illusion of Peace: International Relations in Europe, 1918–1933*, Palgrave MacMillan, New York 2003.

<sup>6</sup> Si veda: Jürgen Kocka, *Facing Total War: German Society 1914–1918*, Harvard University Press, Cambridge 1984; Ute Daniel, *The War from Within: German Women in the First World War*, Berg, Oxford, 1997; Belinda Davis, *Home Fires Burning: Food, Politics, and Everyday Life in World War I Berlin*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2000; Benjamin Ziemann, *War Experiences in Rural Germany: 1914–1923*, Berg, Oxford-New York 2007; Roger Chickering, *The Great War and Urban Life in Germany: Freiburg, 1914–1918*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

della popolazione tedesca; quest'ultima, come dimostra l'ampia storiografia, reagì mediante gli "orti urbani", l'utilizzo dei surrogati ("ersatz"), il ricorso al mercato nero, la ricerca di cibo nelle campagne, ma anche agitazioni, saccheggi dei negozi, furti.

Durante la guerra e nel periodo immediatamente successivo si stima che in Germania morirono per malnutrizione o cause correlate (pellagra e malattie infettive derivanti da indebolimento organico) tra le 478 e le 763 mila persone; la sofferenza fu quindi generale, ma le privazioni alimentari colpirono in maniera differenziata individui e gruppi sociali. Per dimostrare questo assunto, nei capitoli centrali del volume, l'autrice rielabora alla luce degli standard moderni le indagini basate su alcuni criteri antropometrici (età, sesso, altezza, peso, dieta alimentare, consumo calorico) effettuate dai medici Walter Kruse e Kurt Hinze tra il 1916 e il 1918 su un campione di 59 gruppi familiari nella città di Lipsia; se negli adulti il consumo medio delle calorie si aggirava attorno alle 1910 calorie al giorno, l'assunzione delle calorie appariva invece discontinua, dipendente dal ceto sociale, dal sesso e dalla diversa opportunità di procurarsi calorie "illegali" extra-razionamento; tra donne e bambini si registrava una diminuzione di assunzione di proteine, latte, formaggio, a stento compensate da carne e vegetali; nel 1917 il consumo di proteine scese dal 24% al 17%, nel 1918 al 14%, nel 1919 al 13% per risalire al 14% nel 1920 e al 20% nel 1921; i grassi si ridussero da 80 grammi a settimana nel 1917 a soli 20 grammi nel 1918 (pp. 103-108). Nel 1917 solo il 37% degli individui del campione di Lipsia aveva sufficienti calorie per sostenere una "vigorosa attività fisica" come il lavoro, nel 1921 l'85% (pp. 114-115). Il punto più basso fu raggiunto dapprima nel cosiddetto "inverno delle rape" del 1916-17, situazione che si protrasse nel 1918, quando le famiglie erano in grado di affrontare solo attività sedentarie e nei bambini si resero evidenti perdita di peso, apatia, occhio pigro, ventri gonfi, riduzione della funzionalità motoria, casi di rachitismo. Ricalcolando gli indici di massa corporea e delle calorie assunte, emerge che le donne tra i 20 e i 40 anni, il 48% nel 1917, 40% nel 1918 e il 36% nel 1919 soffrivano di quella che oggi la Fao definisce come "deficienza cronica di energia". Tale situazione di spossatezza, che impediva loro di effettuare lavori domestici, la ricerca di cibo nei mercati o lavori fisicamente dispendiosi, era altresì mediamente riscontrabile nel 48% delle donne incinte (p. 131). Nel caso di Lipsia, dunque, le madri e le donne incinte soffrirono le maggiori privazioni, perché sacrificarono le proprie razioni a favore dei figli (p.129), perché il razionamento e la stessa distribuzione delle risorse all'interno delle famiglie privilegiava la componente maschile e da ultimo perché, prive di energie, esse non erano in grado di reperire quote supplementari di calorie (p. 122; 124; 133). Tale situazione si tradusse in un sensibile aumento del tasso di mortalità femminile: tra il 1913 e il 1918 aumentò del 57%, in ragione della influenza spagnola, ma anche per infortuni mortali, fatica, malattie e indebolimento organico (p. 129).

Alle disegualianze distributive dello stato si aggiungevano quelle derivanti dal diverso ceto sociale; in questa prospettiva l'autrice, rielaborando gli studi condotti tra il 1911 e il 1918 dal dottor Eugen Schlesinger su circa 5.000 ragazzi in età scolare di Strasburgo e delle periferie rurali della città, – dalle elementari sino alle scuole superiori, suddivisi su 6 distinte classi sociali –, cerca di sfatare l'assunto

che le popolazioni rurali fossero meglio nutrite di quelle urbane; sulla base del campione, Schlesinger giunse a queste ipotesi: 1) le classi medie furono quelle che soffersero gravi deprivazioni alimentari durante la guerra (p. 155); 2) fino al 1916 i bambini non soffrirono in ragione dei sacrifici delle proprie madri, un fenomeno che si verificò in tutte le classi sociali; 3) i tempi della crisi alimentare dipendevano dalle circostanze locali; 4) non si registrarono modificazioni di peso e di altezza sostanziali (pp. 156-157); 5) tutti i bambini soffrirono a discapito della classe di appartenenza, ma le modificazioni corporee furono proporzionali alla classe di appartenenza; la guerra di fatto cristallizzò i differenziali antropometrici tra le diverse classi già presenti prima del conflitto, riflesso delle precedenti diseguaglianze nutrizionali ma anche delle diverse capacità di accedere al cibo supplementare durante il conflitto, anche in aree rurali (p. 164-165; 169). Le risultanze di Strasburgo, spesso fornite sotto forma di dati medi, che celano gli aspetti qualitativi e socio-economici, vengono altresì verificati a livello nazionale mediante il confronto con un campione più vasto (*Grösse und Gewicht der Schulkinder und andere Grundlagen für die Ernährungsfürsorge*), ovvero le misurazioni di altezza e peso di quasi 600.000 scolari, ragazzi e ragazze, di tutta la Germania tra il 1914 e il 1924, che l'autrice suddivide per ceto sociale di appartenenza (classi lavoratrici, medie, elevate, p. 175). Stando a quest'ultima fonte le altezze dei bambini tedeschi delle classi lavoratrici di entrambi i sessi si ridussero a partire dal 1916, sintomo di malnutrizione cronica. Nel 1918 bambini e bambine misuravano 2.5 e 2.8 cm in meno rispetto al 1914 e pesavano rispettivamente -1.1 kg e -0.9 kg (p. 183; 193-195). L'analisi dei dati antropometrici e di provenienza sociale tende quindi a confermare il caso di Strasburgo e dimostra quindi che nel corso del conflitto il "peso" della fame non era equamente distribuito tra i civili tedeschi; le disparità prebelliche si intensificarono durante il conflitto, che colpì soprattutto i più poveri e, con il prolungamento del conflitto, anche le classi sociali più elevate, tuttavia mantenendo le diseguaglianze di status nutrizionale, che risultarono esacerbate dalla diversa possibilità di accesso al mercato nero (p. 195). Il sacrificio delle razioni alimentari delle madri fu efficace sino al 1916, poi le deprivazioni furono talmente intense da essere evidenti e misurabili sulla corporatura di donne e bambini, tanto da ridurre altezza, peso e indici di massa grassa.

La crisi alimentare si acuì dopo la firma dell'armistizio quando, oltre al prolungamento del blocco navale, l'Intesa impose i divieti di pesca in acque internazionali nel mare del nord e le importazioni di carni dalla Danimarca (p. 207; 211; 215; 219), misure che sollevarono poche voci contrarie nell'opinione pubblica, tra cui George Bernard Shaw e Englantine Jebb, fondatrice di *Save the Children* (p. 253; 332). Nondimeno, spiega l'autrice, la disastrosa condizione alimentare fu rapidamente rovesciata quando, a partire dal marzo del 1919 e poi più diffusamente dopo la revoca del blocco navale, la Germania ricevette massicci aiuti umanitari (p. 269; 273). In particolare, la solidarietà internazionale, animata dal governo svizzero e da organizzazioni come *Save the Children* e l'*American Friends Service Committee* di Herbert Hoover (pp. 297-313), si incentrò proprio sull'assistenza alimentare ai bambini, alle donne, alle balie e alle donne incinte, fornendo loro grassi, farina, pane, riso, cioccolata e latte condensato. Nel punto più alto di questo sforzo umanitario i quaccheri diedero un pasto giornaliero supplementare ad oltre 1,1 milioni di

bambini. Il cibo veniva preparato in grandi cucine centrali e poi distribuite ai centri di alimentazione posti nelle diverse comunità. Il modello adottato dai quaccheri – impostato su un sistema di triage che suddivideva i bambini in quattro classi in relazione allo stato di denutrizione, con il quarto livello contraddistinto da rachitismo e tubercolosi (p. 310) – invertiva il trend degli aiuti, focalizzandosi sui più bisognosi; in questo modo, sottolinea Cox, gli aiuti permisero di ridurre significativamente le differenze alimentari e corporee “di classe”. Infatti, stando ai dati antropometrici, la capacità di recupero dei livelli di peso e di altezza nel dopoguerra furono più rapidi nelle classi popolari (1919) rispetto alle classi medie ed elevate (1920-21), aspetto che l’autrice attribuisce proprio al fatto che gli aiuti umanitari privilegiarono in maniera omogenea i bambini delle classi popolari, consentendo loro di riprendere la crescita o di incrementare la velocità di recupero in coloro che avevano subito le privazioni maggiori (p.190; 199; 202-203; 334). Nel capitolo conclusivo del volume, attraverso una rassegna di fotografie, disegni, testi di ringraziamento, canzoni ritrovati negli archivi inglesi e americani, l’autrice esplora volti e sentimenti dei bambini che ricevettero gli aiuti; l’analisi di questa preziosa documentazione rileva aspetti ricorrenti: l’onnipresenza del “cibo”, la dimensione religiosa del ringraziamento, le immagini di bastimenti carichi di aiuti, cucine e centri di distribuzione, dimostrazioni di affetto per i missionari, lettere che attestavano gli aumenti di peso conseguiti e le aspirazioni per il futuro; si tratta di fonti che, pur eterodirette e generate dall’emergenza, illustrano le modalità di distribuzione e la vitale importanza degli aiuti umanitari (pp. 350-361).

Anche il volume di Clotilde Druelle pone al centro il tema degli aiuti umanitari – questa volta destinati ai dipartimenti francesi di confine – tuttavia privilegia un approccio essenzialmente politico-diplomatico ed economico; gli obiettivi della ricerca sono molteplici: togliere dall’oblio l’attività umanitaria della *Commission for Relief in Belgium* (Crb) di Herbert Hoover a favore delle popolazioni francesi, indagare “come” questi aiuti giunsero a destinazione e quale diplomazia fu adottata per riuscire ad erogarli in un territorio occupato dai tedeschi; quest’ultimo aspetto permette all’autrice di analizzare gli aiuti alle popolazioni belghe e francesi inserendoli nel più ampio quadro della guerra economica dell’Intesa, del blocco navale, delle complesse relazioni con i paesi neutrali, in particolare con l’Olanda, al centro del sistema di approvvigionamento di tutti i paesi belligeranti sul fronte occidentale.

Dopo aver delineato la politica militare tedesca e le necessità delle popolazioni belghe e francesi dei territori occupati, l’autrice, con una necessaria digressione, ricostruisce le vicende che portarono all’avvio dell’attività umanitaria in Belgio nell’autunno del 1914, sotto la spinta delle sollecitazioni di aiuto che provenivano a da diplomatici statunitensi, deputati belgi e di paesi neutrali; la legazione americana in Belgio si affidò a tre uomini d’affari, ingegneri minerari – Dannie Heineman, Wilson Hulse, Millard K. Shaler –, che ebbero il merito di estendere gli aiuti inizialmente destinati ai cittadini americani alla popolazione belga con il sostegno della legazione americana e dei paesi neutrali (pp. 25-29). L’ambasciatore americano Londra, Page, fu l’anello di congiunzione che proiettò Herbert Hoover, anch’esso ingegnere, uomo d’affari e manager, progressista, filantropo, nell’ottobre

del 1914, alla creazione della *American Commission for Relief in Belgium*, poi *Commission for Relief in Belgium* (Crb).

Druelle evidenzia l'abilità di Hoover nello sfruttare la neutralità americana per destreggiarsi tra i diversi attori politici e a sfidare l'iniziale ostilità inglese (p. 34). Hoover, "undiplomatic diplomat" (pp. 63-71), con una serie di "fatti compiuti", – su sollecitazione dei deputati delle regioni invase e delle legazioni neutrali spagnole e svizzere –, ruppe gli indugi e decise di estendere gli aiuti anche alla Francia occupata attraverso il "corridoio" di Givet senza l'autorizzazione del governo francese che ufficialmente riteneva che i dipartimenti occupati dovessero essere nutriti dall'occupante stesso. Con una azione poco ortodossa quando non spregiudicata, spiega l'autrice, sin dall'autunno del 1914 Hoover riuscì ad inaugurare una inedita politica di approvvigionamento umanitario, di tipo internazionale, dando quindi vita a quelli che oggi vengono comunemente chiamati "corridoi umanitari". Da subito la Crb si configurò come una moderna organizzazione non governativa neutrale che – forte degli appoggi di ambasciate e singoli ministri e di una accorta mobilitazione del mondo degli affari e dell'opinione pubblica – fu in grado di sviluppare relazioni semi-diplomatiche con circa una dozzina di governi e ad imporsi come principale "ombrello umanitario", in grado di coordinare gli sforzi umanitari sul campo (p.75). Tale percorso, tuttavia, dal 1914 al 1916-1917, come dimostra con qualche prolissità la ricerca, fu contraddistinto da un continuo lavoro politico dal momento che fu necessario trovare accordi a più livelli all'interno dell'Intesa, con Berlino, i paesi neutrali e con i comitati di aiuto francesi e belgi (*Comité d'Alimentation du Nord de la France*, Canf e *Comité National de Secours et d'Alimentation*, Cnsa). Solamente il 10 marzo del 1915, mediante la stipula di un accordo segreto che prevedeva il finanziamento della Crb con la mediazione del governo belga in esilio, il governo francese tra il 1915 e il 1917 destinò 630 milioni di franchi per i dipartimenti occupati (pp. 48-55; 61-62). La segretezza della posizione francese, d'altro canto, lasciò all'alleato inglese – principale sostenitore del blocco navale – il compito di trattare direttamente con la Crb gli aiuti per il Belgio e la Francia (p. 78) e fu fonte di tensioni, incomprensioni, ritardi e continue negoziazioni (p.148).

L'erogazione degli aiuti alle popolazioni occupate viene inquadrata alla luce del blocco navale e delle relazioni economiche con i paesi neutrali; mano a mano che il conflitto procedeva, Hoover, per continuare la sua azione umanitaria, dovette infatti difendersi dalle accuse di indebolire il blocco navale e di sollevare i tedeschi dall'obbligo di nutrire le popolazioni occupate (p.114), nondimeno, senza perdere autonomia né farsi strumentalizzare, fece in modo che le autorità militari e civili dei due schieramenti trovassero un accordo tra etica e strategia militare (pp.118-119; 123-124) e in secondo luogo riuscì a presentarsi agli occhi dell'Intesa come migliore garanzia sia per continuare il blocco, sia per aiutare le popolazioni occupate (p. 185). In questi frangenti Hoover rivelò la sua forte idealità ma anche pragmatismo e competenze manageriali che furono sfruttate per coordinare gli aiuti (prima gestiti da una pletera di comitati pubblici e privati belgi e francesi, pp. 136-139), razionalizzare trasporti e costi, rivendicando per la sua agenzia il monopolio delle importazioni e della distribuzione degli aiuti. In quest'opera la Crb trovò una efficace sponda, sia pure necessariamente discreta, nell'ufficio degli affari politici e

commerciali del Ministero degli Affari Esteri francese che mediò i rapporti con i comitati francesi. La crisi degli aiuti che si verificò nella prima metà del 1916 – dovuta alle difficoltà di trasporto merci, alla scarsa disponibilità di mercantili e, in seguito, ai divieti di esportazione tedeschi dal Belgio e dall’Olanda verso i dipartimenti francesi (pp. 156-157; 166) – ebbe tuttavia l’effetto di una definitiva chiarificazione anche tra inglesi e francesi che, con gli accordi dell’agosto del 1916, decisero che il Crb sarebbe divenuto il principale veicolo degli aiuti verso i dipartimenti francesi occupati. All’apice del suo sforzo umanitario la Crb disponeva del patronato degli ambasciatori degli Usa, Gran Bretagna, Bruxelles, l’Aja, Berlino e Parigi, dei governi di Spagna e Olanda e del governo belga in esilio. La Crb era responsabile e siglava accordi con l’occupante, si occupava della raccolta finanziaria, l’acquisto e il trasporto delle derrate verso i territori occupati dove i suoi delegati, assieme a quelli dei comitati Cnsa e Canf erano responsabili dell’applicazione degli accordi con i belligeranti per la distribuzione delle derrate destinate ai civili. La Crb, che poteva contare sulla sede di New York per l’imbarco delle derrate americane, quella di Londra per i collegamenti con l’Intesa e quella di Rotterdam per la ricezione delle derrate sul suolo neutrale, era sostenuta da donatori privati e pubblici e si giovava del lavoro volontario dei comitati locali, circa 40 mila persone per il Belgio, 15.000 per la Francia.

Nell’economia generale del volume risultano piuttosto sacrificate le parti dedicate all’azione umanitaria sul campo; sin dall’aprile del 1915 la Crb dovette coordinare gli aiuti con il Canf, chiarire i rapporti con il Cnsa, negoziare con le autorità militari tedesche il passaggio degli aiuti, assicurarne i trasporti e monitorarne la distribuzione (p. 188; 194; 203). Stante l’intensa militarizzazione del territorio, la Crb evitò l’accumulazione di derrate per scongiurare saccheggi delle truppe, ma stoccò quantitativi sufficienti per sostenere eventuali ritardi nei trasporti e continuare a garantire razioni giornaliere regolari (p. 196). L’autrice sottolinea come tra il 1914 e la fine del 1916 la logistica degli aiuti – acquisti, trasporti, organizzazione dei controlli e distribuzione, operazioni complesse che richiedevano complessivamente tre mesi di pianificazione per ogni carico – assunse fisionomia e prassi ben definite: sfidando i sottomarini tedeschi, le derrate acquisite negli Usa, in sud America venivano trasportate con il naviglio dapprima a Londra e poi al porto neutrale di Rotterdam; da qui i beni venivano trasportati attraverso i canali navigabili verso i magazzini della Crb in Francia e in Belgio e, una volta trasferiti su chiatte più piccole, vagoni o camion, venivano distribuiti alle municipalità o presso i fornai sotto la supervisione del Crb e del Canf. Nel corso del conflitto vennero trasportati in questo modo circa 5.2 milioni di tonnellate di aiuti (p. 11, 38; 196). Nel 1915 ogni persona nei territori occupati riceveva una quota di “aiuti base” (190 grammi di farina, 20 grammi di riso, 20 grammi di piselli e fagioli, 60 grammi di bacon e lardo, 10 grammi di zucchero, 10 di sale, 20 grammi di caffè) e, in misura minore, pari ad un decimo della spesa totale, “aiuti supplementari” (latte condensato, pepe, aceto, olio, margarina, carne salata, carne in scatola, biscotti), cui si aggiunsero razioni di farina locale, ottenute mediante specifici accordi con Berlino (p. 199; 201-202). Benché nominalmente univoci, gli aiuti, in realtà, furono piuttosto disomogenei in ragione della diversa presenza delle truppe tedesche, finendo per privilegiare le meglio servite aree urbane. Sul campo,

i delegati della Crb – giovani americani volontari residenti in Inghilterra e manager esperti in logistica – vissero situazioni particolarmente dure, in ragione delle estenuanti negoziazioni con i militari tedeschi e perché sospettati di essere spie dell’Intesa (p. 232; 247). L’efficacia e l’importanza degli aiuti, sempre più necessari mano a mano che la guerra procedeva, determinarono spaccature anche all’interno dello schieramento tedesco, diviso tra i “falchi” del Comando Supremo che volevano utilizzare la fame dei civili per attenuare il blocco e coloro che – come il diplomatico von der Lancken – cercarono di favorire la permanenza della Crb per ragioni economiche e di sicurezza pubblica.

Il 1917 – con l’avvio della guerra sottomarina indiscriminata e l’ingresso degli Usa nel conflitto – segnò nel contempo un punto di crisi e di svolta: i delegati americani dovettero lasciare il Belgio e la Francia e il coordinamento degli aiuti fu affidato ad una nuova commissione neutrale mista, spagnola e olandese, che agì in base agli accordi intrapresi precedentemente sotto la supervisione delle sedi della Crb di Londra, Rotterdam e New York, riuscendo così a garantire l’afflusso di un prezioso quantitativo minimo di derrate (pp. 251-252; 258). L’efficienza della organizzazione costruita da Hoover spinse il presidente Wilson a chiamarlo al suo fianco come responsabile della Food Administration, organizzazione nella quale trasferì le competenze precedentemente acquisite. Nel contempo vengono altresì notate le ambiguità e le contraddizioni della posizione di Hoover, che dovette conciliare il rafforzamento del blocco con l’aiuto alle popolazioni occupate.

Alla fine delle ostilità, a Parigi si rese evidente il contrasto tra le istanze umanitarie e gli accordi internazionali che si stavano stabilendo. Hoover, membro della delegazione americana, si dimostrò più sensibile al destino delle popolazioni devastate d’Europa piuttosto che alle istanze punitive degli alleati francesi. Il prolungamento dell’azione umanitaria nei territori francesi pienamente recuperati alla sovranità statale, tutt’altro che scontato, fu attuato mediante la collaborazione della Crb con il *Comité Général de Ravitaillement des Régions Libérées* fino al luglio del 1919, mentre Hoover fu particolarmente attivo in Germania e in Europa centro-orientale. Nondimeno, in questa fase, evidenzia Druelle, gli aiuti umanitari ed alimentari, pur importanti e vitali, diventarono parte integrante del progetto egemonico statunitense, funzionali ad una pace e ad una ricostruzione “americana” che non collimava con gli interessi degli alleati, in particolare con quelli francesi. In questo contesto il caso delle somme della Crb non spese a favore della Francia – scoppiato nella primavera del 1920 –, secondo l’autrice non solo mise a nudo le tensioni tra Parigi, Hoover e il governo degli Stati Uniti, ma sancì esemplarmente la “fine dell’innocenza” della Crb e, in qualche maniera, anche della stessa Intesa (p. 302).

Sia pure da prospettive diverse, le solide ricerche di Cox e di Druelle, mettono in luce l’importanza dell’aiuto umanitario durante e dopo la guerra; se il caso francese evidenzia la complessità diplomatico-logistica retrostante l’azione umanitaria, quello tedesco mette in luce da una parte le gravi privazioni sofferte dai civili tedeschi e dall’altra il rilevante quanto efficace impulso solidaristico nei confronti dell’ex-nemico nell’immediato dopoguerra. Lungi da

ricostruzioni apologetiche, emergono le figure di Englantine Jebb e soprattutto di Herbert Hoover – nei due volumi illuminato nella sua complementare dimensione ideale-religiosa, politica, manageriale e diplomatica –, in misura diversa capaci di avviare imprese umanitarie “moderne” ed innovative, che univano slancio ideale, organizzazione, volontarismo, capacità di mantenere alto il livello di consapevolezza dell’opinione pubblica nazionale ed internazionale sui problemi umanitari attuando un innovativo utilizzo delle immagini in chiave etico-emotivo e per sollecitare le donazioni. Jebb, in particolare, ebbe un ruolo importante presso l’opinione pubblica nella “ri-umanizzazione” dell’ex-nemico, avviò innovativi programmi di adozione di bambini a distanza e nel 1923 mise a punto una prima bozza della “dichiarazioni dei diritti del bambino” che includeva, tra altri principi, l’ingiunzione che “il bambino deve essere il primo a ricevere aiuto in momenti di crisi”. D’altro canto, l’azione della stessa Crb, che si configurava come una moderna organizzazione non governativa plasmata sul modello di impresa commerciale, senza scopi di lucro, suddivisa in divisioni operative, si rivelò cruciale sia in termini “materiali” che di “principio” perché costrinse le nazioni belligeranti a interrogarsi su “moralità” e “legittimità” del blocco e sulla necessità di assecondare i bisogni delle popolazioni in un contesto bellico. Proiettando queste esperienze su un piano cronologico più ampio, le due ricerche evidenziano altresì come questi “pionieri” diedero vita a modelli e prassi vincenti che furono ripresi nelle successive azioni umanitarie in Europa, Asia ed Africa.

Matteo Ermacora



**Kay Ann Johnson, *China's Hidden Children: Abandonment, Adoption and the Human Costs of the One-Child Policy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2016, pp. 218.**

La politica cinese di pianificazione delle nascite appartiene a una di quelle categorie tematiche assai complesse che si prestano per loro natura a essere analizzate da diverse prospettive. Sulla cosiddetta “politica del figlio unico” la letteratura si è profusa nell’approfondire il fenomeno nella sua dimensione politica, sociale, legale, culturale e antropologica, per citarne alcune, fornendo di volta in volta chiavi di lettura che ne hanno messo in risalto peculiarità e contraddizioni.

Il ricorso al controllo delle nascite e alla pianificazione familiare fa parte di una politica nata già negli anni Cinquanta e potenziata negli anni Settanta del secolo scorso in particolare nel 1973, 1975, 1979, per far fronte all’aumento esponenziale della popolazione avvenuto tra il 1955 e il 1977, anni in cui i cinesi passarono da 614 milioni a 949 milioni. Questa crescita rischiava di inficiare l’andamento delle riforme di apertura di Deng Xiaoping e da alcune aree venne infine estesa a tutta la Cina. In un primo tempo i figli furono limitati a due per coppia e vennero portate avanti delle campagne di propaganda per indurre i giovani a procrastinare l’età del matrimonio e della prima gravidanza, ad allungare l’intervallo di tempo tra una maternità e l’altra e nei casi più estremi a praticare l’aborto. Nel 1979 il numero di figli fu ridotto a uno per coppia, con una certa libertà di attuazione a livello locale. Nelle zone rurali, infatti, la politica è stata applicata con maggiore rigidità o flessibilità in base alle esigenze decise dai governi delle varie province e municipalità. L’attuazione di questa misura ha avuto l’effetto desiderato di contenere il numero delle nascite (si stima che a oggi la popolazione cinese conterebbe 400 milioni di individui in più), ma al contempo ha determinato uno squilibrio nel rapporto tra i sessi (*sex ratio*), l’esistenza di un’intera generazione non registrata all’anagrafe, la pratica di aborti selettivi o forzati, e l’attuazione di procedure di sterilizzazione. Inoltre, negli ultimi anni si è registrato un invecchiamento della popolazione, con i figli unici che si ritrovano ora a dover affrontare gli effetti della c.d. piramide rovesciata (4-2-1) dovendosi prendere cura, socialmente ed economicamente, dei genitori e dei nonni. Per contenere queste conseguenze negative e la sempre più crescente pressione a livello internazionale, il legislatore cinese nel 2015, e in precedenza già nel 2013, è intervenuto sul testo della “Legge sulla popolazione e la pianificazione familiare della Repubblica Popolare Cinese” aumentando a due il numero di figli che le coppie cinesi possono per legge dare alla luce senza incorrere in sanzioni.

L’attualità del tema è rinvenibile anche nella recente attenzione mediatica data all’uscita nel 2019 del tanto atteso documentario *One Child Nation* diretto dalla stessa regista dell’acclamato *Hooligan Sparrow*, Wang Nanfu, che ancora una volta punta i riflettori sul tema della politica del figlio unico dopo il già ben noto documentario televisivo *The Dying Room: Asia's Darkest Secret* del 1995 sulla situa-

zione degli orfanotrofi cinesi. A proposito di quest'ultimo, l'autrice nel libro ne critica il carattere volutamente sensazionalistico e incline a rafforzare l'immagine di una società, quella cinese, in cui sarebbe ancora radicata la preferenza per il figlio maschio con il conseguente abbandono di bambine. Inoltre, sempre secondo la prospettiva della Johnson, tale visione sarebbe stata strumentalizzata dalle stesse agenzie di adozione per favorire le adozioni internazionali a scapito di quelle nazionali, soprattutto negli anni Novanta e Duemila. Al contrario, quello che emerge da questo lavoro, diversamente da quanto sostenuto in altri studi – la stessa Johnson nel capitolo introduttivo afferma di riprendere alcune considerazioni di Tyrene White, discostandosene, tuttavia, proprio sul tema della preferenza per il figlio maschio – è che l'ideale di famiglia perseguito dai genitori, specialmente nell'area presa in esame, sia piuttosto quello tradizionale di “*a son and a daughter make family complete*”, individuando le varie strategie che sono state adottate negli anni dai genitori cinesi biologici e spesso anche da quelli adottivi per aggirare lo stretto controllo della politica di pianificazione. Lo studio in questione suggerisce che in assenza di queste misure per il contenimento delle nascite quasi tutte le bambine in buona salute abbandonate negli anni Novanta avrebbero trovato una famiglia cinese, mentre il bacino al quale attingere per l'adozione internazionale sarebbe stato molto più ristretto.

I risultati della ricerca condotta dalla Johnson negli anni Novanta con la collaborazione di colleghi cinesi sono il frutto di un lavoro che si è protratto per più di quindici anni attraverso un numero elevato di interviste a genitori biologici e adottivi in una provincia della Cina centrale e in aree limitrofe non specificate per ragioni di riservatezza.

Già dal primo capitolo è chiaro l'intento dell'autrice di dare voce a tutte quelle famiglie che hanno “perso” i loro figli poiché nati al di fuori della pianificazione (*out-of-plan children*), e ai genitori cinesi che hanno adottato questi bambini, spesso con grandi sforzi dal punto di vista emotivo ed economico da entrambe le parti, ponendosi in una prospettiva diversa e nuova rispetto ad altri studi. Evidente fin dalle prime pagine, oltre che espressamente dichiarata, anche la volontà di voler restituire un quadro più completo e veritiero ai figli adottati e cresciuti negli Stati Uniti affinché la retorica delle “*unwanted abandoned girls in China*” possa essere superata o per lo meno chiarita a coloro che hanno subito direttamente le ripercussioni psicologiche dell'abbandono. Il coinvolgimento della Johnson nella doppia veste di accademica e di madre adottiva di una bambina cinese è ciò che ha permesso una maggiore empatia con le famiglie cinesi intervistate, che hanno così avuto modo di raccontare quelli che sono stati definiti come i costi meno visibili del rigido controllo delle nascite.

Il volume si snoda tra testimonianze e analisi del fenomeno che, dapprima, si concentrano sulla prospettiva e le storie raccontate dai genitori biologici che hanno dovuto “abbandonare” o “nascondere” i propri figli “illegali”, per lo più bambine, attraverso adozioni interne alle famiglie, a conoscenti, a sconosciuti, oppure evitando di registrare i neonati in attesa di periodi in cui la politica fosse stata allentata (capitolo 2).

Successivamente, l'obiettivo si sposta sulle famiglie cinesi adottive, ovvero quelle che hanno accolto gli *out-of-plan children*, le quali a loro volta si sono spes-

so ritrovate nella situazione di dover eludere il controllo delle autorità locali incaricate dal governo centrale di far rispettare la quota di figli stabilita per legge (capitolo 3).

Un altro aspetto interessante che emerge dalla trattazione, soprattutto in riferimento al periodo che comprende la fine degli anni Novanta e gli inizi degli anni Duemila, è il collegamento tra l'aumento del traffico di bambini sani e la politica del figlio unico nella visione dell'adozione internazionale (capitoli 4 e 5). L'autrice mette in rilievo che ciò che è apparso come una condotta poco trasparente da parte di alcuni funzionari locali, spesso sorpresi a favoreggiare il traffico e la vendita di bambini per l'adozione, può essere meglio interpretata come una conseguenza derivata direttamente dalle leggi e dai regolamenti del governo centrale che hanno disciplinato la fertilità e l'adozione.

Nel lavoro, inoltre, viene messo in luce che un elevato numero di bambine nate al di fuori della pianificazione sono state strappate dalle famiglie adottive cinesi (talvolta anche biologiche) e trasferite in orfanotrofi dove sono state poi rese disponibili per l'adozione internazionale. E proprio quest'ultimo canale, attraverso laute donazioni e costi elevati, è stato spesso favorito rispetto a quello delle adozioni nazionali, andando implicitamente ad accrescere e intensificare il traffico di bambini.

Lo studio della Johnson ha il merito di essere tra i primi a documentare il cambiamento avvenuto nelle pratiche di adozione, specialmente con riferimento alle figlie femmine, e a sfatare il mito riguardante la preferenza del figlio maschio nella società cinese; stereotipo che oltretutto è finito per incentivare e giustificare lo stesso sistema delle adozioni internazionali.

Le conseguenze più importanti della politica di limitazione delle nascite si sono registrate in particolare a metà degli anni Duemila quando i controlli delle autorità si sono inaspriti rendendo sempre più rischioso "nascondere" gli *out-of-plan children* (capitolo 6).

Questa ricerca, specialmente per la ricchezza delle testimonianze che fornisce al suo interno, offre uno spaccato e una visione inedita delle conseguenze – in termini di sofferenza e non solo – di una delle politiche cinesi più conosciute e criticate, ma ancora poco approfondite soprattutto dal punto di vista dei diretti interessati.

Sara D'Attoma

**Ruta Pacifica de Las Mujeres, *La Verità delle Donne. Vittime del Conflitto Armato in Colombia, Rapporto Sintetico*, Edizione a cura della Rete italiana delle Donne in Nero (2019), traduzione dallo spagnolo a cura di Stefania Cerchi, 2019 (sl), pp. 216.**

Questo volume offre una sintesi de *La verità delle donne. Vittime del conflitto armato in Colombia*, elaborato dalla *Ruta Pacifica de las Mujeres*, una rete pacifista e femminista Colombiana, tramite *La Comisión de Verdad y Memoria de Mujeres* (alla quale ci riferiremo come “Commissione”), che in tre anni di lavoro ed investigazione ha raccolto le testimonianze di oltre mille donne vittime del conflitto armato colombiano dalle quali è derivato un dossier, realizzato anche grazie al sostegno di numerose organizzazioni internazionali, pubblicato a Bogotá nel novembre 2013, composto da due volumi per un totale di 1112 pagine. Contemporaneamente è stato presentato a Bogotá un *Rapporto Sintetico* del lavoro svolto dalla Commissione, che la Rete Italiana delle Donne in Nero ha tradotto e diffuso, editando il volume nel 2019.

La Commissione si è infatti occupata di raccogliere le testimonianze delle donne vittime di violenza in generale e di violazioni dei diritti umani nel contesto del conflitto armato, per ricostruire una verità condivisa a partire da una memoria collettiva, da una “memoria della verità”. La Commissione infatti auspica non solo la distruzione di una memoria androcentrica, in modo da evitare che la storia derivata dal soggetto maschile, “principalmente occidentale e membro della classe dominante” (p. 40), diventi punto focale della storia dell’essere umano, ma anche la normalizzazione della violenza, dando così la possibilità alle donne e bambine di denunciare le violenze cui furono sottoposte, rompendo così il silenzio che gravava su questi fatti. In questo senso, la Commissione si è prestata a ricostruire il tessuto sociale delle donne e ad offrire mezzi per una riconciliazione nazionale con l’intenzione di costruire una pace durevole. Focalizzandosi sul processo di costruzione della memoria, la Commissione ha cercato di evidenziare la verità narrativa delle testimonianze, quella verità che comprende la dimensione curativa, individuale e collettiva, in quanto valorizza e dona credibilità alla parola della vittima, mettendo ordine in un’esperienza traumatica alla quale non si riesce a trovare un senso. Aiutando così a trasformare le vittime in sopravvissute, e aiutandole a (ri)acquistare una legittimazione persa o mai ricevuta.

Il volume offre una schematizzazione della violenza patita dalle donne durante il conflitto, partendo dalle cause, passando per la definizione delle modalità della violenza e la tipizzazione dettagliata degli abusi, per poi concludere con le conseguenze sulle donne e le loro reazioni. Le cause della violenza risiedono principalmente negli stereotipi di genere che offrono superiorità agli attributi maschili ed inferiorità a quelli femminili, causando così rapporti di dominio. Da questi, la Commissione deriva il “continuum di violenze”, ossia il concetto che la violenza sulle donne non sia limitata alla sfera del conflitto, ma che sia invece una pratica culturale esistente prima del conflitto e che abbia continuato a persistere anche dopo di questo, durante il quale è aumentata considerevolmente:

Bè, uno vede che per la donna la vita storicamente è sempre come una catena, e così la violenza che vivevo laggiù quasi uguale alla violenza che sto vivendo oggi. Anzi, oggi forse è addirittura peggio perché sono sfollata, e per tutto il resto... però la violenza contro la donna storicamente è esistita sempre (Auro Buey, Chocò 2005, p. 58)

Da questi, deriva anche una “doppia circolarità” della violenza sulle donne, ovvero l’idea che la violenza fisica (per trasformarle in oggetti che si possono distruggere), la violenza simbolica (per privarle della parola), e la violenza diretta (per imporre la paura di parlare, l’unica cosa che le consentirebbe di recuperare il loro valore e la loro umanità), svalutino le vittime permettendo l’aggressione che esercita controllo sui loro corpi e sulla loro vita, degradando la loro umanità e confermando, infatti, la loro svalutazione e mettendole a rischio di nuove aggressioni.

Un’altra causa di violenza e discriminazione sulle donne e sulle bambine colombiane risiede nel loro essere “portatrici di identità multiple” (p. 73) sotto un’ “intersezione di sistemi”: il sistema di genere ed altri sistemi atti per discriminare su basi di identità etnico-razziali, elitarie, di età, ecc. Una donna testimonia: “Credo mi sia successo per il fatto di essere povera, nera, e donna” (Quibdò, Chocò 2008, p. 75). Infine, le donne sono state considerate un obiettivo dagli attori armati in quanto tessitrici della vita collettiva.

La Commissione ha studiato le esperienze e testimonianze delle donne per elaborare una definizione dettagliata delle violenze. Ciascuna delle testimoni ha subito quattro o cinque violazioni dei diritti umani, molte volte in momenti distinti, violenze che si osno estesa anche ai propri famigliari. Prevalgono i trasferimenti forzati (73,77%), seguiti da violazioni del diritto alla vita (72,6%), da intimidazioni e distruzioni (64%), da tortura fisica, psicologica e sessuale (59,3%) e da violazioni della libertà personale (10%).

Le categorie della violenza sono suddivise in tre parti: violenze fisiche, psicologiche e sessuali; perdite e controllo. La prima categoria definisce la violenza fisica subita dalle donne come una violenza che “infrange la dignità e distrugge l’integrità personale” (p. 88), facendo “del corpo delle donne un territorio di guerra” (p. 90) e “contesa fra gli attori armati” (p. 115). Definisce quella psicologica come quella che forza ad assistere a violenze, esecuzioni, e torture portando le vittime a vivere nella paura. La violenza sessuale viene definita come una violenza che “umilia, che distrugge la sicurezza e l’autostima delle donne residenti nei territori di guerra, facilitandone la sottomissione o l’espulsione e rinforzando il dominio maschile sul corpo femminile” (p. 91).

La seconda categoria relativa alla “perdita” si concentra sulla sparizione dei propri cari; lo sfollamento o trasferimento forzato, esperienza particolarmente dura per le donne indigene legate al territorio, causando loro perdite economiche, di stabilità, di comunità, di benessere individuale, inducendole così alla prostituzione e aumentando discriminazione e controllo; esse infatti sono disposte a perdere ogni cosa pur di salvare i figli dalla morte, dal reclutamento forzato, o dagli abusi.

La terza categoria, infine, definisce il controllo sulle donne vittime di violenza come un dominio profondo, esercitato attraverso il controllo dei loro vincoli famigliari o sentimentali, che si trasforma “quasi nella legge della loro vita” (p. 111):

E così io, quando mi trovavo a Sánchez, Nariño, mi sono ritrovata sfollata all’opera, come si dice... “della legge”. Di là ci hanno fatto andar via un’altra volta, di nuovo sfollati. Ancora

una volta “la legge”, sì, e stavolta... delle bombole, hanno tirato delle bombole e così via, e... sì, di nuovo “la legge”. (Samaniego, Nariño 2004, p. 111)

Lungi dall'essere soggetti passivi, le donne hanno reagito e combattuto per far rispettare i diritti umani. Hanno saputo resistere e mobilitarsi, soprattutto in nome dei rapporti affettivi, proteggendo, anche a loro spese, i propri figli e figlie e denunciando abusi e violenze, anche se ciò non ha portato ad efficaci indagini giudiziarie. Una donna testimonia: “Ecco, la vita non è di quelli che sopportano, ma di quelli che lottano, e che devono lottare per i loro figli, perché vadano avanti a tutti i costi”. (Barrio Cerros de Maracay, Valle del Cauca 2002, p. 127). Le donne, dimostrando grandi capacità di adattamento, hanno cercato di reagire ricreando condizioni di umanità, di ottenere fonti di reddito con cui soddisfare le necessità basilari delle famiglie.

La forza di queste donne si è manifestata anche attraverso la capacità di tessere nuove relazioni e di costruire una nuova vita collettiva, dopo essere state sfollate o aver perso amicizie e reti familiari. Sono state infatti le creatrici di molte associazioni:

Allora un pò tutte abbiamo pensato che il nome poteva essere Donne creative con speranza. E io ho pensato “creative”, perché noi altre creiamo, pensiamo, lavoriamo, ci spostiamo qua e là, e anche questo è un pò come creare. E “con speranza” perché alimentiamo l'idea che un giorno o l'altro riusciremo ad uscire da questo trauma, da questa situazione. È questo che ho pensato (Argelia, Antioquia 1990, p. 137).

Le associazioni si sono rivelate uno strumento prezioso per un reciproco aiuto, per trovare e dare sostegno, per dare un senso e condividere le proprie esperienze. Il processo di costruzione della memoria assume quindi una dimensione curativa che invoglia le donne a testimoniare e raccontare le proprie esperienze in prima persona, mettendole a disposizione di altre donne, offrendo loro la forza e il coraggio di andare avanti e superare solitudine ed impotenza. In questo processo esse fanno in modo che la sofferenza e violenza subita non sia stata inutile, le danno uno scopo mettendola a disposizione di altre donne affinché non si lascino maltrattare, ma comincino a reagire e denunciare:

[...] e allora questa farfalla si è messa a volare alla luce del sole e si è lasciata alle spalle la schiavitù (Medellín, Antioquia 2002, p. 138).

[...] Non capita tutti i giorni che una può parlare delle cose di cui abbiamo parlato oggi. Io dal momento in cui sono andata a fare la mia dichiarazione ho parlato solo dei morti e roba simile, ma della mia vita mai, mai nessuno mi ha chiesto della mia vita (Primavera, Arauca 2007, p. 25).

La Commissione conclude il volume trattando la responsabilità dello Stato colombiano e offre delle raccomandazioni mirate “ad alimentare il dibattito e l'azione politica in favore della libertà, della giustizia, della riparazione e della pace” (p. 197). Siccome il diritto alla giustizia previsto dalla Costituzione è stato negato a molte vittime di gravi crimini rimasti impuniti, numerose donne si sono rifugiate nella religione dove invece si sentono protette e nella quale confidano in una “giustizia divina”. La Commissione ritiene che la responsabilità di questa sfiducia verso le istituzioni risieda nello Stato, che non offre loro protezione e riparazioni per le violenze subite, lasciando impuniti i colpevoli dei crimini. La Commissione stessa,

sulla base delle donne intervistate, suggerisce alcune possibili riparazioni: mezzi distributivi e smilitarizzazione (86,2%); verità, giustizia e protezione (68,5%); cambiamenti di stato e mezzi legali (51,6%); restituzioni di terre e beni (32,2%); memoria e perdono (30,3%).

La Commissione riconosce infatti che lo Stato colombiano ha un impegno inderogabile a rispettare i trattati internazionali e le leggi nazionali, a sanzionare la violenza contro le donne, garantendo così “il diritto alla pace e ad un Paese senza violenza” (p. 191).

Francesca Fiore