Università Ca'Foscari Venezia

DEP

Deportate, Esuli, Profughe

Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Numero 55 – Aprile 2025
Numero miscellaneo

Issue 55 – April 2025
Miscellaneous Issue

ISSN: 1824-4483

DEP n. 55
Indice

Numero miscellaneo

Ricerche

Chiara Anna Lazzarin, *Come il grano che cresce e la pioggia che cade: il fiducioso abbandono di Etty Hillesum* p. 1
Caterina Zamboni Russia, *Le Décades di Pontigny: cronaca familiare di un'avanguardia culturale* p. 16
Veronica Antoniazzi, *Riscoprire l'empatia con Edith Stein* p. 32
Nompumelelo Motlafi Francis, *Rape Law Reform through a Decolonial Feminist Lens: South Africa, Africa and Beyond* p. 51
Elisa Zardini, *Il compito storico dell'esiliato. Per una storia della pietà in María Zambrano* p. 72
Aisha Mershani, *La La Lil Jidar as a Model of a Queered Arab Space for Palestine Solidarity* p. 86

Documenti

Hortense Flexner, *Voices* (1916), traduzione e cura di Bruna Bianchi p. 105
Marion Craig Wentworth, *Spose di guerra. Dramma in un atto* (1915), a cura di Bruna Bianchi p. 115

Memoria e memorie

Anna Paola Moretti (a cura di), *Boschi cantate per me* (Silvia Camilotti) p. 133
Laura Fontana, *Fotografare la Shoah. Comprendere le immagini della distruzione degli ebrei* (Matteo Ermacora) p. 135
Eleonora Cussini, *Libri ebraici e altri Libri in fuga, da Zagabria a Nonantola* p. 141

Interviste, testimonianze

Fabio Alberti, *"Il movimento per la pace è stato uno dei protagonisti del Novecento"*, a cura di Francesca Casafina p. 146

Interventi, resoconti, recensioni

Claudia von Werlhof, *The Utopia of Capitalism as a Fathers' World – the Void is near!* p. 151
Sarah Mellors Rodriguez, *Reproductive Realities in Modern China: Birth Control and Abortion, 1911-2021* (Federica Cicci) p. 164
Selina Gallo Cruz, *Feminism, Violence and Nonviolence* (Bruna Bianchi) p. 167
Rosa Luxemburg, *Nuvole, uccelli e lacrime umane. Lettere su natura e rivoluzione*, a cura di Caterina Zamboni Russia (Francesca Casafina) p. 174
Isabella Adinolfi, Giorgio Brianese, *Il paradiso sulla terra. La religione di Dostoevskij e Tolstoj* (Elisa Zardini) p. 177
Anne Peters, Jérôme de Hemptinne, Robert Kolb, *Animals in the International Law of Armed Conflicts* (Martina Maestri) p. 184
Ray Acheson, *Abolishing State Violence: A World Beyond Bombs, Border, and Cages* (S. Biswas) p. 188

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Come il grano che cresce e la pioggia che cade: il fiducioso abbandono di Etty Hillesum

di

Chiara Anna Lazzarin[*]

Abstract: During the Nazi occupation of the Netherlands, a voice rises from the blossoming jasmines of Amsterdam, only to fade away in the Auschwitz Extermination Camp. It is the inspired and prophetic voice of Etty Hillesum, a young Dutch Jewish woman who bore witness to the horrors of the Holocaust. Her testimony has reached us through her *Diaries*, written during her psychological journey under the guidance of Julius Spier, and through the *Letters* she sent to her family and friends from the Westerbork Transit Camp. Following the psychological and spiritual path she took, this paper aims to examine the evolution of her relationship with herself, with God, and with nature. More specifically, it seeks to focus on the natural elements present in her writings, as they may reflect her attitude towards evil.

È il giorno 8 giugno 1943 e, sopra il campo di smistamento di Westerbork, gli uccelli danzano liberi nella luce splendente del sole e i lupini violetti assistono pacifici alla chiacchierata di due signore. Quel martedì mattina, alle dieci, Etty Hillesum è seduta su un arido angolino di brughiera appena al di qua del recinto di filo spinato e in una lettera indirizzata ai cari descrive la realtà che si dispiega sotto ai suoi occhi, avvolta tragicamente in un'"incomprensibile strage"[1].

∗ Chiara Anna Lazzarin è studentessa di Scienze Filosofiche presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, dove collabora con le cattedre di Filosofia della Storia e Storia del pensiero etico-religioso. Si è occupata principalmente di pensiero femminile, in particolare di Etty Hillesum e Simone Weil. Attualmente i suoi studi si concentrano sul rapporto tra etica e religione e tra filosofia e letteratura, con una particolare attenzione al pensiero di Cristina Campo, Søren Kierkegaard, Raimon Panikkar e Fëdor Dostoevskij.

[1] Lo scenario descritto fa riferimento a una lettera che Etty Hillesum invia il giorno 8 giugno 1943 dal campo di transito di Westerbork, città situata nella provincia del Drenthe, al confine con la frontiera tedesca. Proprio mentre osserva l'allontanarsi dei vagoni merci e le mani dei deportati emergere dalle loro fessure, la giovane si lascia andare alla descrizione della natura che circonda la tragicità dell'immagine, in cui vige una manifesta contraddizione: "Il cielo è pieno di uccelli, i lupini violetti stanno là così principeschi e così pacifici, su quella cassa si sono sedute a chiacchierare due vecchine, il sole splende sulla mia faccia, e sotto i nostri occhi avviene una strage, è tutto così incomprensibile" (Etty Hillesum, *Lettere 1941-1943,* a cura di Roberto Cazzola, trad. it. di Chiara Passanti, Tina Montone, Ada Vigliani, Adelphi, Milano 2013, p. 56).

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

La vita

Esther (Etty) Hillesum nasce il 15 gennaio 1914 a Middelburg, in Olanda. Figlia di Levie (Louis) Hillesum, ebreo olandese insegnante di lettere classiche, e Rebecca (Riva) Bernstein, emigrata russa, trascorre i primi anni della sua vita tra Hilversum, Tiel e Winschoten, finché nel 1924 la famiglia non si stabilisce definitivamente a Deventer. Ha due fratelli, Jacob (Jaap) studioso di medicina e Michael (Mischa) aspirante pianista. Dopo il diploma liceale, nel 1932, si trasferisce ad Amsterdam e si iscrive alla facoltà di diritto, per poi integrare i suoi studi con le lingue slave e la psicologia. Nel 1939 accetta l'impiego come governante presso la casa di Han Wegerif, vedovo di sessant'anni di cui diviene presto amante. Nel gennaio 1941 il suo destino inizia a intrecciarsi irreversibilmente con quello dello psicochirologo Julius Spier[2], con cui intraprende un percorso di psicoterapia e di cui si innamora perdutamente. Le sue giornate ad Amsterdam proseguono serene alternando passeggiate, giri in bicicletta e letture, finché il 10 maggio 1940 l'Olanda non viene invasa dalla Germania nazista.

Di lì a poco, le ordinanze antiebraiche si moltiplicano, culminando nelle prime deportazioni verso i campi di transito di Vught e Westerbork, destinati al raggruppamento e allo smistamento degli ebrei, successivamente deportati nei campi di sterminio. A partire dal luglio 1942, Etty viene assunta come dattilografa presso il Consiglio Ebraico; pertanto, riesce a evitare temporaneamente la deportazione, anche se, poco più tardi, decide volontariamente di raggiungere Westerbork per prestare soccorso e supporto psicologico ai deportati. Nel frattempo, Spier muore a causa di una grave malattia, e i suoi rientri ad Amsterdam si fanno sempre più rari. Fermamente decisa a condividere la sorte del popolo ebreo, Etty rifiuta più volte la possibilità di nascondersi e di sfuggire alle persecuzioni. Il 7 settembre 1943, la famiglia Hillesum sale su un treno diretto verso l'ultima tappa della cosiddetta "soluzione finale" progettata dai nazisti: il campo di sterminio di Auschwitz[3].

L'itinerario spirituale

La singolare testimonianza di Etty Hillesum ha saputo giungere ai nostri giorni vivida e carezzevole, e questo, in un primo tempo in forma di diario, che la giovane scrive tra il 1941 e il 1942 durante il suo percorso psicologico e spirituale, e successivamente, attraverso le *Lettere* inviate dal campo di Westerbork. I *Diari* vengono affidati dalla stessa Etty all'amica Maria Tuinzing negli ultimi mesi di

[2] Grazie all'amica Gera Bongers, Etty Hillesum conosce Julius Philipp Spier, psicochirologo tedesco che nel suo studio di Amsterdam tiene regolarmente corsi e sedute di psicochirologia. L'approccio terapeutico da lui adottato attinge ai fondamenti della psicologia analitica junghiana e della chirologia, sulla stessa linea del maestro Ernst Bernhard; più specificatamente, si tratta di una disciplina che consiste nel formulare una diagnosi psicologica del paziente tramite l'osservazione delle mani, il nostro "secondo volto".

[3] Di quel 7 settembre 1943 è giunta a noi una cartolina che Hillesum, proprio alla sua partenza dal campo di Westerbork, getta dal vagone che trasporta lei e la sua famiglia. Scrive: "Abbiamo lasciato il campo cantando" (Hillesum, *Lettere 1941-1943*, *op. cit.,* p. 117).

permanenza nel campo, quando comprende che non le sarà più permesso scrivere, a quel punto, continuerà a nutrire la sua testimonianza attraverso lettere indirizzate ad amici e familiari[4].

Il cammino di ricerca interiore, suggerito e guidato dallo psicologo Spier, inizia nella primavera del 1941, in risposta a un profondo disorientamento e malessere spirituale, un "gomitolo aggrovigliato" che necessita di essere districato coltivando quotidianamente la vocazione per la scrittura e, parallelamente, il rapporto con la propria interiorità e con Dio[5].

I quaderni raccontano la storia di una giovane ventisettenne inizialmente segnata, come il padre, da profonde crisi depressive e disturbi psicosomatici, oltre che dal tormento di voler penetrare ossessivamente la realtà attraverso la ragione. Una realtà complessa, intrinsecamente contraddittoria, difficile da comprendere e accettare, soprattutto per un animo così sensibile e profondo. La sua incessante

[4] Passano trentotto anni tra la morte di Etty Hillesum e la pubblicazione dei *Diari*, nel 1981. Tuttavia, anche se con notevole ritardo, gli scritti vengono accolti con estremo entusiasmo. Molti sono infatti gli studi sulla giovane pensatrice, si vedano: Isabella Adinolfi, *Etty Hillesum*. *La fortezza inespugnabile. Un percorso etico-religioso nel dramma della Shoah*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2011; Isabella Adinolfi (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Roma, Carocci 2011; Laura Boella, *Le imperdonabili*. *Etty Hillesum, Cristina Campo, Ingeborg Bachmann, Marina Cvetaeva,* Tre Lune Edizioni, Mantova 2000; Pascal Dreyer, *Etty Hillesum. Una testimone del Novecento*, trad. it. di Roberto Cincotta, Edizioni Lavoro, Roma 2000; Fimiani Antonella, *Donna della parola. Etty Hillesum e la scrittura che dà origine al mondo*, Apeiron Editori, Sant'Oreste (Roma) 2017; Evelyne Frank, *Con Etty Hillesum. Alla ricerca della felicità, un cammino inatteso*, trad. it. di Paola Florioli, Gribaudi, Milano 2005; Giancarlo Gaeta, *Il privilegio di giudicare. Scritti su Etty Hillesum.* Apeiron Editori, Sant'Oreste (Roma), 2016; Idem, *Religione del nostro tempo*, Edizioni e/o, Roma 1999; Beatrice Iacopini, Etty Hillesum. *Vivere e respirare con l'anima. La scommessa di una spiritualità laica*, Il Segno dei Gabrielli editori, Verona 2025; Idem, Sabina Moser, *Uno sguardo nuovo. Il problema del male in Etty Hillesum e Simone Weil,* Edizioni San Paolo, Milano 2009; Klaas Smelik, *Il concetto di Dio in Etty Hillesum*, trad. it. di Gerrit Van Oord, Apeiron Editori, Sant'Oreste (Roma) 2014; Idem, *Odio e inimicizia in Etty Hillesum*, trad. it. di Gerrit Van Oord, Apeiron Editori, Sant'Oreste (Roma) 2015; Paul Lebeau, *Etty Hillesum. Un itinerario spirituale. Amsterdam 1941–Auschwitz 1943*, trad. it. di Laura Passerone, Edizioni Paoline, Milano 2000; Maria Pia Mazziotti e Gerrit Van Oord (a cura di), *Etty Hillesum. Diario 1941-1943. Un mondo 'altro' è possibile*, Apeiron Editori, Sant'Oreste (Roma) 2002; Alexandra Nagel, *Etty Hillesum e Julius Spier. Nuova luce sulla loro relazione*, trad. it. di Gerrit Van Oord, Enrico Paventi, Apeiron Editori, Sant'Oreste (Roma) 2025; Nadia Neri, *Un'estrema compassione. Etty Hillesum testimone e vittima del Lager*, Bruno Mondadori, Milano 1999; Maria Giovanna Noccelli, *Oltre la ragione. Risonanze filosofiche dal pensiero e dall'itinerario di Etty Hillesum*, Apeiron Editori, Sant'Oreste (Roma) 2004; Fabio Scarsato, *Francesco d'Assisi e Etty Hillesum*, Edizioni Messaggero, Padova 2013; Wanda Tommasi, *Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore*, Edizioni Messaggero, Padova 2002; Gerrit Van Oord (a cura di), *L'esperienza dell'altro. Studi su Etty Hillesum,* Apeiron Editori, Sant'Oreste (Roma) 1990; Idem (a cura di), *Etty Hillesum. Studi sulla vita e l'opera,* Apeiron Editori, Sant'Oreste (Roma) 2013.

[5] Risale all'8 marzo 1941 la lettera che, dopo un primo incontro, Hillesum decide di scrivere allo psicologo, chiedendo di essere presa in cura. La data segna l'inizio di un lungo percorso terapeutico affiancato e sorretto dalla scrittura del diario. Già nelle prime pagine, l'autrice si addentra nell'interiorità con estrema profondità e descrive se stessa con parole intense e consapevoli: "Nell'intimo, mi sento prigioniera di un gomitolo aggrovigliato, e malgrado tutta la mia lucidità di pensiero a volte non sono altro che una poveretta piena di paura" (Etty Hillesum, *Diari 1941-1943*, a cura di Jan Geurt Gaarlandt, trad. it. di Chiara Passanti, Tina Montone, Ada Vigliani, Adelphi, Milano 2012, pp. 24-25).

ricerca di risposte si traduce in un atteggiamento di insicurezza verso il mondo, che si riflette tanto nelle relazioni sociali quanto nel rapporto con se stessa. Ma è proprio lì dove il disordine interiore richiede una radicale trasformazione dello stile di vita che entra in gioco Julius Spier, rendendo le solide pareti dell'interiorità di Hillesum ancora più accoglienti, pronte a essere scolpite come l'acqua forgia i contorni del granito[6]. Meditazioni, esercizi fisici e letture plasmano una ferrea disciplina, al tempo stesso alimentata e deviata dall'imprevisto che si insinua nella relazione tra psicologo e paziente: un sentimento d'amore dalle sfumature insieme sentimentali e sensuali. Nondimeno, malgrado gli stati d'animo altalenanti, il percorso terapeutico ed esistenziale si rivela fecondo, avvicinando il cuore di Hillesum allo spirito – non solo al proprio, ma anche a quello del mondo e di Dio – grazie all'amato, che funge da intermediario[7].

Il tutto sopravvive nitido e sincero grazie alle numerose pagine dei *Diari*, alternando profonde intuizioni filosofiche a dettagli quotidiani e descrizioni circa il proprio sentire, il quale trova frequente espressione nella lieve presenza dell'elemento naturale. Dal maestoso paesaggio che avvolge al gracile fiore da consolare, la natura sembra timidamente tentare di ritagliarsi il proprio spazio nel mondo esteriore, e non di meno, in quello interiore. Perché: "Senza natura non è possibile vivere": così le ricorda l'amica Liesl quando i nazisti vietano agli ebrei di accedere ai boschi, dove anche un "misero gruppetto di due o tre alberi" può facilmente essere dichiarato tale[8].

Ad accompagnare il lettore lungo l'itinerario esistenziale, le grandi pianure di Deventer, il faggio rosso vino che Etty amava tanto quand'era bambina, il mazzo di fiori posto sulla scrivania della cameretta in via Gabriel Metsustraat, ma anche l'arcobaleno che miracolosamente si dispiega sopra il campo di Westerbork; infatti, come vedremo più dettagliatamente, sono numerose negli scritti le manifestazioni di una natura che resiste e che dinnanzi all'orrore nazista deve essere ricordata, salvata e custodita gelosamente in se stessi, perché è in essa che trova dimora l'esperienza cardine del percorso vissuto in prima persona dalla giovane: l'esperienza verso il regno della fede. La direzione sembra tracciata sin dalle prime pagine dei *Diari*, dove le riflessioni datate 9 marzo 1941 si concludono con un desiderio preciso: "Anch'io vorrei rotolare melodiosamente dalla mano di Dio"[9].

---

[6] La metafora appare in una nota dei *Diari* datata 10 giugno 1942: "A volte mi sento proprio come una grande officina in cui si lavora duramente, si picchia col martello, o chissà che cosa. Altre volte mi sento come se dentro fossi di granito, un pezzo di roccia battuto senza posa da forti correnti – una roccia di granito sempre più scavata, i cui contorni e le cui forme si cesellano col passar del tempo" (*Iv*i, p. 438).

[7] In seguito alla morte dell'amato Julius Spier, il 15 settembre 1942, l'autrice riflette sul rapporto che la lega allo psicologo, definendo quest'ultimo un intermediario tra se stessa e Dio (*Ivi*, p. 558). Si veda anche: Hillesum, *Lettere 1941-1943*, *op. cit.*, p. 97.

[8] A più riprese, nei *Diari*, traspare una certa preoccupazione della giovane circa le nuove misure antisemite che – come riferisce in una nota risalente al 22 marzo 1942 – vietano agli ebrei di accedere alla natura. Più avanti, il 27 giugno 1942, riporta la protesta dell'amica Liesl: "Senza caffè e senza sigarette si può vivere, protestava Liesl, ma senza la natura no, la natura non si deve poter togliere a nessuno" (Hillesum, *Diari 1941-1943*, *op. cit.*, p. 437, p. 659).

[9] *Ivi*, p. 27.

Ancorata a questo proposito, la sua fede inizia a germogliare con la stessa spontaneità con cui un frutto completa la sua maturazione, alberga in lei e sorregge ogni suo passo deciso nel mondo, oltre a consentire un cambiamento di prospettiva radicale: uno sguardo che più consapevolmente spalanca gli occhi dinnanzi al reale. Uno sguardo che coglie e sente visceralmente su di sé ogni particella di male che si propaga nel mondo. Eppure – come direbbe Kierkegaard – "in forza dell'assurdo"[10], riesce ad amarne la contraddittorietà, creando spazio in se stessa per curarne i più piccoli segnali di delicata resistenza. È così che Hillesum ascolta se stessa e il mondo, si apre al mistero e vi si abbandona completamente, lasciando rivivere ciò che il poeta da lei tanto amato, Rainer Maria Rilke, chiama *Weltinnenraum*[11]. In una pagina del diario datata 26 agosto 1941 scrive:

> Dentro di me c'è una sorgente molto profonda e in quella sorgente c'è Dio. A volte riesco a raggiungerla, più sovente essa è coperta da pietre e sabbia: allora Dio è sepolto. Allora bisogna dissotterrarlo di nuovo. M'immagino che certe persone preghino con gli occhi rivolti al cielo: esse cercano Dio fuori di sé. Ce ne sono altre che chinano il capo nascondendolo fra le mani, credo che cerchino Dio dentro di sé[12].

E così, provengono direttamente dalla sorgente i fiumi, le ampie pianure e le massicce montagne che si innalzano in lei, come tutti i paesaggi che riempiono e colorano i momenti di raccoglimento interiore[13]. Come già accennato, si può dire che si verifichi un salto qualitativo di prospettiva; ne è complice uno sguardo che osserva disinteressato, libero dalla volontà di possesso, così differente rispetto all'iniziale atteggiamento assunto dinnanzi alla bellezza mondana: un fiore, un paesaggio o un uomo. Un tempo, il desiderio – scrive Hillesum – era "quasi sensuale"[14] e si riconosceva nell'insaziabilità dei suoi impulsi erotici. In particolare, annota nel diario:

---

[10] "Ma con la fede, dice quel malinconico cavaliere, con la fede tu riavrai la tua principessa in forza dell'assurdo". Queste le parole con cui in *Timore e Tremore* Søren Kierkegaard descrive il movimento compiuto dal cavaliere della fede, qui incarnato dalla figura di Abramo. Il doppio movimento consiste in un primo salto filosofico-razionale di rinuncia alla vita terrena e di accoglienza dell'eternità, e poi, grazie alla forza della fede, in un movimento che ha dell'assurdo, in quanto ritorna ad abitare la finitudine, ora illuminata dallo sguardo divino (Søren Kierkegaard, *Timore e Tremore*, a cura di Cornelio Fabro, trad. it. di Cornelio Fabro, Mondadori Libri, Milano 2018, pp. 69-74).

[11] L'espressione, tratta da una poesia di Rainer Maria Rilke dal titolo "*Es winkt zu Frühling aus allen Dingen",* è ripresa dall'autrice per definire lo spazio di raccoglimento che, grazie alla meditazione e alla preghiera, si fa dimora onnipresente nel quotidiano, luogo di profonda connessione con se stessa e con il mondo (Hillesum, *Diari 1941-1943*, *op. cit.*, p. 301). Il poeta tedesco, ne *Le lettere a un giovane poeta,* la chiama anche "Grande Solitudine": essa si distingue dalla solitudine comunemente intesa; infatti – come ci ricorda Giorgio Brianese – è "luogo privilegiato di verità e di ricchezza", spazio di espressione della parola filosofica e di relazione autentica con l'altro (Rainer Maria Rilke, *Lettere a un giovane poeta. Lettere a una giovane signora su Dio*, trad. it. di Leone Traverso, Adelphi, Milano 1980, pp. 26-27). Per approfondire: Giorgio Brianese, *Mi fa male il mondo. Figure filosofiche della solitudine* in *Derive. Figure della soggettività,* a cura di Isabella Adinolfi, Mimesis Edizioni, Milano 2010.

[12] *Ivi*, p. 115.

[13] Si veda in particolare: *Ivi*, pp. 588-589.

[14] *Ivi,* p. 44.

> Una volta se mi piaceva un fiore, avrei voluto premermelo sul cuore, o addirittura mangiarmelo. […] Provavo un desiderio troppo fisico per le cose che mi piacevano, le volevo avere. Ecco perché sentivo sempre quel doloroso, insaziabile desiderio, quella nostalgia per un qualcosa che mi appariva irraggiungibile, nostalgia che chiamavo allora "impulso creativo"[15].

L'esperienza estetica crede di potersi esaurire in un movimento immanente, una disperata tensione fisica volta a risolversi in ciò che mai potrà essere fisico; mentre il desiderio di finitudine svela in se stesso la natura più profonda insita nell'uomo: la tensione verso il trascendente. Da questo angolino di mondo, l'osservazione del bello naturale sconfina in un'aura di gratitudine e compassione, frutto di una contemplazione distaccata e imparziale. Ecco rivelatosi lo sguardo di Dio, che riecheggia chiaramente in una nota dei *Diari* datata 25 giugno 1942: "Vorrei scrivere un intero libro su un sassolino di ghiaia e su un paio di violette. Potrei vivere molto a lungo con una singola pietruzza, e avere la sensazione di vivere nella natura potente di Dio"[16]. È evidente come – attraverso l'immensa potenza del creatore – la luce divina riposi nelle più semplici manifestazioni di vita esistenti in natura, dischiudendo così l'apparentemente insignificante pietra di ghiaia nella sua essenza di creatura e, insieme, di custode dell'eternità[17].

La natura come apertura a uno sguardo altro

La natura, come è possibile intuire fin da ora, è una presenza costante, essenziale, nel percorso esistenziale di Hillesum: la circonda, dall'esterno, e insieme la abita, dall'interno. È la natura la chiave di accesso alle profondità più intime e segrete della sua anima, è con essa che Etty intreccia un legame profondo e complesso, ed è in essa che la sua interiorità trova espressione. È, infine, ancora la natura – docile eppure salda, immutabile nella sua fedeltà a se stessa – a riflettere la personalità di Etty e il suo modo unico di rapportarsi al mondo.

È probabile che il contesto storico e sociale in cui si collocano l'esperienza di vita e il pensiero dell'autrice renda ai nostri occhi pressocché incomprensibile, o comunque inattuabile, una tale postura dinnanzi al mondo. Se anche oggi la società respinge ogni tentativo di accogliere questa vita terrena, segnata da guerre, malattie, sofferenza e povertà, appare sicuramente "irragionevole" e quasi "miracoloso" – per alcuni addirittura imperdonabile – che una giovane ragazza di ventisette anni, pienamente consapevole del tragico destino che grava sul suo popolo e su di lei, riesca a superare il proprio punto di vista individuale, abbracciando prima il sentimento collettivo che unisce l'intera comunità ebraica, e successivamente una visione più ampia, che riguarda il suo rapporto con Dio e con

[15] *Ibidem*.

[16] *Ivi,* p. 486.

[17] Secondo Fabio Scarsato è possibile individuare alcune affinità tra Etty Hillesum e S. Francesco d'Assisi. Seppur distanti storicamente e culturalmente, queste due figure condividono un atteggiamento simile rispetto alla creazione, in cui si rende manifesta la presenza di Dio. Inoltre, la particolare sensibilità e cura che li accomuna sfocia in un'attitudine pacifica dinnanzi al male del loro tempo, ossia, in una lotta vissuta interiormente. Si veda: Fabio Scarsato, *op. cit.*

il mondo. Non solo, la sua breve esistenza diventa imperdonabile nella misura in cui è segnata dalla decisione volontaria di non sottrarsi alle persecuzioni naziste e, successivamente, dalla partenza, in qualità di dipendente del Consiglio Ebraico, per il campo di Westerbork[18].

Già prima del suo trasferimento nella provincia del Drenthe, la giovane scende sul campo di battaglia e, tramite l'elaborazione del dolore e della sofferenza che, come un'epidemia, dilagano tra gli uomini, decide di offrire la sua interiorità per la risoluzione dei conflitti del tempo. Tuttavia, giunge presto a un'intuizione fondamentale: comprende che il rapporto con l'Altro deve necessariamente passare attraverso la relazione con l'altro. Il campo di battaglia va vissuto e sentito con la mente e con il corpo, tuffandosi nell'esteriorità e attingendo direttamente alla sorgente della vita, dimensione che sa trascendere interno ed esterno. Con questo pensiero nel cuore, Hillesum diventa "balsamo per molte ferite"[19], non più dalla sua cameretta o dallo studio di S., bensì a Westerbork, dove si fa presto conoscere come presenza docile e luminosa che, oltre a fornire assistenza sociale agli internati, dona un concreto supporto psicologico e spirituale a chiunque incroci il suo cammino. E, in questo dono incondizionato di se stessa al prossimo, non vi è alcuna pretesa di fornire risposte all'assurdità del reale, o di seminare speranze, ma piuttosto di compiere gesti d'amore puramente risolti in se stessi. Nessuna volontà di spiegazione, dunque, soltanto il puro desiderio di condividere il destino del popolo ebraico e di mantenere viva la presenza di Dio nel drammatico contesto della Shoah.

A questo punto, sorgono spontanee due domande: la decisione dell'autrice di non sfuggire alle persecuzioni e di partire come volontaria per Westerbork può essere identificata con un atteggiamento passivo rispetto all'ideologia nazista, quasi una forma di rassegnazione o una mancata resistenza? Se sì, la passività di Hillesum è perdonabile?[20]

Ciò che traspare dagli scritti dell'autrice, in particolare dalle lettere inviate dal campo di transito, è una piena consapevolezza del progetto nazista di annientamento del popolo ebraico, oltre a una sorprendente lucidità e sdegno morale[21], seppur a contatto con quel dolore straziante che può facilmente gettare la ragione nella perdita di senno. Pur accogliendo in sé il male, la cella di preghiera

[18] L'attitudine della giovane dinnanzi al male non è universalmente condivisa. Todorov, per esempio, confessa di provare un'immensa ammirazione nei confronti di Hillesum, tuttavia, – continua – non si può dire che la sua sia un'"accettazione senza restrizioni del suo progetto di vita". Todorov si chiede se questo atteggiamento non rischi di facilitare lo sviluppo del male, giacché la sola indignazione morale non sarebbe sufficiente a ostacolare l'avanzata del nazismo. Inoltre, la lotta contro un male interiore non può sostituire la lotta contro un male esteriore (Tzvetan Todorov, *Lettera su Etty Hillesum,* in Hillesum, *Diario 1941-1943. Un mondo "altro" è possibile*, *op. cit.*, pp. 36-37).

[19] È così che Hillesum descrive il compito assunto durante la sua permanenza al campo di transito di Westerbork (Hillesum, *Diari 1941–1943*, *op. cit.*, p. 591).

[20] Si veda nota 18.

[21] Ecco il passo a cui si fa riferimento, tratto dalla lettera inviata a fine dicembre 1942 alle due sorelle dell'Aia: "E assenza di odio non significa di per sé assenza d'un elementare sdegno morale. So che chi odia ha fondati motivi per farlo. Ma perché dovremmo sempre scegliere la strada più facile e a buon mercato? Laggiù ho potuto toccare con mano come ogni atomo di odio che si aggiunge al mondo lo renda ancora più inospitale" (Hillesum, *Lettere 1941-1943*, *op. cit.*, p. 45).

impedisce all'odio di inquinarne lo spazio di raccoglimento o di turbarne la stabilità e la forza, perché la "fortezza inespugnabile"[22] resiste e agisce, ampliando il suo raggio d'azione. Una simile interiorità non è dunque costituita da possenti muri di cemento, ma da pareti traslucide che riflettono la luce proveniente dall'esterno[23]. Non ha le caratteristiche di una resistenza attiva, di una lotta contro il destino già segnato (se non per lei, per il suo popolo), ma di una sorta di *Kènosis*[24], ossia del riempimento del vuoto che ella crea in se stessa, assumendo pienamente su di sé le possibilità di azione situate all'interno dei condizionamenti della necessità; in altri termini, senza optare per una resistenza puramente individuale, accoglie l'inevitabilità degli eventi e condivide la cruda sorte dell'ebreo più sventurato, prestando se stessa incondizionatamente alla cura degli ultimi, riuniti a Westerbork per un tragico destino[25].

Alla luce di ciò, pare di intravedere nell'attitudine dell'autrice l'adempimento di un compito che oltrepassa il suo tempo, la sua esistenza individuale e la stessa vita terrena, perché, invece di salvare se stessa, ella decide di aiutare coloro che, abbandonati alla spietata forza della necessità, nessuno si cura di salvare. E, in qualche modo, salva le generazioni successive che, non avendo assistito a tali spietati eventi, ne leggono ora le vicende e il comune sentire tramite la sua profetica scrittura[26]. Addentrandoci, però, più a fondo nell'analisi di questo nesso, sembra sia proprio la natura a parlarci e a trasformarsi in saggio maestro per condurci con semplicità e spontaneità, sempre attraverso lo sguardo di Hillesum, verso la chiarificazione di una questione tanto sottile. Come si ricordava precedentemente, in un passo dei *Diari* datato 13 aprile 1942, Hillesum riporta la conversazione avuta con l'amica Liesl, la quale lamenta la mancanza di una natura

[22] Ecco la riflessione riportata per intero, contenuta in una pagina dei *Diari* datata 12 luglio 1942: "E ora mi dedico a questa giornata. Mi troverò fra molta gente, le tristi voci e le minacce mi assedieranno di nuovo, come altrettanti soldati nemici assediano una fortezza inespugnabile" (Hillesum, *Diari 1941-1943*, *op. cit.*, pp. 532-533).

[23] Come spiega Sylvie Germain, i muri che delimitano lo spazio interiore di Hillesum sono "muri traslucidi", in grado di trasformare il male esteriore in luce che filtra e illumina. Si veda: Sylvie Germain, *Etty Hillesum. Una coscienza ispirata*, trad. it. di Maurizio Ferrara, Edizioni Lavoro, 2000, p. 49.

[24] Il riferimento è alla dottrina cristiana della *kènosis*, secondo cui Gesù Cristo "svuotò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli altri uomini" (Fil 2,7-8).

[25] Iacopini dedica un capitolo del suo libro *Etty Hillesum, Vivere e respirare con l'anima* all'"impegno etico" di Etty Hillesum, riconoscendo nella "resistenza esistenziale" dell'autrice un fondamento ben preciso, che risiede in uno sguardo compassionevole. Scrive: "Il deciso rifiuto di attribuire l'aggettivo 'disumano' al male e a chi lo compie – per quanto nelle forme più allucinanti – fece parte, allo stesso titolo, di quella che è stata chiamata la sua resistenza esistenziale: si ostinò a ricordare a sé e agli altri che tutto ciò che donne e uomini fanno viene da loro; pensare il male estraneo all'essere umano finisce per attribuirgli fin troppo potere" (Iacopini, *op. cit.,* pp. 162-168).

[26] Spiega Wanda Tommasi: "La strategia esistenziale della Hillesum, la quale rifiuta sia la militanza politica nelle file della resistenza antinazista sia il ripiegamento narcisistico come fuga dalla realtà, punta sulla modificazione di sé e delle proprie relazioni per incidere sul contesto in cui vive e, contemporaneamente, sulla messa in parole della propria esperienza nella scrittura, affinché, a partire dai terribili avvenimenti della Shoah, lei possa ricavare e trasmettere un senso, una denuncia, una testimonianza" (Wanda Tommasi, *Etty Hillesum. La cura nel vivere*, in "Voci e volti della nonviolenza", 50, 2007).

che, a causa delle ultime ordinanze antisemite, è costretta a ritirarsi tra le mura degli edifici, in piccole piantine o mazzi di fiori posti in un vaso, oppure osservata in lontananza dalla finestra di un'abitazione. A questo proposito, è significativo ciò che Hillesum annota poco più avanti:

> Devo dirlo a Liesl che afferma di sentirsi bene solo nella natura. Bisogna portare la natura dentro di sé, si può viverla in un fiore, in una nuvola, in una sensazione che ti scorre nelle vene. Una persona può racchiudere tutto in se stessa e portarselo dentro, è possibile. Ma non si possono sempre inseguire le cose, e non bisogna neanche esserne dipendenti[27].

L'oscurità e l'incosciente dilagare delle sue ombre non impediscono alla giovane di ripiegarsi verso l'interno e di coltivare nel proprio fertile giardino interiore ciò che nelle vaste pianure del mondo è inquinato dalla meschinità e grettezza degli uomini e che, dunque, non può più crescere. Ella inizia da se stessa e tenta di estirpare il marciume insito nella sua anima, la cui essenza è peraltro, come riconosce più volte all'interno del diario, della medesima natura del marciume tipicamente umano che, proprio in quel momento, sta costringendo l'umanità a soccombere sotto il suo cieco potere. Di questi tempi, come sottolinea, anche la natura può e deve essere portata in se stessi, perché, in fondo, non può esserci tolta davvero. Tutto può essere custodito in se stessi, purché ce ne prendiamo cura. E, purché sappiamo riconoscerne quotidianamente le più timide espressioni, così da poter vivere, attraverso queste, sempre e dovunque, la sorgente della vita naturale tutta.

Non a caso, il cuore sensibile di Hillesum dedica la sua attenzione ai segnali di una vita che silenziosamente soffre, di un dolore che a Westerbork ci parla attraverso i monaci che al crepuscolo camminano tra le baracche recitando il rosario, oppure la bambina di nove mesi giunta al campo senza i genitori[28] o la rosa appassita posta sulla scrivania. Queste storie di vita così differenti, eppure qui tragicamente intrecciate, lasciano risuonare una voce proveniente da un mondo altro, ma sanno comunicare soltanto a chi in se stesso ha creato spazio per ascoltare, per sentire e per accogliere il suo Sé più profondo, ossia quel "pezzetto di Dio"[29] che trova in noi la via per farsi Verbo sulla terra.

> La mia rosa tea sta appassendo tra la macchina da scrivere, un fazzoletto e un rocchetto di filo nero. E quasi insostenibilmente bella e tenera. Appassendo gentilmente, e con rassegnazione, si prepara ad abbandonare questa breve, fredda vita. È così tenera e amabile, e ha una tale grazia nella sua lenta morte che potrebbe facilmente spezzarmi il cuore. Ma bisogna lasciar morire in pace anche una rosa tea e non cercare fervidamente e disperatamente di trattenerla. In passato riuscivo a essere inconsolabile e inspiegabilmente triste per un fiore che appassiva. Ma bisogna imparare ad accettare anche l'appassire della natura, senza opporvi resistenza. E sapere che ci sarà sempre una nuova fioritura[30].

---

[27] Etty Hillesum*, Diari 1941-1943, op. cit.,* p. 361.

[28] Hillesum, *Lettere 1941-1943*, *op. cit.*, p. 40, p. 99.

[29] L'espressione "pezzetto di Dio" compare nei seguenti passi: "E quando dico che ascolto dentro, in realtà è Dio che ascolta dentro di me. La parte più essenziale e profonda di me che presta ascolto alla parte più essenziale e profonda dell'altro. Dio a Dio" (Hillesum*, Diari 1941-1943, op. cit.,* p. 562). E ancora: "In me non c'è un poeta, in me c'è un pezzetto di Dio che potrebbe farsi poeta. In un campo deve pur esserci un poeta, che da poeta viva anche quella vita e la sappia cantare" (*Ivi*, p. 585).

[30] *Ivi*, p. 463.

La nota dei *Diari* riporta la data 18 giugno 1942. Hillesum sta osservando la rosa che dolcemente appassisce; la lascia andare, la lascia morire, senza tentare disperatamente di trattenerla. Ha imparato a sprofondare così intensamente nella propria interiorità a tal punto da dimenticare e, allo stesso tempo, trascendere il proprio Sé, la propria tristezza, la propria debolezza. Un'aria nuova attraversa il suo giovane corpo, accoglie il respiro di ciò che Raimon Panikkar chiama Vita, ossia, "quella vita che non è mia benché sia in me"[31], così come le palpitazioni del suo cuore si armonizzano con il battito del cuore del mondo. Si può dire che riposi già – come scrive in una commovente nota dei *Diari* – "sul petto nudo della vita"[32]. E, chiamata dal flusso vitale e dall'arcano che scorge dalla grande finestra della sua cameretta, spinta da una forza che sa credere incondizionatamente, si lascia cadere tra le braccia di Dio. Si abbandona al suo volere lì dove non vi è più nulla da afferrare, da possedere, o da conquistare. Nulla da chiedere, da spiegare o da comprendere, perché tutto è già salvo nell'insondabile mistero della fede.

È così che compie ciò che lei stessa chiama "gran salto nel cosmo"[33], e lo compie inginocchiandosi dinnanzi all'infinita abbondanza del reale, con le sue gioie e i suoi dispiaceri. In questo modo, attraverso l'introspezione e la pratica della preghiera, quell'esteriorità mondana tanto inconciliabile con la libertà interiore, quella "Storia universale" tanto distante dalla "Storia individuale"[34], vengono accolte in sé nella loro finitudine e necessità, portate a inginocchiarsi di fronte alla rosa appassita, così come tra il canto degli uccelli e il fruscio dei rami ci si inginocchia dinnanzi all'albero abbattuto che giace a terra morto nei *Tre Morti* di Tolstoj[35]. Nello sguardo divino di Hillesum riecheggia lo sguardo innocente di un

[31] Il mistico indiano Raimon Panikkar prosegue la riflessione così: "Quella vita che, come dicono i Veda, non muore, che è infinita, che alcuni definirebbero divina: Vita, tuttavia, che si 'sente' palpitare, o, per meglio dire, semplicemente vivere in noi" (Raimon Panikkar, *Vita e Parola. La mia opera*, a cura di Milena Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2010, pp. 15-16). Si tratta della medesima Vita che la nostra autrice sente palpitare dentro di sé o, meglio, vive nella sua pienezza, attraverso il suo semplice esistere.

[32] Hillesum, *Diari 1941-1943, op. cit.,* p. 422.

[33] *Ivi*, p. 522.

[34] Come testimoniano alcuni passi dei *Diari*, Hillesum si confronta con ciò che chiama "Storia Universale" e "Dolore dell'Umanità". In particolare, in una pagina datata 15 giugno 1941, annota: "Scorro di nuovo nel mio stretto alveo e il contatto con "Umanità", "Storia Universale" e "Dolore" s'è interrotto un'altra volta" (*Ivi*, pp. 85-87).

[35] Nel racconto intitolato *Tre morti*, Lev Tolstoj racconta l'intrecciarsi della morte di tre differenti soggetti: una signora borghese, un povero postiglione e un albero. È impressionante il modo in cui l'autore russo districa l'effettualità della forza della necessità, che colpisce ugualmente i tre morti – nonostante il differente grado sociale e naturale all'interno dell'ordine del mondo – e con un dolore che può avere la medesima intensità. Anche di fronte all'albero, nonostante non sia oggetto di sepoltura, l'impulso è per il lettore di inginocchiarsi, come ci si inginocchia di fronte a ogni elemento naturale sottomesso alla necessità naturale. Anche perché, mentre l'albero giace a terra morto, attorno la natura si fa viva: "Gli uccelli saltellavano nel folto, e, come smarriti, cinguettavano qualcosa di felice, le foglie succose sussurravano gioconde e tranquille sulle cime, e i rami degli alberi vivi lentamente e maestosamente s'agitavano sul morto albero abbattuto" (Lev Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ic, Tre morti*, trad. it. di Tommaso Landolfi, a cura di Idolina Landolfi, Adelphi, Milano 1996, pp. 87-89). Per approfondire il tema della morte dell'albero abbattuto e dell'angoscia che dinnanzi alla morte affligge l'uomo a differenza degli altri esseri viventi, si veda: Anna Collini, *Epifanie di morte. Tolstoj in dialogo con Pascal*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2024, pp. 12-13, pp. 151-211.

bambino che osserva il male con la medesima purezza e intensità con cui osserva le manifestazioni del bene, senza giudizio alcuno, nella totale incomprensione, ma nell'incondizionata fiducia in "una nuova fioritura", un nuovo inizio, una nuova nascita[36]. D'altronde, quando si sofferma a guardare il gelsomino dietro casa, Hillesum rimane senza parole, rapita dalla bellezza: "Com'è esotico il gelsomino; in mezzo a quel grigio e a quello scuro color di melma è così radioso e così tenero. Non capisco niente del gelsomino. Del resto, non c'è bisogno"[37]. Il gelsomino è esattamente così com'è, nel suo rigoglioso sbocciare o nel suo tenero appassire. Non deve essere diverso da come esso è e non pretende di esserlo, perché nel suo semplice esistere vive nella pienezza. Ed è così che deve essere contemplato e interiorizzato, al di là di qualsiasi giudizio, libero dalla carica di significato di cui è pregno nel linguaggio quotidiano. Anche se, pochi giorni dopo, la bufera ne disperde i fiori bianchi tra le pozzanghere: nella sua disarmante semplicità il fiore merita di riposare eternamente in una dimensione che scavalca il tempo e lo spazio, dove tutto continua a esistere nella sua essenza di spirito.

Godendo di una tale visione, sembra quasi impossibile non credere: di fronte alla rosa che imperturbata continua a fiorire, all'albero le cui foglie cadute e da noi calpestate allietano i nostri frettolosi passi, o al giallo della tanto amata rosa tea: "Già solo per tutto quel giallo, che non è neanche giallo, bisognerebbe credere in Dio"[38]. È impossibile non credere se, come Hillesum, dopo aver contemplato dall'alto le realtà terrene, si sceglie di ridiscendere consapevolmente sulla terra per osservarle e viverle da vicino, offrendo aiuto a chi non riesce a vederle. Perché Dio, che abita in ciascuno di noi, è minacciato, e per questo va protetto e salvato. Infatti, si badi bene, il Dio a cui Hillesum si rivolge non è un Dio onnipotente, egli non potrebbe di certo trovare spazio tra i lager nazisti, in uno dei più gravi esempi nella storia di annientamento dell'umano; bensì è un Dio ferito, da aiutare[39].

Lo dimostrano gli elementi naturali, timidi mediatori che, in qualche modo, aprono la via verso una fede terrena, a contatto con la terra, il cielo, gli animali e l'umanità stessa: si tratta sempre di una natura che non invade, né sovrasta, o ostenta la magnificenza di una montagna, ma che si esprime autenticamente quasi

36 In una pagina dei Diari datata 3 luglio 1942, annota: "La vita e la morte, il dolore e la gioia, le vesciche ai piedi estenuati dal camminare e il gelsomino dietro la casa, le persecuzioni, le innumerevoli atrocità, tutto, tutto è in me come un unico, potente insieme, e come tale lo accetto e comincio a capirlo sempre meglio – così, per me stessa, senza riuscire ancora a spiegarlo agli altri" (Hillesum, *Diari 1941-1943, op. cit.*, p. 503). Ecco emergere, come ci ricorda Tommasi, "un punto di vista impersonale, la rinuncia agli attaccamenti dell'Io" (Tommasi, *op. cit.*).

37 Hillesum, *Diari 1941-1943, op. cit.*, p. 500.

38 *Ivi*, p. 461.

39 Hillesum annota: "Non mi faccio molte illusioni su come le cose stiano veramente e rinuncio persino alla pretesa di aiutare gli altri, partirò sempre dal principio di aiutare Dio il più possibile e se questo mi riuscirà, bene, allora vuol dire che saprò esserci anche per gli altri". "Aiutare Dio" significa, dunque, aiutare il prossimo che incrocia il nostro cammino, colui che si nasconde in ogni gesto quotidiano e abita nel cuore degli uomini (*Ivi,* p. 528). Si può accostare la risposta di Hillesum dinnanzi alla sofferenza alla reazione del poeta e dell'uomo religioso, alla loro ricerca di un senso e al loro sentimento di rivolta contro il nulla e la finitezza terreni, così come vengono descritti in un saggio recente di Massimo Iiritano, *Fragilità di un Dio. Inquietudini religiose del nostro tempo,* Mimesis Edizioni, Milano 2024.

nascondendosi, mostrandosi minacciata, fragile come un fiore di campo, e, allo stesso tempo, sempre presente e degna di cura e attenzione, perché profondamente rivelatrice e maestra; la cui essenza è così intimamente simile a quella dell'uomo: uniti, in fondo, dalla medesima sofferenza e dalla medesima sorte.

Al suo trasferimento al campo di smistamento di Westerbork, si può dire, però, che la stessa natura muti leggermente forma, incarnandosi nelle poche manifestazioni che fungono da sfondo a quell'arida brughiera delimitata dal filo spinato. Lì, Dio ha i colori dell'arcobaleno sopra il campo, la vastità della brughiera e l'accoglienza delle nubi grigie che annunciano un'imminente pioggia di speranza.

> Ho sperimentato su me stessa che, se ogni settimana ci si lascia sballottare da tutte queste tensioni, dopo tre settimane si è distrutti, ma proprio completamente distrutti, e quando poi toccasse a noi partire in direzione di Mosca non saremmo più in grado di farcela. E così ora provo a vivere senza preoccuparmi di timbri verdi rossi blu e di liste di deportati, e di tanto in tanto faccio visita ai gabbiani, nei cui movimenti per i vasti cieli nuvolosi si indovinano leggi, eterne leggi di un genere diverso da quelle che creiamo noi uomini. Oggi pomeriggio Jopie, che ora si sente proprio malato e "distrutto", e la sua commilitona Etty sono stati almeno per un quarto d'ora a contemplare i movimenti di uno di questi uccelli neri e argentei fra i nuvoloni azzurro scuro carichi di pioggia, e d'un tratto ci siamo sentiti l'animo assai meno oppresso[40].

Si avverte una certa distanza dell'elemento naturale che, all'interno del recinto di filo spinato, in uno sguardo orizzontale che non sa contemplare né immaginare la lontananza, non trova più modo di esprimersi. Forse, alzando gli occhi al cielo, sovrastando ciò che incurante dilaga ad altezza e misura d'uomo, è possibile scorgere un ordine, le cui leggi ci sono sconosciute. Così, Dio sopravvive manifesto in ciò che è celeste, e più nascosto nel profondo del cuore degli uomini, nella straziante sofferenza di donne e bambini, e nella voce spezzata degli anziani lasciati a morire.

All'interno del lager, Dio ha il viso sfregiato degli internati e non ha più nulla del Dio onnipotente che dall'alto determina il corso degli eventi. Egli giace accanto ai deportati nei treni merci diretti verso Auschwitz, condividendo con loro quell'immenso dolore umano.

Egli si scopre, inoltre, impossibilitato a intervenire, costretto a convivere con la consapevolezza della propria impotenza di fronte a un male che ha tutto della finitezza e della debolezza umana. Non è, infatti, Dio che dovrà rispondere di tale tragedia, ma sarà l'uomo a dover costruire una nuova sensatezza, un nuovo inizio per l'umanità. Per dirla con le parole di Rabbi Mendel Koozk – tratte dalla leggenda chassidica raccontata da Martin Buber ne *Il cammino dell'uomo* – "Dio abita dove lo si lascia entrare"[41]: è l'uomo, cioè, a dover risanare l'orto della propria anima dalle erbacce, così da creare spazio perché Dio possa entrarvi e costruire la sua sacra dimora.

---

[40] Hillesum, *Lettere 1941-1943, op. cit.,* pp. 77-78.

[41] Martin Buber, *Il cammino dell'uomo. Secondo l'insegnamento chassidico*, trad. it. di Bonola, Qiqajon, Magnano 1990, p. 64.

Imparare dal giglio del campo

Tanto lontano dalla storia che sembra aver soffocato ogni traccia di umanità, bisogna, dunque, guardare e annaffiare, con ciò che resta, i pochi semi di bene resistenti in natura, ancora autentici e aperti alla costruzione di nuovi significati. Non c'è più etica o codice morale da seguire e nemmeno esempio di vita umana da incarnare. Hillesum ha ben compreso che la natura è l'unica a poterci suggerire come reagire a tali tempi bui: con la resistenza dei petali dei fiori piegati dal temporale o l'imperturbabilità degli uccelli nel cielo, ella ci mostra come vivere nell'immediatezza dell'attimo presente. Ci pone dinnanzi agli occhi un'esistenza pura e scarna di tutto ciò che la rende pesante, perché per intraprendere il viaggio attraverso la vita e oltre di essa conviene avere un bagaglio leggero e tuffarsi nella vita che semplicemente scorre come scorre l'acqua della sorgente. In una pagina dei *Diari* datata 9 luglio 1942, l'autrice si lascia trasportare da una commovente riflessione:

> Parole come Dio e Morte e Dolore ed Eternità si devono dimenticare di nuovo. Si deve diventare un'altra volta così semplici e senza parole come il grano che cresce, o la pioggia che cade. Si deve semplicemente essere[42].

Le parole e, in particolare, le parole indicate da Hillesum, non sono più sufficienti per dare voce al dramma dell'Olocausto. Non hanno più nulla da comunicare che non possa essere detto in modo più fedele ed esaustivo dal semplice esistere degli elementi naturali e dai suoi fenomeni che si manifestano nel mondo e sanno interagire con esso per il tempo che è loro concesso, senza aggrapparsi ostinatamente a questa vita come a una zattera, ma lasciandosi forgiare dall'ordine dell'universo. Si tratta indubbiamente di un mistero sconosciuto a noi uomini, così come incompreso dall'albero o dall'uccello del cielo. La differenza risiede nella facoltà razionale che noi possediamo e che ci conduce alla tormentata ricerca delle ragioni del nostro esistere, del nostro morire, del sorgere del sole e del suo tramontare, e, ancora, all'inseguimento di quel "perché" che non affligge la pioggia, la quale non sa che cadendo al suolo ne nutre la terra, le radici degli alberi che cresceranno, dei fiori che sbocceranno. La pioggia non sa, ma si abbandona al volere di Dio. E così il grano, l'uccello che vola nel cielo e il tenero giglio del campo. Quest'ultimo appare in una pagina dei *Diari* datata 22 settembre 1942:

> Vorrei proprio vivere come i gigli del campo. Se sapessimo capire il tempo presente lo impareremmo da lui: a vivere come un giglio del campo[43].

Il riferimento attira l'attenzione del lettore, poiché ricorda i discorsi edificanti di Søren Kierkegaard, raccolti sotto il titolo *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo*. In queste poche pagine, il filosofo esorta a guardare ai segnali di vita che, tra cielo e terra, dimostrano "incondizionata obbedienza" al volere di Dio, un esistere che si dà nella forma del "dare ascolto": in questo – scrive Kierkegaard – "sono maestri", ma, soprattutto, la natura stessa è maestra[44]. Il giglio, che sboccia in tutta la sua

[42] Hillesum*, Diari 1941-1943*, *op. cit.,* p. 525.

[43] *Ivi*, p. 568.

[44] Scrive il filosofo danese: "Osserviamo dunque più da presso, e con occhio umano, il giglio e l'uccello, per l'obbedienza. Il giglio e l'uccello sono incondizionatamente obbedienti a Dio. In questo

bellezza, può fiorire nella condizione più sfavorevole e infelice possibile, eppure, accettare incondizionatamente la sua sorte e continuare a sbocciare, come il più bello tra tutti i gigli. Anche se consapevole della propria morte, della propria fine immediatamente successiva alla sua nascita, il giglio accoglie la volontà di Dio e sboccia; ed è da lui che noi uomini dovremmo imparare.

Guardando, allora, attentamente al giglio, come non intravedere nella gentile accoglienza del destino quel doppio movimento di fede descritto da Kierkegaard in *Timore e Tremore* e qui compiuto da Hillesum, ossia quella radicale rinuncia del finito e rifugio nell'infinito che restituisce uno sguardo rinnovato e testimone di un infinito celeste palpitante nel mondo attraverso le cose terrene? In definitiva, il fiore ha realizzato in se stesso l'intera possibilità del suo essere, "imperturbato" – scrive Kierkegaard – "dal pensiero che quello stesso istante sarebbe stato la sua morte"[45]. Esso è certo della sua morte, allo stesso modo, Abramo – dopo la chiamata di Dio al sacrificio di Isacco – sa che dovrà scalare il monte Moria e sacrificare il figlio, rinunciare a ciò che egli ha di più prezioso. Ciononostante, con la forza della fede e senza vincolo alcuno, egli crede nell'amore di Dio e vi si arrende, perché ha una certezza nel cuore: che Isacco gli verrà restituito[46].

La forza di un credere incondizionato risplende quindi nel "fiorire indisturbato" del gelsomino, nella tacita obbedienza del giglio alle leggi di natura e, soprattutto, in quel "cuore pensante della baracca"[47] che include anche Etty Hillesum tra coloro che hanno saputo abbracciare l'intero orizzonte di possibilità del loro essere. La presunta passività della giovane – a cui si accennava precedentemente – assume, a questo punto, un significato radicalmente differente, travestendosi di un senso che trascende la distinzione stessa tra attività e passività. Non si può parlare di "azione" o "non azione" giacché, conoscendo la storia di vita di Hillesum attraverso la sua penna, ci si ritrova dinnanzi a un'esistenza vissuta nella pienezza, un semplice esistere come la pioggia, definibile piuttosto come un esistere autentico, rispetto all'inautentico, poiché fedele al cammino religioso intrapreso, e realizzatosi, di conseguenza, nella figura di una giovane presenza luminosa, caritatevole e dedita

---

sono maestri" (Søren Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo,* a cura di Ettore Rocca, trad. it. di Ettore Rocca, Donzelli Editore, Roma 2011, p. 52).

[45] Ecco il passo riportato per intero: "Per il giglio è stato diverso: era incondizionatamente obbediente, per questo è diventato se stesso in bellezza, è diventato realmente l'intera sua possibilità, indisturbato, incondizionatamente imperturbato dal pensiero che quello stesso istante sarebbe stato la sua morte" (*Ivi*, p. 54).

[46] Come già accennato, l'amore di Hillesum per Dio ricorda il doppio movimento compiuto dal cavaliere della fede, rappresentato in *Timore e Tremore* dalla figura di Abramo. Il filosofo prende in esame la figura del patriarca biblico, in particolare l'episodio relativo al sacrificio di Isacco (Gen,22,1). La fiducia di Abramo nell'amore di Dio ha tutto della fede incondizionata del giglio del campo e della natura che si abbandona al Suo volere (Søren Kierkegaard, *Timore e Tremore*, cit., pp. 61-74). Si veda anche: Isabella Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e Tremore*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2018.

[47] L'espressione è tratta da due note dei *Diari*, la prima datata 15 settembre 1942, in cui Hillesum conclude la pagina definendosi "il cuore pensante della baracca"; e la seconda, scritta il giorno 3 ottobre 1942: "Su, lasciatemi essere il cuore pensante di questa baracca" (Hillesum*, Diari 1941-1943, op. cit.,* p. 557, p. 585).

all'amore per l'altro. Questo atteggiamento si rovescia peraltro in un concreto aiuto nei confronti del prossimo, attraverso l'ascolto e l'affetto donato agli internati, magari destinati, di lì a poco, a morire in un lager; non per questo, un aiuto che si può considerare vano o privo di senso. Infatti, la cura di Hillesum per ogni manifestazione di fragilità non può non comprendere anche gli ultimi giorni, ore, istanti del prigioniero, in attesa della partenza verso il campo di sterminio di Auschwitz: poiché in quell'esistenza a breve spezzata si apre un piccolo varco nel tempo, comunque degno di consuonare con l'eternità[48]. Eccoci di fronte a una perfetta eroina di fiaba, colei che Cristina Campo chiamerebbe "folle per il mondo". Un'eroina che inizia il suo cammino senza un briciolo di speranza terrena e, spinta "al di fuori del mondo", sa compiere la sua "professione di fede"[49].

Per concludere, è osservando il giglio del campo e la spiga di grano che ci si affaccia alla conoscenza dell'anima autentica di Hillesum, la quale, come si è tentato di prospettare in questo saggio, affida le sue emozioni a questi piccoli e silenziosi fulgori di esistenza, spesso ignorati, dimenticati, o considerati di poco valore. La spiga, infatti, si flette quando colpita dagli impetuosi venti della vita, ma resiste e non si spezza: flettendosi e piegandosi, soffre, soffre insieme alle spighe amiche, ai fiori di campo, agli insetti la cui traiettoria è deviata dalla corrente; soffre, rimanendo in silenzio e, come il giglio, non finge un'eterna giovinezza, bensì trascolora e sboccia interiormente, nell'attesa di un paradiso che abita già il qui e ora. Immensamente bella, lo è anche Etty Hillesum, proprio perché sa sbocciare nella piena spensieratezza e armonia con il cosmo, ossia, sa trovare il proprio posto nel mondo, raccolta nel profondo di se stessa e, a un tempo, intimamente presente e radicata nell'indimenticabile tragedia della Shoah.

> Perché essere belli quando si è gigli in fondo non è un'arte, ma essere belli in questa condizione, in un ambiente simile che fa di tutto per impedirlo; essere se stessi e custodire se stessi in un ambiente simile; farsi beffa di tutto il potere dell'ambiente, no, no, farsi beffa, questo il giglio non lo fa; ma essere completamente spensierati in tutta la propria bellezza! Infatti, nonostante l'ambiente, il giglio è se stesso perché è incondizionatamente obbediente a Dio. […] Solo con incondizionata obbedienza si può cogliere, con incondizionata precisione, "il posto" dove si deve stare[50].

[48] E scrive Iacopini: "Anche il coraggio di una realistica riduzione delle brutalità e delle efferatezze più impensabili dell'umano, in fondo, è una modalità dell'amore, perché è sguardo che non allontana e rimuove, ma comprende e accetta" (Iacopini, *op. cit.,* p. 168).

[49] Il riferimento è al seguente passo: "Il cammino della fiaba s'inizia senza speranza terrena. L'impossibile è subito figurato dalla montagna, alla semplice risoluzione di affrontarla occorre un sentimento che faccia punto archimedico fuori del mondo. 'Qualunque cosa pur di salvare mia madre', è la formula simbolica che apre l'ingresso alla quarta dimensione. Essa opera ciò che un mistico ha detto dell'orazione: sradica per così dire la montagna dalla sua base, rovesciandola sulla sua cima. Da questo momento l'eroe di fiaba è un folle per il mondo. Dopo una simile professione di fede – vale a dire di incredulità nella onnipotenza del visibile – le diverse ordalie non saranno che modi di perfezione, confermazioni di quella fede insensata" (Cristina Campo, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, pp. 32-33).

[50] Søren Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo*, *op. cit.,* p. 53.

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Le *Décades di Pontigny*: cronaca familiare di un'avanguardia culturale

di

Caterina Zamboni Russia[*]

Abstract: Founded in Pontigny Abbey, the Décades de Pontigny have represented one of the most important philosophical symposia and cultural sodalities of the twentieth century, an encounter between intellectuals from the most disparate disciplinary fields. A place of debate and cultural confrontation, Pontigny realized the ideal of an intellectual community and an international and European exchange of opinions. An often-overlooked chapter in the history of philosophy, this avant-garde enterprise was conceived and managed by a Parisian family, from 1910 to nowadays, managing to overcome the hostilities of the 1900s and ensuring a leading role for the female figures in the family itself. To take up the history of the Décades and their intellectual legacy means not only to recover a significant chapter in the cultural history of the last century, but also to tell the stories of the female protagonists who were able to innovate the cultural life of the French and European twentieth century.

Introduzione. Un inedito modello di socialità intellettuale

Nel ripercorrere la storia culturale e la vicenda intellettuale europee del secolo scorso è certamente cosa rara quanto complessa imbattersi nel nome *Pontigny* o *Décades de Pontigny*. Non tanto perché con tale nome ci si riferisce a una remota località della campagna borgognona e, in particolare, a un'iniziativa culturale ospitata dall'abbazia cistercense che in essa svetta, quanto piuttosto perché la vicenda di Pontigny appare oggi esclusa dai manuali di storia e di filosofia, nonostante la sua fortissima rilevanza nella formazione della classe intellettuale del secolo scorso.

L'abbazia di Pontigny, a partire dal 1910, è stata la sede privilegiata dello sviluppo di un modello di socialità intellettuale del tutto inedito in Europa, grazie all'idea di una coppia di coniugi parigini, Paul Desjardins e Marie Amélie Savary, che nel 1906 acquistarono una parte del complesso abbaziale per farne una residenza estiva. Era la necessità di fare qualcosa di quel luogo la cui gestione richiedeva tanto

[*] Caterina Zamboni Russia ha conseguito la laurea magistrale in Scienze filosofiche all'Università Ca' Foscari di Venezia. È coautrice del testo *La macchia mongolica* (Baldini+Castoldi, 2020). Nel 2023 ha pubblicato la monografia La più piccola repubblica d'Europa. *Paul Desjardins e le Décades di Pontigny* (Il Melangolo). Nel 2025 ha curato e tradotto una selezione di lettere di Rosa Luxemburg, intitolata *Nuvole, uccelli e lacrime umane. Lettere su natura e rivoluzione* (NdA Press). Nel mese di aprile 2025 pubblicherà il saggio *L'eterno partigiano. Frammenti per un'epica della liberazione* (Compagnia Editoriale Aliberti). Attualmente segue un corso di dottorato presso l'Università degli studi di Modena e Reggio Emilia e si occupa di Filosofia del radicamento, proseguendo i suoi studi sull' opera letteraria e filosofica di Paul Desjardin.

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

impegno ad aver ispirato ai coniugi Desjardins l'idea di istituire in esso una nuova iniziativa culturale: i cosiddetti *Entretiens de Pontigny* o, in alternativa, le *Décades de Pontigny*, espressione traducibile con l'equivalente italiano di *Decadi di Pontigny*. Con questo titolo i due coniugi intendevano una comunità di intellettuali, un "tranquillo gruppo di amici"[1] che avrebbe vissuto assieme in un collettivo incontrandosi a Pontigny nei mesi estivi, e precisamente ogni anno tra agosto e settembre, per dieci giorni di conversazioni e discussioni seminariali. Secondo il progetto dei loro fondatori, le *Décades* avrebbero dovuto ospitare e riunire i grandi intellettuali europei e in particolare francesi per discutere dei più svariati temi, dalla filosofia alla letteratura, dall'attualità storica al sindacalismo operaio, dalla religione alla politica, rappresentando il trionfo di una cultura impregnata di confronto intellettuale.

Pontigny, a partire da quel 1910 fino al 1939 – anno dello scoppio della guerra mondiale e, contemporaneamente, anno di dissoluzione dell'impresa delle *Décades* –, avrebbe rappresentato l'emblema perfetto di una comunità intellettuale, di un simposio filosofico di matrice platonica, di un "piccolo nucleo della futura Europa"[2], in cui i grandi nodi e le grandi tematiche del Novecento potevano trovare la propria origine e un terreno di scambio fertile adatto al proprio sviluppo. Le *Décades* divennero presto un luogo privilegiato di confronto e di dibattito intellettuale, filosofico, culturale, fornendo fin dai primi istanti una lente di lettura per la complicata attualità storica di quegli anni. Leggendo gli elenchi dei partecipanti ai seminari estivi di Pontigny è possibile trovare una testimonianza concreta dell'importanza di una tale impresa culturale, capace di forgiare e permettere lo scambio tra le grandi menti del Novecento, pur rappresentando ormai, ai nostri giorni, un capitolo inesplorato della vicenda intellettuale francese ed europea. Da André Gide a Jean-Paul Sartre, da Martin Buber a Léon Brunschvicg, da Antoine de Saint-Exupéry a Henri de Man, a Paul Valéry, Alexandre Koyré e Jean Wahl, numerosissimi sono gli intellettuali che nel corso degli anni hanno preso parte a quell'intrapresa culturale forgiando, al medesimo tempo, una vera e propria eredità di Pontigny e l'eredità culturale del secolo scorso.

Restano certamente da indagare i motivi dell'esclusione, meglio, della dimenticanza di Pontigny nella storia del secolo scorso nonostante la partecipazione dei più grandi letterati dell'epoca. E tuttavia, accanto a una tale questione di carattere storiografico o bibliografico, ciò che resta della lezione e dell'eredità culturale di Pontigny è certamente la creazione di un'*inedita* forma di cooperazione intellettuale capace di situarsi attivamente all'interno della vicenda storica del Novecento. Attraverso una condivisione di competenze provenienti dai diversi ambiti del sapere umano, forte della convinzione di una permeabilità e di una collaborazione tra i vari

[1] Paul Desjardins, *Brochure d'accueil – 1910*, in Pierre Masson e Jean-Pierre Prévost, *L'esprit de Pontigny (1910 – 1939)*, Orizons, Parigi 2014, p. 13, traduzione a cura di chi scrive.

[2] Espressione di Paul Desjardins (François Chaubet, *Paul Desjardins et les décades de Pontigny*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2009, p. 105, traduzione a cura di chi scrive).

domini della conoscenza[3], una tale forma di "microsocietà"[4] intellettuale si è sviluppata proprio a partire dall'esperimento d'avanguardia delle *Décades*: si è infatti trattato di un'innovativa idea di socialità intellettuale, che vedeva una sinergia tra gruppi di politici, filosofi, scienziati, sociologi, riuniti con l'obiettivo di discutere tematiche dalla forte connotazione storica. L'incombere delle due guerre mondiali, la diffusione dei regimi totalitari, il sindacalismo operaio e la necessità di un diritto comune ai popoli e alle culture[5] sono solo alcuni degli argomenti trattati nel tentativo di giungere alla formulazione di un pensiero capace di oltrepassare i confini nazionali, i limiti delle classi sociali e delle diseguaglianze tra etnie. Se il mondo accademico ha ormai tralasciato questo capitolo della storia della filosofia, ancor più dimenticati sono gli ideatori di un tale esperimento d'avanguardia. Fondatori di questa impresa, i coniugi Desjardins – il marito: giornalista, filosofo e professore all'Ecole de Sèvres; la moglie: senza professione – sono raramente conteggiati tra le grandi menti del secolo scorso, pur avendo concretamente creato le condizioni materiali affinché la grande cultura francese ed europea novecentesca si potesse plasmare.

Nonostante nell'anno di fondazione delle *Décades* vi fossero diverse critiche circa la possibilità di partecipazione delle donne ai seminari di Pontigny, fu la posizione emancipata di Paul Desjardins a prevalere: le donne sarebbero state accolte "allo stesso titolo degli uomini"[6], senza distinzioni. Ad ulteriore conferma della visione d'avanguardia di quell'impresa culturale, vi era il ruolo di primordine svolto da Marie Amélie Savary nell'organizzazione degli incontri: la padrona intellettuale e fattuale della casa, la *badessa* – così la definivano i decadisti – senza il cui lavoro Pontigny "non avrebbe potuto funzionare"[7]. La "sorprendente padronanza"[8] con cui Marie Amélie Savary dirigeva l'abbazia e i suoi abitanti divenne necessaria soprattutto in vista delle difficoltà finanziarie dovute all'avviamento e alla creazione dell'impresa intellettuale, giungendo al suo apice nel corso della Prima guerra mondiale (quando la stessa badessa istituiva e dirigeva un ospedale militare nell'abbazia) e negli anni della vecchiaia del marito, in cui ella divenne direttrice dell'associazione culturale decadista.

Interrotti a causa dello scoppio della Seconda guerra mondiale e per la morte di Paul Desjardins, gli incontri ripresero nel 1942 negli Stati Uniti in un college femminile del Massachussetts, grazie a una proposta d'avanguardia di una professoressa

---

[3] Si veda: Caterina Zamboni Russia, *La più piccola repubblica d'Europa. Paul Desjardins e le Décades di Pontigny*, Il Melangolo, Genova 2003.

[4] Pierre Masson, Jean-Paul Prévost, *op. cit.*, p. 113, traduzione a cura di chi scrive.

[5] Si pensi, a titolo di esempio, a due collettivi che vennero creati parallelamente a Pontigny, la *Lega internazionale per la difesa del diritto dei popoli* (1911-1912) e gli *Entretiens des non-combattants durant la guerre* (1914), due unioni intellettuali fondate all'interno del contesto decadista con il fine di formulare una carta dei diritti comuni ai cittadini europei negli anni del primo conflitto mondiale.

[6] Paul Desjardins, *Brochure d'accueil – 1910*, *op. cit.*, p. 23, traduzione a cura di chi scrive.

[7] David Steel, *Femmes à Pontigny: voix anglo-américaines*, in Anne-Marie Duranton-Crabol, Nicole Racine e Remy Rieffel, *Pontigny, Royaumont, Cerisy: au miroir du genre*, Editions Le Manuscrit, Parigi 2008, p. 21, traduzione a cura di chi scrive.

[8] Espressione di Gwen Raverat (Pierre Masson, Jean-Pierre Prévost, *op. cit.*, p. 34, traduzione a cura di chi scrive).

di francese, Helen Patch: con l'obiettivo di riunire gli intellettuali esiliati da un'Europa ormai antisemita e inospitale (da Hannah Arendt, a Rachel Bespaloff, da Jean Wahl a Gustave Cohen), la professoressa si avvalse della collaborazione di alcuni ex decadisti per riproporre oltreoceano il nucleo culturale di Pontigny. Ben presto la rinascita della cosiddetta *Pontigny en Amérique* trasformò i simposi in un collettivo di Resistenza molto importante e mirante alla salvaguardia del patrimonio culturale francese ed europeo dal dilagare del nazionalsocialismo.

L'ultimo capitolo di questa vicenda intellettuale riguarda la figlia – Anne Heurgon Desjardins – e le due nipoti – Catherine Peyrou e Edith Heurgon – di Paul Desjardins e Marie Amélie Savary. Con il rientro in patria di gran parte degli intellettuali esiliati negli Stati Uniti al termine della guerra mondiale, il collettivo di Pontigny trovò una nuova sede in Normandia, a Cerisy-la-Salle[9], dove lo spirito delle *Décades* è stato ereditato e promosso da un centro culturale internazionale (*Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle* o *CCIC*). Le tre intellettuali hanno introdotto importanti cambiamenti nell'organizzazione dei seminari, portando il collettivo all'approfondimento delle scienze sociali e delle scienze dure, introducendo una maggiore varietà degli argomenti e dei partecipanti e aprendo il *CCIC* a studiosi provenienti da tutto il mondo.

Nata dall'idea del professore Paul Desjardins, questa impresa culturale d'avanguardia fu gestita, ideata e promossa dalle donne della famiglia Desjardins dal 1910 fino ai nostri giorni, riuscendo a superare le ostilità del periodo storico e una visione che le vedeva per la gran parte escluse dalla vita culturale europea. Riprendere la storia delle *Décades* e della loro eredità intellettuale in questi termini significa non solo recuperare un capitolo significativo della storia culturale del secolo scorso, ma anche raccontare le vicende delle protagoniste che hanno saputo innovare e muovere la vita culturale del Novecento francese ed europeo.

Le *Décades di Pontigny*: una grande imprudenza[10] e la vita di una badessa

Con l'inaugurazione del primo *Entretien* il 31 luglio del 1910, prendeva l'avvio la prima importante fase dell'esperienza decadista, una fase che sarebbe durata fino all'avvento della guerra mondiale nel 1914. Sono questi gli anni dell'ideazione e della fondazione del nucleo solido di intellettuali, con l'obiettivo di costruire una rete consolidata di scambi tra discipline e pensieri. Si trattava di istituire quella che Paul Desjardins stesso avrebbe identificato come "la più piccola repubblica d'Europa"[11], un cenacolo di intellettuali riuniti in una repubblica di pensiero autonomo e indipendente, di riformulazione e messa in discussione collegiale dei grandi temi e dei grandi paradigmi di pensiero grazie all'apporto delle più disparate discipline:

[9] Prima dell'inaugurazione del Centro Culturale Internazionale di Cerisy-la-Salle, Anne Heurgon Desjardins organizzò alcuni colloqui presso l'abbazia di Royaumont, nei pressi di Parigi, per trasferirsi in seguito nel castello di proprietà della famiglia materna, a Cerisy-la-Salle, in Normandia.

[10] Espressione di André Gide (André Gide e Jean Schlumberger, *Correspondance: 1901 – 1950*, a cura di Peter Fawcett e Pascal Mercier, Gallimard, Parigi 1993, p. 294, traduzione a cura di chi scrive).

[11] Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet (BLJD), Parigi, Société de l'Abbaye de Pontigny (Yonne), *Reprise des Entretiens d'été en 1922*, 1922, 11500 (666), p. 6, traduzione a cura di chi scrive.

dall'arte alla filosofia, dalla politica alla religione, ogni decadista portava a Pontigny il proprio ambito di riferimento e il proprio bagaglio culturale mettendolo a disposizione del prossimo all'interno di conversazioni collettive e condivise. Era la forza creatrice e *l'engagement* culturale della famiglia Desjardins a fornire uno slancio per la creazione di un luogo di riscatto culturale, di ripensamento delle questioni politiche e sociali dei primi quarant'anni del secolo Novecento, di riflessione filosofica su e in vista dell'umanità della persona da un punto di vista sociale, politico, pedagogico e storico, del rapporto con l'Altro, della rigenerazione politica e concreta dell'Europa.

Contemporaneamente alla novità rappresentata da una tale iniziativa culturale nel panorama culturale francese ed europeo dell'epoca, fu un aspetto organizzativo affatto secondario a imporsi fin dal primo anno delle *Décades*: la discussione sulla partecipazione femminile ai seminari. Per l'epoca non appariva scontata la possibilità per una donna e, in particolare, per una studiosa o una studentessa, di partecipare a convegni organizzati tra i più grandi e affermati intellettuali del periodo. E fu infatti questa una delle prime questioni affrontate in seno al comitato organizzativo di Pontigny, creando non poche divergenze, in particolare tra i due principali punti di riferimento del comitato stesso: da un lato, la famiglia Desjardins; dall'altro, lo scrittore parigino André Gide che, con la sua *Nouvelle Revue Française*[12], faceva parte delle menti organizzatrici delle *Décades*. Se Paul Desjardins, grazie alla sua lungimirante visione e apertura di spirito, accettava senza riserve la partecipazione delle donne a Pontigny, lo stesso non si poteva dire di André Gide e del suo *entourage* della *NRF*. Come testimonia una lettera del luglio del 1910, antecedente all'avvio delle *Décades*, André Gide esprimeva la sua reiterata preoccupazione e le perplessità sull'ammissione delle donne a Pontigny:

> Come rifiutare Mlle Koeberlé? – e Mme Erlanger? Ciò mi convince sempre più della mia prima opinione che non ho nascosto a Desjardins: grande imprudenza aver ammesso le donne. Ma dal momento che [ormai] si è fatto, non credo che si possa o si debba evitare [di invitare] queste [due] piuttosto che non si sa quali altre[13].

Tentando una mediazione con Paul Desjardins, che appariva irremovibile nella sua idea di invitare le donne a Pontigny, André Gide avrebbe successivamente allargato di poco la sua visione: "Si tollerano le coppie, che la donna accompagni il marito; non si invitano le donne sole"[14]. Fu in seno a tali discussioni – che, da un lato, riguardavano un aspetto organizzativo ma che, dall'altro, avrebbero contraddistinto la tipica apertura e capacità di accoglienza del collettivo decadista, una caratteristica non secondaria degli anni a venire di Pontigny – che la prima *brochure* di invito

[12] Nata tra il 1908 e il 1909, la *Nouvelle Revue Française* o *NRF* era una rivista di letteratura stampata dalle edizioni Gallimard. Diretta da André Gide, la rivista e il suo *entourage* seguirono fin dai primi momenti le vicende del collettivo decadista di Pontigny, apprezzandone lo spirito collegiale e organizzando svariate *Décades* letterarie nel corso degli anni. Si veda: Jean-Pierre Cap, *Les Décades de Pontigny et La Nouvelle Revue Française Paul Desjardins, André Gide et Jean Schlumberger*, in "Bulletin Des Amis d'André Gide", XIV, 69, Pierre Masson, Parigi 1986.

[13] André Gide e Jean Schlumberger, *op.cit.*, p. 294, traduzione a cura di chi scrive.

[14] Espressione di André Gide (Auguste Angles, *André Gide et le premier groupe de La Nouvelle Revue Française: La formation du groupe et les années d'apprentissage, 1890 – 1910*, Gallimard, Parigi 1978, p. 287, traduzione a cura di chi scrive).

venne stampata e distribuita senza poter contare sull'aiuto del collettivo della *NRF* e di André Gide. In esso è possibile trovare – ben delineata dal titolo: *Costume della casa* – l'impostazione che Paul Desjardins voleva dare agli *Entretiens*: "Visto che più persone si riuniscono in una comunità passeggera ma definita, è inevitabile che si obblighino a una certa regolarità […] Le donne sono invitate a Pontigny allo stesso titolo degli uomini. La vita familiare qui può continuare […]"[15].

Accanto a tali questioni, una figura affatto secondaria, ma che la storia ha relegato a un ruolo di secondo piano, emergeva tra le menti organizzative dell'impresa decadista. Se Paul Desjardins viene annoverato come fondatore indiscusso degli *Entretiens*, non si deve certamente commettere l'errore di dimenticare il ruolo di primordine di Marie Amélie Savary, custode anch'ella dell'abbazia e dei suoi abitanti. Riprendendo uno scritto di un decadista, Jean Schlumberger, è possibile trovare una testimonianza dello spirito con cui i due coniugi Desjardins avevano ideato le *Décades*:

> Si può constatare oggi, sulla scia di ciò che ha lasciato, la profondità d'azione esercitata da Paul Desjardins. Quando l'età ha finito per vincere questo apostolo delle grandi libertà dello spirito, nessuno è stato in grado di sostituirlo ed è stato possibile misurare quali doni eccezionali fossero necessari per chiamare, da tutte le parti del mondo, tante forze sparse e per portarle a definirsi, a mettersi alla prova, a fecondarsi reciprocamente in confronti pazienti e audaci. Ma tutti coloro che sono stati ospiti di Pontigny sanno anche che l'animatore dell'abbazia [ormai] risorta non avrebbe potuto far risplendere il pensiero senza la presenza al suo fianco della silenziosa badessa che fu l'anima vigile della casa[16].

Il ruolo di *hôtesse* o *abbesse*, badessa, che Marie Amélie Savary ricopriva la rendeva una parte costitutiva dell'organizzazione degli *Entretiens*: la padrona di casa rappresentava una figura cardine del microcosmo di Pontigny e, negli anni, sarebbe diventata la principale sostenitrice dell'impresa di Pontigny, sia da un punto di vista materiale e pratico, sia da un punto di vista intellettuale. Lo scrittore decadista Roger Martin du Gard ne diede una descrizione all'interno dei suoi diari:

> Una francese forte dal viso piatto, identica alle vergini della Borgogna scolpite nei legni duri. Sorridente, silenziosa, dotata del genio dell'organizzazione domestica, è lei che dirige non solo la vita dell'abbazia, regnando su un popolo di domestici e cameriere (c'è in media una quarantina di invitati per Décade), ma anche una bella tenuta che governa con dei braccianti agricoli, e che oltre al grano e al vino, fornisce tutte le verdure, il pollame, le uova, la frutta necessaria alla vita del monastero[17].

Accanto a questo ruolo di matrice pratica e organizzativa, in cui è facile e immediato relegare il ruolo femminile e, in particolare, la figura che Marie Amélie Savary ha rappresentato a Pontigny, è tuttavia necessario ricordare il suo contributo intellettuale e materiale ai seminari, soprattutto in vista delle difficoltà finanziarie di quegli anni, dovute in primo luogo alle ingenti spese di ristrutturazione del complesso abbaziale. Nei giorni precedenti l'avvio del primo *Entretien*, Paul Desjardins scriveva alla moglie una lettera piena di disperazione riguardo allo stato dei loro affari e alla

[15] Pierre Masson e Jean-Paul Prévost, *op. cit.*, p. 23, traduzione a cura di chi scrive.

[16] Jean Schlumberger, *L'abbesse de Pontigny*, in Anne Heurgon Desjardins, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Presses Universitaires de France, Parigi 1964, p. 169, traduzione a cura di chi scrive.

[17] Roger Martin du Gard, *Journal*, Gallimard, Parigi 1993, traduzione a cura di chi scrive.

loro condizione economica, senza tralasciare tuttavia una riflessione ricca di speranza sulla soluzione che si prospettava davanti ai loro occhi:

> Lo stato dei nostri affari, considerato con sangue freddo, non mi preoccupa più. Non si tratta più di una preoccupazione infatti; è una certezza. Noi non bastiamo, non basteremo mai. I prodigi d'attività, d'ingegno, di coraggio che tu compi; il lavoro da galeotto a cui mi sono sottoposto, i prestiti e la [nostra] mendicità non basteranno mai. L'ostacolo insormontabile non è nelle cose, è [piuttosto] in noi, in noi due, nell'irrealtà dei nostri calcoli, nell'ingenuità della nostra imprevidenza, nella nostra incorreggibile prodigalità […] [Tuttavia] i nostri *Entretiens* ci aiuteranno ancora. Ad ottobre prossimo ci sarà un numero sufficiente di persone interessate affettuosamente a Pontigny perché si possa immaginare una via d'uscita, in modo che Pontigny, smettendo di essere a nostro carico [e] di farci morire, venga salvata […] Si profilerà tra agosto e settembre una soluzione, che sarà forse una liberazione[18].

Fu così che, a partire da quei seminari del 1910, il collettivo di Pontigny sarebbe diventato via via sempre più saldo e radicato in quel luogo. Grazie alle quote di partecipazione, alle donazioni e agli evidenti sforzi d'ingegno della coppia Desjardins, il progetto delle *Décades* riuscì a decollare, riscuotendo successo tra gli intellettuali decadisti. Fu un'idea di Marie Amélie Savary ad aiutare e facilitare l'inclusione effettiva nel collettivo decadista e, in particolare, nei dibattiti seminariali delle donne partecipanti. Al di là delle allieve dell'Ecole de Sèvres e delle studiose che, proprio in virtù della loro formazione intellettuale, riuscivano a inserirsi nelle conversazioni e a ottenere un ruolo di primo piano – nonostante, occorre ricordarlo, non tutti i decadisti fossero d'accordo in merito –, anche le mogli degli intellettuali partecipavano ai seminari per volontà dello stesso Paul Desjardins. Fu così che, nel tentativo di creare un gruppo coeso e riunito attorno all'idea di preservare la tenuta abbaziale di Pontigny, Marie Amélie Savary propose a tutte le donne, nessuna esclusa, di dedicarsi alla lavorazione a maglia nel corso dei seminari con il fine di vendere i loro lavori: da un lato, si trattava di un sostegno economico, di una donazione all'impresa di Pontigny; dall'altro, si trattava di dare un ruolo preciso anche a chi, a causa della mentalità dell'epoca, non avrebbe potuto partecipare a simili seminari. Era così che, circondata da un gruppo di colleghe e amiche, Marie Amélie Savary aveva ottenuto un ruolo sempre più fondamentale e irrinunciabile, soprattutto in vista di tali difficoltà di carattere economico. Il suo compito era quello di:

> Trasformare in realtà un'impresa che sembrava chimerica, trovare i mezzi per farla crescere, scoprire risorse che permettessero di farla durare nel tempo. Tutto questo fu, nella creazione di Pontigny, il suo contributo. Era la sua accoglienza che metteva tutti a proprio agio, gli ospiti meno conosciuto tra i più illustri; era il suo bisogno di non tralasciare mai nulla di ciò che potesse servire [a sostenere Pontigny] che, dopo la fatica degli Entretiens d'été, le faceva assumere su di sé [anche] l'incombenza di una casa sempre aperta: vero luogo di asilo, a cui giungevano da lontano rifugiati politici, ricercatori inquieti, convalescenti, chiedendo protezione contro gli oppressori del pensiero, della coscienza o del lavoro[19].

Non fu un caso che nel 1910 i coniugi Desjardins apposero una targa celebrativa su uno dei muri dell'abbazia di Pontigny in cui, con brevi frasi in latino, si tentava

[18] Da una lettera di Paul Desjardins a Marie Amélie Savary datata 17 luglio 1910 (Paul Desjardins, *Lettre à Marie Amélie Savary: 17 juillet 1910*, in Anne Heurgon Desjardins, *op. cit.*, p. 363, traduzione a cura di chi scrive).

[19] Jean Schlumberger, *L'abbesse de Pontigny*, cit., p. 170, traduzione a cura di chi scrive.

di testimoniare il carattere di apertura e accoglienza delle *Décades* – un'accoglienza, occorre ricordarlo, sempre declinata anche al lato femminile. La scritta recitava:

> Luogo consacrato da ottocento anni. PONTIGNY. Che i monaci cistercensi hanno un tempo eletto per praticare la loro fede, propizio al lavoro e alla preghiera, rassicurante per le vittime dell'ingiustizia, ha offerto ai re l'ospitalità, agli esiliati un asilo, ai defunti e ai viventi la pace. Nel presente, il luminoso monastero è completamente distrutto, la piccola parte che sola resta ospitava la dispensa e il granaio, dove offre ai liberi difensori della verità un rifugio. Così la fede delle origini vive per sempre[20].

Era esattamente questa idea di ospitalità e di accoglienza declinata all'universale e all'umanità a manifestarsi in tutta la sua pienezza nel corso della Prima guerra mondiale. Rimasta sola a Pontigny[21], con Paul Desjardins rientrato a Parigi, Marie Amélie Savary lavorò fin da subito alla fondazione di un ospedale militare, con l'obiettivo di creare "un'opera che sarebbe stata la sua personale"[22], in cui la sua propensione all'aiuto e al soccorso degli altri si sarebbe potuta esprimere completamente, grazie anche all'aiuto della figlia Anne Desjardins. Così come la targa apposta nel *Salon des Entretiens* dell'abbazia decretava, Pontigny non perdeva il suo spirito di asilo e accoglienza: con l'istituzione dell'ospedale, madre e figlia poterono curare più di un migliaio di feriti di diversa nazionalità "le stesse nazionalità che si erano riunite all'abbazia in tempi di pace"[23].

Se la fine della guerra aveva segnato il clima politico e la stabilità dei rapporti tra gli stati europei, Pontigny tentava, dopo alcune incertezze organizzative, di riprendere la propria attività e il clima di apertura e dialogo tra popoli e discipline: a partire dal 1922 – anno di riapertura delle *Décades* – nell'abbazia si tentò di ripensare e riformulare l'idea di *microcosmo europeo*, di pace e dialogo tra le nazioni. Grazie alla sempre più consistente partecipazione di esponenti di varie discipline e, contemporaneamente, grazie alla presenza di rappresentati delle più disparate nazionalità, Pontigny si trasformava concretamente nella "più piccola repubblica d'Europa"[24], aprendosi sempre di più all'accoglienza di nuovi intellettuali. Ma accanto a questi cambiamenti e a tali innovazioni di carattere speculativo, era la necessità di trovare un *erede spirituale* per l'ormai anziano Paul Desjardins a imporsi con necessità, da un lato per il collettivo decadista, dall'altro per la stessa Marie Amélie Savary che, a seguito della perdita di due dei quattro figli[25] e al peggioramento delle condizioni fisiche del marito e delle condizioni economiche della famiglia, vedeva di fronte a sé la concreta possibilità di perdere ciò per cui aveva investito anni e anni di lavoro: l'abbazia di Pontigny. In una lettera del 5 maggio 1930 indirizzata al genero Jacques

[20] Iscrizione in latino redatta da Paul Desjardins e collocata all'entrata del refettorio accanto all'abbazia di Pontigny (Pierre Masson, Jean-Pierre Prévost, *op. cit.*, p. 38, traduzione a cura di chi scrive).

[21] Anne Heurgon Desjardins, *op. cit.*, p 9, traduzione a cura di chi scrive.

[22] *Ibidem*, traduzione a cura di chi scrive.

[23] Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet (BLJD), Parigi, Société de l'Abbaye de Pontigny (Yonne), *op. cit.*, p. 11, traduzione a cura di chi scrive.

[24] *Ivi*, p. 6, traduzione a cura di chi scrive.

[25] In seguito alla morte prematura del figlio Jean Desjardins nel 1908, Marie Amélie Savary vide scomparire il figlio Michel Desjardins al fronte nel luglio 1918. Il terzo figlio, Blaise Desjardins, morirà invece nel corso della Seconda guerra mondiale nel giugno del 1940, a pochi mesi dalla morte di Paul Desjardins.

Heurgon, Paul Desjardins esprimeva tutte le sue preoccupazioni: "[...] Vi prego di capire che da due anni una preoccupazione non mi lascia: fare tutto il possibile affinché Pontigny mi sopravviva. È davvero un'impresa degna di durare nel tempo. Ammetto che ho esitato a lungo prima di lasciarvi questo bel fardello [...]"[26]. A causa di un nuovo impiego alla cattedra di Lettere ad Algeri, Jacques Heurgon rifiutò il ruolo di erede, confessando contemporaneamente le proprie preoccupazioni in merito in una lettera indirizzata a Marie Amélie Savary:

> [...] Mi mancano molte cose: il dono dell'improvvisazione, la rapidità di spirito, il gusto per le idee astratte e la fede nelle virtù della conversazione a più voci. Personalmente valgo solo quando sono da solo con me stesso o con un amico. Il mio cervello funziona solo davanti a un libro, un foglio di carta, o ancora nell'intimità […]. È necessario che un direttore di *Décade* creda in ciò che fa e che comunichi al dibattito un impulso autentico alla ricerca della verità. Ci sono molte persone che vivono di astrazioni e di convinzioni morali: sono loro che devono dirigere le *Décades*[27].

Se l'impossibilità per Jacques Heurgon di assumere sulle proprie spalle quel ruolo direttivo era stata espressa in questa e in una serie di altre lettere, cionondimeno il comitato organizzativo di Pontigny e Paul Desjardins continuavano la ricerca di un erede. Ciò avveniva tuttavia mediante una sorta di cecità nei confronti di una figura interna alla famiglia Desjardins: la figlia, Anne Heurgon Desjardins – che in un futuro avrebbe creato e ideato la *propria* Pontigny – a quell'epoca non era stata presa in considerazione per un tale ruolo.

A partire dal 1935, data l'avanzata età di Paul Desjardins, venne istituito un vero e proprio comitato, in cui Marie Amélie Savary, in virtù delle sue doti organizzative, ottenne un ruolo di primordine. Era un consiglio d'amministrazione a organizzare ormai le *Décades*, proponendo nuove tematiche, plasmando i programmi annuali in base agli avvenimenti e alle sensibilità dell'epoca, preservando l'*esprit* di Pontigny attraverso gli anni. Era composto da quattro persone: Jean Schlumberger, Léon Brunschvicg, Paul Desjardins – che nonostante tutto continuava a vegliare sulla propria impresa culturale – e Marie Amélie Savary. Parallelamente a questa riduzione del ruolo di Paul Desjardins e all'arrivo di numerosi e intraprendenti giovani intellettuali, gli anni Trenta segnarono un momento di svolta anche per quanto concerne le tematiche affrontate nel corso dei seminari: si parlava ora dello sviluppo e dell'affermazione dei grandi totalitarismi, del destino dell'umanità, della crescente tensione politica e sociale che dilagava in Europa, senza mai rinunciare al pensiero cosmopolita tipico di Pontigny. Il legame tra gli avvenimenti storici del Novecento e la vicenda delle *Décades* continuava a essere stretto, quando nel 1939 la guerra mondiale scoppiò una volta ancora, decretando la fine delle conversazioni seminariali. In aggiunta a ciò la morte di Paul Desjardins nel marzo dell'anno successivo aveva tolto le ultime energie all'impresa intellettuale, di cui venne decretata la fine. Marie Amélie Savary, insieme alla figlia Anne Heurgon Desjardins, fu costretta a una scelta definitiva:

---

[26] Archives Jacques Heurgon (AJH), Paul Desjardins, *Lettre du 5 mai 1930 à Jacques Heurgon*.

[27] Jacques Heurgon, *Lettre à Mme Desjardins : 23 février 1938*, A.-C., traduzione a cura di chi scrive (si veda: François Chaubet, *Paul Desjardins et les décades de Pontigny*, *op. cit.*).

> La devastazione fu troppo grande – Desjardins scomparso – per poter pensare di rifinanziare un'opera che aveva perso il suo ispiratore. Fu necessario vendere, liquidare. "Eccomi tutta occupata nella distruzione di ciò che avevo impiegato tutta la mia vita a costruire", scriveva la signora Desjardins […]. Ma questa donna, allo stesso tempo disperata e indomabile, non poteva rimanere a lungo immobilizzata nella sconfitta. Era riuscita a salvare, in Normandia, una vecchia e nobile dimora saccheggiata dai tedeschi. Anche lì c'erano rovine a cui non bisognava arrendersi. Si era messa a ricostruirle. Sarebbe sempre stata, in Francia, una rovina in meno. Sembrava davvero incarnare [una] […] perseveranza nel proseguire a qualsiasi costo, [un] […] oscuro rifiuto del nulla […][28].

Helen Patch. Desituare la Francia negli Stati Uniti

La morte di Paul Desjardins, l'abbandono forzato dell'abbazia di Pontigny e la sua trasformazione in base operativa di una guarnigione nazista, non seppero tuttavia esaurire definitivamente l'*esprit* di Pontigny e la potenza evocatrice di dialogo che quel nome conservava. Nell'esilio obbligato da un'Europa ormai divenuta antisemita, alcuni decadisti diedero avvio nel 1942 ai *Simposi di Pontigny en Amérique* presso un college femminile del Massachusetts, il Mount Holyoke College. In tale sede, intellettuali ed ex decadisti del calibro di Jean Wahl, Hannah Arendt, Jacques Maritain, Jacques Schiffrin, Rachel Bespaloff, seppero riproporre l'ideale di *repubblica di pensiero* tipico dell'*entourage* di Pontigny, promuovendo una forma di Resistenza intellettuale attraverso il dialogo e la conversazione erudita sui grandi temi imposti dall'attualità storica: la crisi mondiale, il dilagare della violenza, l'affermazione della forza e della sopraffazione. I *Simposi* testimoniavano ancora una volta la portata internazionale e l'apertura universale dell'impresa dei coniugi Desjardins, grazie alla riproposizione di un profondo spirito di scambio culturale.

Accanto agli intellettuali citati e ad altri che nel corso dei tre anni di *Pontigny en Amérique* presero parte ai seminari, era una figura in particolare ad aver ideato questa trasposizione statunitense delle *Décades*. Si trattava di una professoressa di lingua e cultura francese del Mount Holyoke College, Helen Patch, allieva del medievalista e decadista Gustave Cohen. L'idea – la professoressa propose al suo mentore francese nel 1942 – era di organizzare "una seduta tardo estiva dell'*Ecole libre [des Hautes Etudes]*"[29] newyorkese in cui egli insegnava, con l'obiettivo di riunire i membri di diversi istituti e college statunitensi. In una lettera del 21 febbraio di quello stesso anno, la professoressa illustrava un'idea generale degli incontri allo stesso Gustave Cohen, così come li aveva pensati:

> Sicuramente siamo tutti d'accordo sul fatto che questo sia un gruppo di studio avanzato, [dedicato] in primo luogo alla preparazione post-laurea, ma [con la possibilità di] ammettere pochi laureandi selezionati (con l'equivalente del *baccalauréat*), per delle attività condotte secondo il metodo del simposio […] L'unione-nella-differenza dei discorsi, perpetuata per una grande causa, è una formidabile ispirazione per adoperarsi a favore della nostra amata Francia[30].

E ancora, in uno scritto probabilmente attribuibile a Helen Patch, si legge:

---

[28] Jean Schlumberger, *L'abbesse de Pontigny*, *op. cit.*, p. 170, traduzione a cura di chi scrive.

[29] Mount Holyoke College Special Collections (MHCSC), Entretiens de Pontigny records, Helen Patch, *Letter to Gustave Cohen*, January 7, 1942, folder 1, traduzione a cura di chi scrive.

[30] Mount Holyoke College Special Collections (MHCSC), Entretiens de Pontigny records, Helen Patch, *Letter to Gustave Cohen*, February 21, 1942, ms0768-1-2, traduzione a cura di chi scrive.

> L'obiettivo è […] organizzare un centro di cultura francese del tutto informale in cui gli studenti possano incontrarsi con illustri studiosi per discutere progetti di ricerca e per acquisire una nuova ispirazione per le attività invernali di insegnamento, redazione, scrittura o ricerca. Ci saranno alcune conferenze, ma il metodo promosso saranno principalmente quello del seminario, dell'incontro di gruppo o della ricerca. Le discussioni saranno per la maggior parte condotte in francese[31].

Estendendo l'invito ad altri due intellettuali in esilio, il filosofo Jacques Maritain e il decadista Henri Focillon, Gustave Cohen iniziò a diffondere l'idea di queste conversazioni estive, ponendo, insieme a Helen Patch, le basi per la realizzazione concreta dei *Simposi*:

> A un certo punto – nonostante il momento esatto dell'illuminazione si sia perso nel tempo – questo gruppo si è reso conto che il Mount Holyoke poteva fungere da ragionevole facsimile del monastero di [Paul] Desjardins a Pontigny. Così come le *Décades* di Desjardins ambivano a ritrovare un momento [ormai] svanito di unità culturale europea, allo stesso modo i simposi del Mount Holyoke avrebbero tentato a loro volta di recuperare un momento scomparso dello scambio culturale internazionale precedente la guerra[32].

Nonostante l'idea iniziale di Helen Patch fosse di organizzare un convegno scolastico o accademico, dedicato agli allievi e ai laureati – e dunque in forma ridimensionata –, fu infine la forma del simposio intellettuale di stampo evidentemente decadista a prevalere: tale impostazione era dovuta sicuramente alla partecipazione e al coinvolgimento di ex decadisti nelle fasi iniziali di riflessione e nell'organizzazione del collettivo. In un articolo del 1942, scritto probabilmente dalla stessa Helen Patch, leggiamo una testimonianza dell'idea che aveva portato alla trasposizione statunitense del collettivo francese:

> Ci auguriamo che la Pontigny americana diventi non solo l'asilo temporaneo per coloro tra voi che sono stati crudelmente provati dalla guerra, ma anche un centro della *civilisation* francese, una vera fonte di ispirazione morale e culturale per coloro che *pensano in francese*. Ma l'America, anch'essa, ha bisogno di una Pontigny. Gli americani, i giovani, che non hanno ancora sofferto molto, hanno bisogno delle vecchie civiltà europee con la loro prospettiva sul passato, il loro coraggio per il futuro, la loro ricchezza, la loro profondità, il loro umanismo. Abbiamo bisogno di questo pensiero francese chiaro e lucido, dal quale attualmente ci sentiamo separati. Perché, signore e signori, se molti di voi sono esuli ed emigrati, anche noi americani, siamo esuli dalla Francia. Noi che amiamo la Francia aspettiamo con ansia notizie da laggiù, notizie dei parenti, di ex compagni o colleghi, persino delle nostre famiglie adottive. Uniamo dunque i nostri sforzi qui, negli *Entretiens* della nostra nuova Pontigny, per salvare e mantenere intatta la Francia inviolabile, la Francia dello spirito, la nostra madre spirituale, la Francia eterna[33].

Si trattava allora di creare e di istituire le basi per una concreta possibilità di rinascita della cultura francese, della cultura europea e, in generale, dello spirito di dialogo tra popoli che irrimediabilmente e inevitabilmente la guerra continuava a

---

[31] Mount Holyoke College Special Collections (MHCSC), Entretiens de Pontigny records, *Press Release Draft 1942*, 1942, ms0768-1-42), traduzione a cura di chi scrive.

[32] Christopher Benfey, *Introduction: A violence from within*, in Christopher Benfey, Karen Remmler, *Artists, Intellectuals, and World War II – The Pontigny Encounters at Mount Holyoke College, 1942-1944*, University of Massachusetts Press, Amherst 2006, pp. 4-5, traduzione a cura di chi scrive.

[33] Mount Holyoke College Special Collections (MHCSC), Entretiens de Pontigny records, *Press Release Draft*, 1942, ms0768-1-24, traduzione a cura di chi scrive.

cancellare e ad abbattere. Un comitato organizzativo composto da Helen Patch, Jacques Maritain, Gustave Cohen e Jean Wahl (questi due, ad assicurare il contributo decadista al collettivo) venne istituito in occasione dei primi seminari del 1942 che, grazie al contributo e alla dedizione della professoressa del college, si proponevano di salvaguardare la cultura francese negli Stati Uniti. Permettere alla cultura e alla letteratura francesi – e, in generale, europee – di preservarsi e proseguire oltreoceano significava per Helen Patch e per il suo *entourage* intellettuale permetterne la sopravvivenza durante e soprattutto a seguito della guerra mondiale. È possibile trovare un'evocativa testimonianza dell'ideale che Helen Patch e i *Simposi* si prefiggevano in un articolo del *Times Literary Supplement* del 1943, intitolato *Pontigny revives*, in cui si legge:

> L'antica abbazia borgognona non è stata trasferita negli Stati Uniti pietra per pietra […] ma lo spirito dell'abbazia, che M. Paul Desjardins aveva convertito in un equivalente moderno del Liceo aristotelico o dell'Accademia platonica, ha trovato rifugio in un ambiente più adatto di quello che la Francia contemporanea può offrire come sede del libero pensiero […] L'innesco nel Massachusetts di una fiamma estinta dal potere dell'oscurità in Borgogna prova che [un tale] spirito soffia ancora […] per quanto possano stringersi le maglie della rete della Gestapo. Prova anche che ci sono valori che sfuggono alla morsa delle squadre ufficiali di saccheggio del Reich, che si occupano di depredare mentre Hitler si occupa di distrugge, una retroguardia piuttosto insolita per uno schieramento impegnato in una crociata per la sopravvivenza della civiltà europea […] La celebrazione della festa trionfale dei nazisti sulla tomba dell'Europa è finita[34].

Anne Heurgon Desjardins. L'eredità di una figlia

Fu con il rientro in Francia al termine della guerra di gran parte degli intellettuali esiliati che prese il proprio avvio il terzo capitolo di questa storia secolare. La stagione statunitense di Pontigny si chiudeva nel 1944, con l'ultimo ciclo di *Simposi* al Mount Holyoke College. Eppure solo qualche anno più tardi, nel 1947, gli *Entretiens* sarebbero ripresi nell'abbazia di Royaumont e in seguito, nel 1952, nel castello normanno di Cerisy-la-Salle. Ad aver ideato e promosso una tale rinascita francese dell'esperimento d'avanguardia delle *Décades* era stata una figura fino ad allora rimasta in disparte all'interno del nucleo organizzativo dei seminari: Anne Heurgon Desjardins, figlia dei due coniugi Desjardins. In una sua testimonianza leggiamo:

> Allora, spinta da alcuni, incoraggiata da altri, nel 1952, riunii un'ultima *Décade* a Royaumont e ne tentai due a Cerisy. Eravamo solo una quindicina di partecipanti, ma già da questa prova il nostro presidente, Marcel Arland, direttore della *Nouvelle Revue Française*, ci predisse il successo imminente[35].

In seno a questi due contesti – Royaumont e Cerisy –, Anne Heurgon Desjardins poté assumere su di sé il ruolo di *hôtesse*, mente organizzatrice e ideatrice di nuovi seminari. Pur non essendo mai stata presa concretamente in considerazione come *erede spirituale* delle *Décades* e come *erede intellettuale* dello stesso Paul Desjar-

[34] Mount Holyoke College Special Collections (MHCSC), Entretiens de Pontigny records, *Pontigny revives*, June 3, 1943, ms0768-2-37, traduzione a cura di chi scrive.

[35] AA.VV., *De Pontigny à Cerisy. Un siècle de rencontres intellectuelles*, IMEC, Parigi 2002, p. 27, traduzione a cura di chi scrive.

dins, ella aveva mantenuto i contatti e coltivato i rapporti epistolari con gli intellettuali decadisti nel corso della guerra mondiale, tanto da riuscire a organizzare e creare nuove occasioni di confronto.

> La consapevolezza [di Anne Heurgon Desjardins] di non avere la prontezza sufficiente per poter assumere da sola la direzione di un'impresa intellettuale, la spinse a circondarsi di persone, a costituire un piccolo collettivo. Creò così nel 1952 l'associazione degli amici di Pontigny-Cerisy, presieduta successivamente da Marcel Arland, Maurice de Gandillac, poi Jacques Vistel. Insomma, se le logiche familiari e le circostanze della vita hanno condotto Anne Heurgon Desjardins ad assumere su di sé l'eredità di Pontigny, ad adattarla al suo tempo, l'esperienza da lei diretta non sarebbe potuta proseguire con successo, né sopravviverle dopo la sua morte nel 1977, se lei stessa non avesse impresso la propria idea, nata da un'ambizione molto personale già espressa in cuor suo, prima ancora di poter sognare di far rinascere Pontigny: "Vorrei lavorare, lavorare molto, in modo da provare infine il valore di ciò che so fare, e anche dimenticare la mia invincibile necessità di tenerezza. Perché non riesco più a vivere che con me stessa? Perché ho bisogno, anche in solitudine, di intrattenere un dialogo costante con i miei amici?"[36].

Se una prima fase di "amicizia e organizzazione"[37] – dai primi anni '50 a metà anni '60 – aveva rappresentato un momento di riunificazione "dei vecchi amici di Pontigny che le assicurarono una aiuto materiale e un sostegno intellettuale"[38], è stato soltanto con la fine degli anni '60 che si poté percepire il clima di rinnovamento e l'innovazione vera e propria apportata da Anne Heurgon Desjardins: aprendo i Colloqui di Cerisy-la-Salle a nuove discipline – pensiamo alla psicanalisi, alle scienze sociali, alla linguistica – poté innovare l'impresa familiare, mantenendo comunque il forte carattere seminariale e il clima di profondo dibattito culturale. In quegli anni si avverava a Cerisy una vera e propria apertura internazionale e un'apertura tematico-disciplinare dei Colloqui.

Grazie alla collaborazione delle due figlie, Catherine Peyrou e Edith Heurgon – quest'ultima è tutt'oggi a capo del collettivo –, Anne Heurgon Desjardins istituì un vero e proprio centro culturale, il *CCIC*. Dagli anni della sua fondazione, per descrivere Cerisy si è sempre utilizzato l'appellativo di *Centro Culturale Internazionale*, a testimonianza di quanto la sua struttura e l'organizzazione dei *Colloqui* abbiano mantenuto lo spirito e la portata internazionali che anche Pontigny possedeva. Una delle principali innovazioni apportate dal centro al modello di Pontigny è stata di dedicare le sessioni seminariali a una singola personalità intellettuale, al suo pensiero e alla sua opera, e in sua presenza, mentre a Pontigny così come al Mount Holyoke College la tendenza era piuttosto di concentrarsi su tematiche più generali – la guerra, il sacro, la letteratura, così come molte altre. È stata inoltre l'introduzione di *Colloqui* di ordine maggiormente scientifico o matematico e, contemporaneamente, di seminari dedicati all'impresa e al lavoro, ad aver rappresentato uno dei contributi fondamentali all'impresa familiare apportato dalle tre studiose. Fabbrica di idee, luogo di cultura, il *CCIC* ha concentrato la propria attività nell'accoglienza e nell'ampliamento delle persone invitate, aprendo sempre più le porti anche al mondo accademico e universitario, al mondo delle arti performative e delle arti figurative, agli studiosi delle più disparate discipline.

[36] *Ivi*, p. 117, traduzione a cura di chi scrive.

[37] *Ivi*, p. 31, traduzione a cura di chi scrive.

[38] *Ibidem*, traduzione a cura di chi scrive.

Luogo di cultura mobile, vivo, capace di divenire l'oggetto condivisibile di un'esperienza collettiva a più voci, il collettivo di Pontigny-Cerisy continua tutt'oggi a proseguire grazie a un costante equilibrio tra eredità del passato e apertura verso il futuro. È all'interno di un tale contesto che si situa il saggio *Cerisy demain: le fruit d'un héritage prospectif?* a opera di Edith Heurgon, co-direttrice del *Centro Culturale Internazionale di Cerisy* dal 1977. Leggiamo:

> [Il sociologo Bruno Latour] […] afferma che in tutte le epoche le attività [intellettuali] hanno cercato di rendere conto dell'aporia tra la storia dell'emancipazione e la storia del legame [ereditario] […] Pone così delle questioni che riguardano direttamente i nostri colloqui. Verso cosa si ha una rottura? Da che cosa si eredita? In che modo gli intellettuali, gli artisti possono assorbire una storia in cui i legami si moltiplicano attraverso una definizione che presuppone una emancipazione crescente?[39]

Conclusioni

> A conti fatti, i documenti d'archivio, scritti o fotografici, così come le testimonianze orali, mostrano chiaramente che, da Pontigny a Cerisy, le donne hanno avuto un ruolo significativo. Intellettuali o mogli di intellettuali? La riflessione critica non può ignorare alcune concessioni ai ruoli tradizionalmente differenziati secondo i sessi, né eludere i fenomeni di relegazione o intimidazione. […] Le istituzioni culturali di cui si parla qui, sebbene siano principalmente luoghi di produzione e circolazione di idee, offrono l'originalità di procurare anche momenti di vita condivisa, all'interno di una casa mista, con forme codificate di convivialità. In queste condizioni, le relazioni uomini/donne – o donne tra loro – appaiono più diverse e più ricche di quelle che si instaurano in occasione di un convegno scientifico tradizionale: affinità intellettuali e competizione, ammirazione e vigilanza critica, competenze gestionali e semplice fare-valere, amicizia […][40].

È la molteplicità e la poliedricità dei ruoli che le donne hanno assunto all'interno di una tale esperienza culturale. Dalla completa esclusione a un invito *imprudente* – così come André Gide l'aveva inizialmente definito – le donne che passarono nei tre collettivi furono diverse: le *hôtesses*, le mogli, le studiose e le allieve, senza dimenticare le ascoltatrici e partecipanti dei dibattiti, le domestiche e le donne che materialmente hanno reso possibile la residenza intellettuale per tutti i partecipanti, le *tricoteuses* – le filatrici che sostenevano economicamente l'impresa intellettuale[41] – , professoresse. In virtù di una tale molteplicità di ruoli, tutti assunti contemporaneamente e al medesimo tempo, le donne sono state capaci di inserirsi e di affermare la propria presenza nei vari ambiti, anche e soprattutto in tempi non sospetti: dall'organizzazione materiale al contributo intellettuale, dal sostegno economico all'ideazione e al rinnovamento culturale, tali figuri hanno assunto su di sé l'eredità di una tale impresa culturale, permettendole di superare gli anni e gli avvenimenti storici.

---

[39] Edith Heurgon, *Cerisy demain: le fruit d'un héritage prospectif?*, in AA.VV., *De Pontigny à Cerisy: des lieux pour "penser avec ensemble"*, Hermann Editeurs, Parigi 2011, pp. 362-363, traduzione a cura di chi scrive.

[40] Anne-Marie Duranton-Cabrol, *Introduction*, in Anne-Marie Duranton-Crabol, Nicole Racine e Remy Rieffel, *op. cit.*, pp. 14-15, traduzione a cura di chi scrive.

[41] David Steel, *op. cit.*, p. 21, traduzione a cura di chi scrive.

Bibliografia

AA.VV. 2002, *De Pontigny à Cerisy. Un siècle de rencontres intellectuelles*, IMEC, Parigi.

Angles, Auguste 1978, *André Gide et le premier groupe de La Nouvelle Revue Française: La formation du groupe et les années d'apprentissage*, 1890 – 1910, Gallimard, Parigi.

Benfey, Christopher 2006, *Introduction: A violence from within*, in Benfey, Christopher et al. 2006, *Artists, Intellectuals, and World War II – The Pontigny Encounters at Mount Holyoke College, 1942-1944*, University of Massachusetts Press, Amherst.

Benfey, Christopher et al. 2006, *Artists, Intellectuals, and World War II – The Pontigny Encounters at Mount Holyoke College*, 1942-1944, University of Massachusetts Press, Amherst.

Cap, Jean-Pierre 1986, *Les Décades de Pontigny et La Nouvelle Revue Française Paul Desjardins, André Gide et Jean Schlumberger*, in "Bulletin Des Amis d'André Gide", XIV, 69, Pierre Masson.

Chaubet, François 2009, *Paul Desjardins et les décades de Pontigny*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

Desjardins, Paul 1910, *Brochure d'accueil – 1910*, in Masson, Pierre et Prévost, Jean-Pierre 2014, *L'esprit de Pontigny (1910-1939)*, Orizons, Parigi.

Desjardins, Paul 1910, *Lettre à Marie Amélie Savary: 17 juillet 1910*, in Heurgon Desjardins, Anne 1964, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Presses Universitaire de France, Parigi.

Duranton-Cabrol, Anne-Marie 2008, *Introduction, in Duranton-Crabol*, Anne-Marie et al. 2008, *Pontigny, Royaumont, Cerisy: au miroir du genre*, Editions Le Manuscrit, Parigi.

Duranton-Crabol, Anne-Marie et al. 2008, *Pontigny, Royaumont, Cerisy: au miroir du genre*, Editions Le Manuscrit, Parigi.

Gide, André et Schlumberger, Jean 1993, *Correspondance: 1901-1950*, a cura di Peter Fawcett e Pascal Mercier, Gallimard, Parigi.

Heurgon Desjardins, Anne 1964, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Presses Universitaires de France, Parigi.

Heurgon, Edith 2011, *Cerisy demain: le fruit d'un héritage prospectif?*, in AA.VV., 2011, *De Pontigny à Cerisy: des lieux pour* "*penser avec ensemble*", Hermann Editeurs, Parigi.

Martin du Gard, Roger 1993, *Journal*, Gallimard, Parigi.

Pierre et Prévost, Jean-Pierre 2014, *L'esprit de Pontigny (1910-1939)*, Orizons, Parigi.

Schlumberger, Jean 1964, *L'abbesse de Pontigny*, in Heurgon Desjardins, Anne 1964, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Presses Universitaires de France, Parigi.

Steel, David 2008, *Femmes à Pontigny: voix anglo-américaines*, in Duranton-Crabol, Anne-Marie et al. 2008, *Pontigny, Royaumont, Cerisy: au miroir du genre*, Editions Le Manuscrit, Parigi.

Materiale archivistico

Archives Jacques Heurgon (AJH), Desjardins, Paul 1930, *Lettre du 5 mai 1930 à Jacques Heurgon*.

Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet (BLJD), Parigi, Société de l'Abbaye de Pontigny (Yonne), *Reprise des Entretiens d'été en 1922*, 1922, 11500 (666).

Mount Holyoke College Special Collections (MHCSC), Entretiens de Pontigny records, Helen Patch, *Letter to Gustave Cohen*, January 7, 1942, folder 1.

Mount Holyoke College Special Collections (MHCSC), Entretiens de Pontigny records, Helen Patch, *Letter to Gustave Cohen*, February 21, 1942.

Mount Holyoke College Special Collections (MHCSC), Entretiens de Pontigny records, *Press Release Draft 1942*, 1942, ms0768-1-42.

Mount Holyoke College Special Collections (MHCSC), Entretiens de Pontigny records, *Press Release Draft*, 1942, ms0768-1-24.

Mount Holyoke College Special Collections (MHCSC), Entretiens de Pontigny records, *Pontigny revives*, June 3, 1943, ms0768-2-37.

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Riscoprire l'empatia con Edith Stein

di

Veronica Antoniazzi[*]

Abstract: The aim of this work is to synthetically reconstruct the fundamental points of Edith Stein's original reflection on the theme of empathy and to trace the conceptual prodromes of a possible alliance with classical moral thought in an ethical-political key. In short, the purpose of this article is to highlight and stimulate a reflection on the properties and possible uses of a human faculty long neglected by the great thinkers of the Western canon. Their focus has been indeed more oriented toward the understanding of logical rationality to the detriment of emotional intelligence, generally perceived more as threatening to the proper functioning of theoretical and moral reasoning rather than as a potential resource.

Che cos'è l'empatia? Una prima descrizione

Mutuando una celebre affermazione di Aristotele, potremmo affermare che empatia si dice in molti modi. Fondamentalmente perché il termine tedesco *Einfühlung,* conio otto-novecentesco dal greco *empátheia*, indica un fenomeno multiforme e articolato su diversi livelli[1]. Un elemento altresì significativo è che esso viene comunemente utilizzato per indicare esperienze, a ben vedere, tra loro molto diverse, che spaziano dalla presunta capacità di leggere la mente altrui, alla compartecipazione e/o condivisione di un medesimo sentimento/desiderio/intento, all'esperire sentimenti di natura prosociale, come compassione e pietà, che si presume diano automaticamente adito a comportamenti altruistici. La capacità di "sentire dentro", indicata dall'etimologia stessa del termine[2], e di comprendere sembrano invero suggerire un'identificazione tra i termini appena menzionati.

A ogni modo, i confini nebulosi di queste ampie e generiche definizioni riflettono la confusione concettuale che circonda l'empatia sia nel linguaggio comune sia nel

[*] Veronica Antoniazzi si è laureata in Scienze Filosofiche presso l'Università Ca' Foscari di Venezia con una tesi sull'empatia in Edith Stein. Si è inoltre occupata del pensiero di Simone Weil, cui ha dedicato la tesi di laurea triennale e un breve intervento, intitolato La docilità della necessità naturale. Un'antinomia weiliana, pubblicato sul sito di "Esodo", https://www.esodoassociazione.it/site/index.php/i-nostri-temi/restiamo-umani/777-la-docilita-della-necessita-naturale-unantinomia-weilania.

[1] Cfr. Anna Donise, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 89-145.

[2] *Fühlen*/*pàthein* significa infatti "sentire" ed *ein/en* "dentro".

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

dibattito scientifico, dove viene spesso fraintesa sia in positivo sia in negativo: si finisce, insomma, o per eleggerla a panacea di tutto il male morale del mondo o per degradarla a banale sentimento privato senza valore normativo o capacità costrittiva. È forse proprio a causa di questa confusione che la filosofa tedesca Edith Stein (Breslavia, 1891-Auschwitz, 1942), applicando fedelmente il metodo fenomenologico del maestro Edmund Husserl[3], ne elabora una definizione più rigorosa ed essenziale – se vogliamo, minima e scarna – rispetto a quelle di Theodor Lipps e Max Scheler. Non a caso sin dal principio della sua dissertazione di laurea, significativamente intitolata *Il problema dell'empatia* (1917), ella si propone semplicemente di rispondere alla domanda "che cos'è l'empatia?", di individuarne cioè i tratti essenziali. Ora, questo "che cos'è" non va interpretato in termini cosali come il "ti estì?" a cui ci ha abituato il realismo di matrice greca; va piuttosto considerato come un chiedersi che cosa significhi rendersi conto (*gewaren*) dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*) di un altro e come tale fenomeno abbia luogo, nonché di quali facoltà ed elementi si serva. A titolo esplicativo di come l'operazione vada impostata, Stein stessa presenta infatti questo ipotetico scenario: "[u]n amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello ed io mi rendo conto del suo dolore. Che cos'è questo rendersi conto?"[4].

Bisogna dire, innanzitutto, che questo tipo di sentire è un po' sui generis: "si tratta di un atto che è originario in quanto vissuto presente, mentre è non-originario per il suo contenuto. E tale contenuto è un vissuto che come tale può attuarsi in molteplici modi"[5]. Cosa significhino rispettivamente originarietà e non-originarietà di un vissuto, Stein lo spiega chiaramente mettendo a confronto l'empatia con altri tipi di atti intuitivi, cui essa per un certo verso somiglia, per altro differisce. Si esamini, ad esempio, la natura della percezione esterna; l'ente spazio-temporale oggetto di apprensione offre direttamente qui e ora al soggetto percipiente uno dei suoi lati "in carne ed ossa". Di certo non può essere affermato altrettanto nel caso dell'empatia; emozioni, sentimenti, intenzioni e/o volontà altrui non sono delle cose fisiche e non si danno in quel modo, nemmeno se percepiti "in un volto con una certa espressione"[6]. Nel caso della percezione, ciascun lato attualmente nascosto è direttamente esperibile in via di principio: basta cambiare la propria posizione assumendo nuovi punti di vista, per esempio, girando attorno all'oggetto. Mentre, per quanto concerne l'atto empatico, si possono pure considerare i tratti psicosomatici dell'altro da qualsivoglia angolazione; sarà comunque impossibile far pervenire a datità la sua interiorità. Il perché risiede nel dato di fatto immediatamente constatabile che la vita mentale altrui è toto caelo distinta rispetto alla propria e perciò attingibile solo mediatamente, tramite espressioni corporee, gesti, azioni ecc., e in modo incerto, sempre passibile di errore e necessità di rettifica. Sembrerebbe allora più appropriato accostare l'empatia al ricordo, alla attesa e fantasia dei vissuti non-originariamente

[3] Metodo appreso seguendo tra 1913 e 1916 i suoi corsi presso l'Università di Gottinga, entrando poi a far parte del suo "Circolo fenomenologico" e divenendone, infine, l'assistente, presso l'università di Friburgo nell'estate 1916.

[4] Edith Stein, *Il problema dell'empatia*, a cura di Elio Costantini ed Erika Schulze Costantini, Studium, Roma 2023, pp. 71-72.

[5] *Ivi*, p. 77.

[6] *Ivi*, p. 72.

offerenti, dal momento che non hanno davanti a sé il loro oggetto "in carne ed ossa", ma se lo rendono attuale tramite "presentificazione". Il ricordo, in particolare, è originario in quanto atto di presentificazione che si compie ora, ma non-originario per quanto riguarda il suo contenuto: ciò che viene ricordato non è una cosa materialmente presente nello spazio-tempo corrente, bensì una cosa avvenuta in passato. Insomma, sia nel caso dei vissuti non-originariamente offerenti sia in quello dell'empatia, a essere intenzionata non è una cosa materiale che si impone fisicamente, ma si ha pur sempre a che fare con qualcosa che in qualche modo si dà attualmente. Vi è, però, una differenza fondamentale tra l'empatia e tutti gli atti appena elencati: il soggetto che empatizza non è 'proprietario', fonte originaria del vissuto empatizzato e i due soggetti – va ribadito – non sono immediatamente collegati da un flusso di coscienza condiviso; altrimenti essi non sarebbero affatto individui distinti. Questo rendersi conto non può dunque essere un atto di riflessione tramite il quale la coscienza di un soggetto si dirige introspettivamente su un proprio vissuto per analizzarlo; consisterà piuttosto nel rivolgersi a un altro soggetto e alla sua esperienza, facendola in certa misura propria. Ricapitolando, chi empatizza ha un'esperienza vissuta (*Erlebnis*) del vissuto di un altro. L'esperire un vissuto altrui, il sentire cioè che la persona sta vivendo una determinata emozione, è originario: si annuncia or ora nella psiche del soggetto empatizzante. Dal punto di vista di chi lo intenziona il vissuto altrui in sé è invece non-originario perché egli non lo vive direttamente in prima persona, non è propriamente suo; esso rimane sempre di chi l'ha esperito ab origine – ecco perché colui che empatizza dovrebbe sempre conservare la consapevolezza di non essere al posto dell'altro.

Per Stein, questo complesso processo conosce in linea di principio tre gradi di attuazione:

> Nell'istante in cui il vissuto emerge improvvisamente dinanzi a me, io l'ho dinanzi come Oggetto (ad esempio, l'espressione di dolore che riesco a 'leggere nel volto' di un altro); mentre però mi rivolgo alle tendenze in esso implicite e cerco di portare a datità più chiara lo stato d'animo in cui l'altro si trova, quel vissuto non è più Oggetto nel vero senso della parola, dal momento che mi ha attratto dentro di sé, per cui adesso io non sono più rivolto a quel vissuto ma, immedesimandomi in esso, sono rivolto al suo Oggetto, lo stato d'animo altrui, e sono presso il suo Soggetto, al suo posto. Soltanto dopo la chiarificazione cui si è pervenuti mediante l'attuazione giunta a compimento, il vissuto stesso torna di nuovo dinanzi a me come Oggetto[7].

Dal passo appena riportato, emerge un ulteriore dettaglio: nell'atto empatico, assistiamo a un singolare spostamento dell'attenzione del soggetto empatizzante verso il vissuto altrui. Spostamento che appare sollecitato dal vissuto stesso, poiché esso, presentandosi dinnanzi al soggetto, sembra quasi chiamarlo dentro di sé per essere interpretato e compreso da lui. In effetti, se ci si pensa, la mimica facciale, le movenze e gli atti altrui, che sono oggetto di apprensione da parte del soggetto empatizzante, fungono da indizi e stimoli enigmatici a partire dai quali condurre una ricerca volta a individuare lo stato d'animo che li ha generati. Come spiega Boella,

[7] *Ivi*, p. 78.

sono le modalità con cui il corpo rende visibile l'invisibile, dà espressione ai contenuti della psiche, cui è indissolubilmente unito[8]. Chiaramente non è sempre così, ma forse è comunque possibile sostenere che tali atteggiamenti e segni esteriori vengano portati a espressione proprio per un'esigenza comunicativa, affinché siano notati e compresi dagli altri soggetti, i quali, qualora accolgano tale appello, si trovano dunque come trasportati dentro il vissuto da esaminare. Trasporto a seguito del quale l'oggetto non è più qualcosa che ci sta semplicemente davanti (*Gegenstand*), con cui si ha un rapporto frontale e distaccato, ma qualcosa che ci ha accolto dentro di sé, che richiede la nostra attenzione. Non si viene qui, tuttavia, propriamente a creare un'identità di soggetto e oggetto alla Hegel; certo, l'oggetto è in qualche modo soggettivamente costituito perché interpretato appunto dal soggetto, ma ha pur sempre una propria realtà al di là di ogni apprensione e rielaborazione soggettiva; inizialmente si presenta come una datità autonomamente esistente e, alla fine del processo conoscitivo ed ermeneutico, torna a essere un oggetto separato e indipendente dal soggetto conoscente. Non che tale processo non lasci tracce nella soggettività empatizzante, anzi. Non si tratta di un banale trasferimento di sentimenti da un soggetto all'altro che lascia indifferenti, quanto piuttosto di un oltrepassamento dei confini della propria esperienza abituale che può arricchire la persona facendo entrare nella sua vita di coscienza nuove esperienze vissute, scenari inediti e differenti modalità di farvi fronte. Questo accade, però, solo nella migliore delle ipotesi, perché di fatto non è assolutamente detto che siano portati a compimento tutti i gradi di attuazione. Al contrario, solitamente ci si assesta su quelli più superficiali: o ci si limita a constatare un'espressione sul volto altrui senza sentirsi in alcun modo interpellati/coinvolti oppure ci si accontenta della prima esplicitazione riempiente trovata, rischiando però di semplificare eccessivamente. Senza il secondo momento di distanziamento diventa invero difficile permettere all'esperienza vissuta altrui di esprimersi pienamente o di manifestarsi in forme diverse, che potrebbero offrirne una comprensione più aderente al vero. La non-originarietà del contenuto del vissuto gli permette infatti di "attuarsi in molteplici modi, come avviene nella forma del ricordo, dell'attesa, della fantasia"[9]. In altri termini, le sue tendenze implicite possono essere riempite in vari modi. Il problema è che non tutte le interpretazioni sono legittime: alcune peccano di arbitrarietà.

Empatia come atto costitutivo dell'individuo psicofisico. I vari aspetti

Finora si è cercato di rendere conto di come l'empatia operi nelle normali interazioni quotidiane tra un io e un tu/egli. Le ricerche di matrice fenomenologica la presentano, tuttavia, innanzitutto come la capacità di apprezzare la somiglianza tra il soggetto contemplante e l'oggetto contemplato e, quindi, come condizione di possibilità della costituzione: dell'identità personale di ciascuno, della dimensione intersoggettiva e, quindi, di un mondo unico e condiviso. Tale apprezzamento è alla base di tutti questi processi di riconoscimento perché consente di realizzare che non si ha

[8] Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 45.

[9] Stein, *op. cit.*, p. 77.

in realtà a che fare con un oggetto inanimato, bensì con un alter ego umano. Nell'universo concettuale steiniano, l'empatia si configura, dunque, primariamente come la facoltà conoscitiva che ci consente di rispondere alla domanda: in che senso quello che si trova lì davanti a me è un mio analogo, qualcuno di simile eppure distinto da me?

Per fare un'"esperienza dell'estraneo" che sia vera e significativa, bisogna prima comprendere in cosa consista esattamente la realtà "io-uomo" in cui ciascuno di noi si identifica. Dall'analisi di Stein emerge che si tratta fondamentalmente di un'unità psicofisica, "un Oggetto unitario in cui l'unità della coscienza di un Io e un corpo fisico si congiungono indissolubilmente"[10], determinandosi a vicenda; affinché ci sia vita (umana), deve esserci insomma un legame intrinseco, non accidentale tra strato materiale e spirituale tale per cui l'uno è costituito e organizzato precisamente per svolgere le funzioni dall'altro. Siffatta unità è, secondo Stein, attestata dal fatto che il "corpo proprio/vivo" (*Leib*) di tutti gli esseri umani – ancorché senzienti –, a differenza del corpo esclusivamente materiale (*Körper*) – appartenente a oggetti inanimati e cadaveri –, si caratterizza principalmente:

> come portatore di campi sensoriali, come corpo proprio che si trova al punto zero di orientamento del mondo spaziale, che può muoversi liberamente da solo ed è costruito con organi mobili; inoltre, esso è la sede nella quale si verificano le espressioni dei vissuti dell'io che gli appartiene; ed è strumento della sua volontà[11].

In secondo luogo, è necessario prendere le mosse dall'osservazione di ciò che ci si offre con maggiore evidenza e immediatezza: la datità del corpo vivo altrui, attestata mediante percezione esterna. D'altra parte, arrestarsi a ciò che attestano i sensi significherebbe assestarsi sul livello del *Körper*; per giungere alla costituzione dell'individuo psicofisico appena abbozzato, si deve invece ricorrere alla "presentificazione empatizzante", che – va ricordato – esclude per principio un attingimento originario e diretto del contenuto della vita di coscienza altrui e si dedica piuttosto alla lettura di manifestazioni espressive, quali smorfie, espressioni, postura, disposizione ecc., azioni e comportamenti del corpo vivo altrui, che si presentano come più o meno immediatamente significative e sensate.

Il livello di costituzione dell'individuo psicofisico più basilare – ma fondamentale per i successivi – è quello dell'"empatia sensoriale", o "endosensazione", che è basato sulla capacità del corpo vivo di assumere diverse posizioni nello spazio e modificare immaginativamente le proprie caratteristiche. Per intenderci: in virtù della propria collocazione spazio-temporale, ciascuno ha un "qui" per cui ogni altro punto risulta essere un "là". E, per via della propria particolare conformazione, nonché delle caratteristiche e dello stato (normale o alterato) dei suoi organi percettivi, un peculiare modo di percepire le cose. È perciò evidente che, se vi è una modificazione di qualche aspetto della realtà contestuale o il corpo vivo subisce una qualsiasi affettazione, vi saranno ripercussioni sulla modalità di manifestazione della cosa, la quale va dunque percepita secondo il modello del "se-allora", secondo una motivazione conforme a un ordine causalmente determinato per cui, viste determinate cause, è ragionevole aspettarsi effetti ben precisi. Come attingere, allora, al "là" e al

[10] *Ivi*, p. 147.

[11] *Ibidem*.

modus percipiendi altrui? Lo si può fare o mutando la propria posizione (spostandosi fisicamente) oppure tramite empatia e confronto intersoggettivo, ossia riconoscendo che il proprio è solo uno dei tanti punti di vista possibili e sforzandosi di immaginare come sia il mondo colto in maniera differente per trovare una modalità ottimale, non parziale e condivisibile di fare esperienza delle cose. L'empatia sensoriale è dunque, in ultima analisi, essenziale per la costruzione di un sistema di luoghi ideale in cui ogni "qui" è un potenziale "là" e per stabilire un modo normale, tipico e corretto di fare esperienza del mondo reale.

Tutto ciò è però possibile – precisa Stein – solo se si considera il tipo "corpo umano". È invero possibile attuare in modo sufficientemente realistico le suddette mutazioni solo se vi è un certo grado di somiglianza tra il soggetto e l'essere con cui empatizza. Nonostante io sia una donna – afferma la filosofa –, posso benissimo immaginare come siano le mani di un uomo o di un bambino; con la zampa di un cane è invece possibile una trasposizione soltanto discreta. È allora evidente che le difficoltà si accrescono con il progressivo allontanamento dal nostro tipo di riferimento, il cui tratto distintivo è precisamente il possesso di un corpo proprio capace di muoversi liberamente/volontariamente. Il corpo proprio estraneo non è infatti soltanto portatore di campi sensoriali e centro di orientamento del mondo spaziale; all'osservazione, i movimenti di un uomo ci appaiono infatti "vivi", volontari, e non puramente meccanici come quelli di una biglia, che si muove perché urtata da un'altra. Le cose, a differenza degli uomini, non possono in alcun modo essere il primum movens del processo causale. E i viventi non umani? Vanno forse assimilati alle cose inanimate? Non proprio, perché non sono assolutamente immobili: pure le piante crescono, si volgono verso le fonti di luce, invecchiano, si ammalano e muoiono. Cionondimeno, a Stein non sembra plausibile che i loro movimenti, di per sé piuttosto limitati, siano accompagnati dal vissuto "io muovo" (la consapevolezza di muoversi) né che, oltre a subire, possano provocare volontariamente effetti sull'ambiente circostante. Bisogna pertanto concluderne che "la libera mobilità è strettamente legata agli elementi costitutivi dell'individuo"[12].

Già nel subire vi è invero un'importante differenza tra gli uomini e il resto della natura: gli stimoli esterni hanno ripercussioni anche all'interno dell'individuo. Vediamo di cosa si tratta nello specifico quando si parla di questo fenomeno, detto "causalità intrapsichica":

> Se pungiamo una mano con un ago, non è lo stesso che conficcare un chiodo in un muro […]. La mano sente il dolore, quando è punta, e noi lo vediamo […]. Noi 'vediamo' questo effetto in quanto vediamo la mano come senziente e in quanto, empatizzandola, ci trasponiamo in essa, e perciò concepiamo ogni azione fisica esercitata sulla mano come 'stimolo' capace di provocare un effetto psichico. Pertanto cogliamo, oltre a questi effetti le cui cause sono esterne, altri effetti che si verificano all'interno dell'individuo stesso[13].

La differenza non potrebbe essere più evidente: il muro non potrà in alcun modo avere un vissuto di tale esperienza – per esso, del tutto priva di connotazione; l'uomo, dal canto suo, ne avrà un'esperienza dolorifica sia nel corso del suo accadere sia in

[12] *Ivi*, p. 162.

[13] *Ivi*, p. 168.

modo non-originario, tramite rammemorazione. Comunque siano vissute, le esperienze che facciamo non sono mai prive di conseguenze, anzi tendono a lasciare una traccia nella nostra psiche, anche se non ce ne avvediamo. In altri termini, un input esterno produce generalmente nel soggetto umano delle modificazioni a livello psichico (tracce mnestiche, associazioni, abitudini ecc.) che possono pure avere un output osservabile in un'azione concreta; è in effetti probabile che l'uomo la cui mano sia già stata punta da un ago, qualora dovesse trovarsi nuovamente in circostanze simili, tenti di ritrarla il più celermente possibile. La psichicità va dunque complessivamente considerata come "storicità", continuo succedersi e stratificarsi di vissuti che danno appunto luogo a dipendenze e rimandi interni alla psiche stessa, i quali non sono, però, assolutamente necessitanti. Ma se è vero che l'essere umano viene motivato e non causato, si potrà allora al massimo individuare un ripetersi pressoché costante dei suoi modi di comportamento (da considerarsi, dunque, abitudini), che, però, essendo per lo più legati a circostanze empiriche e contingenti, non sono mai perfettamente prevedibili – almeno non secondo i canoni della scienza obiettiva. Ed è forse proprio in virtù della sua libertà e del gran numero di fattori che concorrono al momento della decisione che non è affatto facile comprendere l'altro: egli può agire o in conformità a quell'unità di senso che è la sua psiche o in modo inedito e magari contrastante rispetto a quanto si credeva di aver colto di essa.

Il corpo proprio estraneo è poi anch'esso portatore del fenomeno espressivo, traduce cioè i propri sentimenti, pensieri e desideri ecc. in manifestazioni fisiche tendenzialmente riconoscibili – la gioia, ad esempio, viene solitamente espressa sorridendo, la rabbia serrando i pugni ecc. Ed è proprio tramite l'osservazione dell'estrinsecazione di tale fenomeno nella somaticità che possiamo riconoscere il corpo altrui come portatore di una vita psichica pari alla nostra. Ma come funziona, secondo Stein, questo processo di comprensione dell'espressività?

> Se "vedo" la vergogna "nel fatto" di arrossire o il disappunto in quello di aggrottare la fronte o l'ira nell'atto di stringere il pugno, mi si dischiude un altro ambito della psiche. Qui vedo una cosa attraverso l'altra. Nel nuovo fenomeno, lo psichico non è co-percepito soltanto assieme a ciò che appartiene al corpo proprio, bensì l'uno viene espresso attraverso l'altro, ossia il vissuto e la sua espressione stanno in un rapporto […] simbolico[14].

Tra vissuto ed espressione vi è insomma un rapporto di tipo essenziale, significativo e simbolico. Il che significa, in primo luogo, che è il senso, l'essenza del sentimento stesso a motivare l'assunzione di una certa forma espressiva piuttosto che di un'altra – si tenga presente che è proprio questo fatto che ce la rende in linea di massima intelligibile: l'espressione ha un significato, per così dire, traducibile nel linguaggio universale del corpo, facilmente apprezzabile dall'esterno. Ma cosa vuol dire esattamente che tra vissuto ed espressione vi è un rapporto simbolico? Ora, va preliminarmente evidenziato che la peculiarità del simbolo rispetto al segno è che il primo non è soltanto un tema che rinvia a un altro di maggiore interesse e rilevanza, come nel caso del fumo e del fuoco (se vedo il fumo, so che c'è anche il fuoco). "Il fatto che la tristezza 'sia-data-insieme' all'espressione triste del volto è un'altra cosa:

[14] *Ivi*, p. 174.

l'espressione triste del volto […] è una sola cosa con la tristezza", ne è "il lato esteriore"; esse costituiscono pertanto "un'unità naturale"[15]. Le funzioni di simbolo e segno vengono tuttavia a coincidere nell'esteriorizzazione intenzionale, ossia quando ci si serve dell'aspetto esteriore per rendere nota l'emozione agli altri. Ciò constatato, possiamo affermare che comprendere un'emozione significa in sostanza penetrare i nessi significativi dello psichico, ricostruire il fluire dei vissuti tramite il loro aspetto esteriore, che è appunto carico di una sensatezza espressiva più o meno direttamente e immediatamente coglibile per gli altri. Questa penetrazione negli antri dello psichico altrui, se approfondita e protratta nel tempo, ne dovrebbe pertanto svelare il carattere. Siccome la sensatezza espressiva, o 'significatività', è anche manifestazione di qualità psichiche personali[16], con il succedersi di tanti atti empatici che o trovano conferma o vengono di volta in volta smentiti e corretti, si possono infatti categorizzare vissuti e nessi significativi come manifestazioni delle individuali caratteriali di un determinato soggetto, le quali fungeranno altresì da base per ulteriori atti empatici. In altri termini, è solo mediante l'empatia emotiva che è possibile farsi un'idea sulle caratteristiche personali dell'altro e, una volta riordinate tutte queste informazioni in un quadro generale coerente, interpretarne più accuratamente espressioni vecchie e nuove. Per quanto vero, ciò non significa che nell'interpretazione delle espressioni fisiche non insorgano difficoltà né impedimenti. Vi sono infatti molti fenomeni espressivi percettivamente simili, ma che hanno significati profondamente diversi; si può, ad esempio, arrossire per rabbia, per vergogna o per uno sforzo. E, nonostante il fenomeno psicofisico che produce il rossore sia sempre l'affluire del sangue al viso, esso viene vissuto in maniera differente di caso in caso. È inoltre possibile – per un bravo attore, piuttosto semplice – simulare un'emozione celando ciò che si prova veramente[17].

Significato della costituzione dell'individuo estraneo per il proprio

A ben vedere, l'esperienza dell'estraneo non genera soltanto una conoscenza sull'altro e sul mondo circostante, ma è anche cruciale per accrescere la consapevolezza che si ha di sé e scoprire la natura relazionale dell'identità. L'esperienza dell'io proprio è invero costitutivamente segnata dall'incompletezza e dalla frammentarietà: per via della sua situatezza, questa nostra corporeità animata non ci consente di per sé di attingere integralmente né alla realtà 'esterna' né a quella relativa al proprio corpo, di cui neanche lo specchio riesce a offrirci un'immagine piena. Un io assoluto, sicuro di sé che pone se stesso e il Non-Io non trova più spazio nel contemporaneo, dove emerge per converso una soggettività costitutivamente determinata e dipendente dall'alterità:

> La costituzione dell'individuo estraneo è la condizione per la piena costituzione dell'individuo proprio sia per quanto riguarda gli strati inferiori (nel considerare il corpo proprio come centro di orientamento) sia negli strati superiori. Se ci prendiamo in considerazione nella percezione

[15] *Ivi*, p. 176.

[16] "Uno sguardo d'ira, ad esempio, tradisce un carattere violento" (*Ivi*, p. 143).

[17] *Ibidem*.

> interna, ossia se consideriamo il nostro Io psichico e le sue proprietà, ciò vuol dire che noi vediamo noi stessi come vediamo un altro e come un altro vede noi[18].

L'altro è così fondamentale perché il soggetto tendenzialmente non si rapporta alla propria esperienza vissuta con l'intento di oggettivarla, rivolgendole cioè la propria attenzione e riflettendoci su in vista di una valutazione. Ma lo fa molto più facilmente con la vita psichica estranea, che sin da principio gli si pone dinnanzi con la propria corporeità come un oggetto da conoscere. Questa conoscenza, benché sempre parziale e potenzialmente erronea, è dunque la chiave d'accesso a una migliore conoscenza della mia interiorità stessa, perché cogliendo quel corpo "'come un mio simile' giungo per giunta a considerare me stesso come un Oggetto simile a lui"[19].

Le implicazioni di questa "scoperta" sono varie e articolate su più livelli. In prima battuta, si attesta la possibilità di quel tipo di empatia sensoriale che sta alla base della costituzione intersoggettiva del mondo, da cui risulta che il mondo non è né il proprio né quello dell'altro, bensì il prodotto del relazionarsi di prospettive differenti in linea di massima ugualmente legittime. I due mondi (l'uno percepito originariamente, l'altro ottenuto empaticamente) sono invero il medesimo percepito da prospettive diverse ma correlate perché appartenenti a esseri simili, rientranti nel tipo corpo umano[20].

Il livello più elevato di apprensione dell'esperienza altrui è costituito, per Stein, dalla cosiddetta "simpatia riflessiva", mediante la quale è possibile cogliere empaticamente gli atti in cui si costituisce per l'altro il nostro individuo. Adottando il suo punto di vista, si guarda alle proprie espressioni corporali per scorgervi la vita psichica superiore che le anima. Cosa che ciascuno può indubbiamente fare anche da sé mediante la semplice percezione interna/riflessione; correndo, però, il rischio di essere troppo autoreferenziale, poiché tale operazione, essendo completamente condotta nel foro interiore, può portare a obliare certi aspetti coglibili solo dall'esterno. Non è un mistero che un altro possa talvolta giudicarci in modo più aderente al reale di noi stessi. Ciò non significa che dobbiamo rinunciare all'introspezione, bensì che percezione interna ed empatia possono lavorare sinergicamente "per rendere me più chiaro a me stesso"[21].

Questa operazione di oggettivazione consente insomma di vedere sia gli oggetti fisici sia l'individuo psichico proprio in tanti modi diversi quanti sono i soggetti che li esperiscono e di mettere in relazione tali prospettive. In un certo senso noi e il nostro mondo diveniamo allora "Uno, nessuno, e centomila". Il che potrà anche avere un sapore relativistico, ma sicuramente meno egoriferito e parziale rispetto a quello dell'immagine del mondo solipsisticamente costituita; sia il mondo sia l'identità del singolo posseggono, in realtà, una natura eminentemente relazionale: per costituirsi pienamente necessitano dell'apporto di varie soggettività e il confronto dialettico tra molteplici prospettive. Insomma, l'altro è rilevante: per la costituzione dell'individuo psichico, perché è solo in quanto si vedono in lui comportamenti simili ai propri che si può riconoscere eo ipso sia l'altro sia se stessi come individui;

[18] *Ivi*, pp. 190-191.

[19] *Ivi*, p. 191.

[20] *Ivi*, pp. 148-160.

[21] *Ivi*, p. 192.

per quella del mondo intersoggettivamente condiviso, giacché solo se ci si sincera del fatto che egli possiede le stesse strutture percettive e cognitive si può dare credito alla sua visione delle cose e metterla a confronto con la propria.

Empatia come comprensione delle persone spirituali. Lo spirito e il mondo dei valori

È in certa misura già emerso che la coscienza non è mera natura fisica causalmente condizionata e che essa trascende dunque la dimensione naturale, caratterizzandosi come spirito. Innanzitutto, perché ha come correlato un mondo che le si offre e che, al contempo, si costituisce in essa – mediante gli atti percettivi, come natura fisica; nel sentire, come mondo dei valori. Secondariamente perché, nell'ambito della volontà, è generativa, ossia in grado di dare realtà e consistenza al suo correlato, il voluto. Per dirla con Kant, l'uomo pare allora un essere antinomico, a metà tra fenomeno e noumeno. Poiché egli da una parte, in quanto essere psicofisico, soggiace alle leggi della natura; dall'altra sembra al contrario capace di azioni spontanee per spiegare le quali bisogna ammettere, accanto alla causalità secondo le leggi di natura, anche una causalità mediante libertà.

Ma che cos'è il mondo di valori? Vediamolo con Husserl. Nell'"atteggiamento personalistico"[22], le cose che popolano il nostro mondo, o meglio, il nostro "ambiente" (*Umwelt*) si mostrano già da sempre dotate di significato: non sono soltanto oggetti di interesse teoretico, percepibili mediante i sensi, conoscibili e obiettivabili mediante l'intelletto; sono anche enti cui viene socialmente attribuito (e culturalmente tramandato) un significato pratico, un valore che viene avvertito emotivamente dal singolo soggetto esperiente e generalmente condiviso dai suoi simili – siano essi parte di una comunità specifica o l'umanità intera. Scrive, infatti, Stein: "nella gioia il Soggetto ha di fronte a sé qualcosa di gioioso, nel timore qualcosa di terribile, nella paura qualcosa di minaccioso"[23]. Il sentimento non ricopre semplicemente l'oggetto percepito con un nuovo strato, ma dischiude proprio un nuovo tipo di oggetti, le "oggettualità assiologiche". Esso rivela la significatività, l'utilità e l'affettività delle cose, permettendoci così di vivere in un mondo umano, anziché popolato soltanto da cose da conoscere spassionatamente. Siffatte oggettualità sono dunque dei beni che rappresentano per ciascun soggetto delle possibilità pratiche rispetto a cui egli deve decidere come rapportarsi. In sintesi, tale razionalità pratica funziona all'incirca così: se avvertiamo qualcosa come bello o buono ed esso si rivela possibile/afferrabile/realizzabile, sentiamo il desiderio – assolutamente razionale – di perseguirlo. In questa situazione l'uomo non è, però, logicamente necessitato: non ci sono valori in sé, ma relativi ad altri[24]; c'è dunque una gerarchia assiologica in base alla quale ciascuno comprende quali valori perseguire nella situazione in cui si viene

[22] Sulla differenza rispetto a quello personalistico si veda: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, trad. it., di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 179-215.

[23] Stein, *op. cit.*, p. 196.

[24] Edmund Husserl, *Lineamenti di etica formale*, trad. it., Paola Basso e Paolo Spinicci, Le Lettere, Firenze 2002, p. 98.

a trovare di volta in volta. Pertanto, non tutto ciò che viene sentito come un valore/bene va perseguito; idealmente, per essere veramente morali, bisognerebbe sempre realizzare il migliore tra i beni raggiungibili[25]. Questa adesione al bene superiore è, tuttavia, una motivazione razionale, non meccanica: è invero assolutamente possibile che il soggetto decida deliberatamente di ignorarlo e agire in senso contrario e, quindi, irrazionalmente. Il prezzo da pagare per questa libertà è il senso di colpa, un sentimento che può essere provato appunto solo da un soggetto razionale dotato di una coscienza morale. A testimoniarlo è, ad esempio, la condizione emotiva di Agostino nell'ottavo libro delle *Confessioni*; malgrado considerasse la vita consacrata a Dio il Bene supremo a cui subordinare tutto il resto, seguitava a condurre un'esistenza viziosa, schiacciato dal peso dell'abitudine, del peccato originale, nonché dal senso di colpa.

Nonostante la consueta consonanza tra teoria husserliana e steiniana, il vero ispiratore delle presenti analisi sul concetto di "persona" è – lo cita Stein stessa – Scheler[26], il quale ha anche affrontato diffusamente il problema, a esso connesso, della gerarchia dei valori. Per quanto riguarda la formulazione del concetto di persona[27], possiamo sinteticamente dire che essa è unità ontologica e fondamento di atti di varia natura; non è sostanza come l'*hypokeìmenon* aristotelico, bensì centro e unità di atti che si dà solo negli atti stessi: l'intera persona è contenuta e varia in ogni atto concreto, senza, però, esaurirsi in esso. Ciò significa che, presentando una certa dinamicità e mutevolezza, la persona non può essere reificata, ridotta a una sostanza intellettualmente conoscibile, ma può essere soltanto vissuta, colta nei suoi atti, nelle espressioni corporee e, in modo ancora più diretto ed esplicito, nella comunicazione verbale.

Per quanto concerne invece la formulazione di una gerarchia dei valori, è necessario sottolineare in via preliminare che per Scheler un bene è una cosa materiale interamente permeata da un valore. E i valori sono unità di significato che si manifestano a noi negli atti emotivi previo il coglimento di un bene; essi sono altresì gerarchicamente ordinati secondo un criterio di importanza crescente che parte dal livello base del piacere per culminare, infine, nel sacro. Da ciò ne consegue che il giudizio morale è fondato sulla percezione emozionale di un valore, la quale è resa possibile fondamentalmente dai sentimenti di amore e odio. Ora, è proprio in base al genere del suo "ordo amoris" – così si chiama il quadro complessivo di tendenze e avversioni – che il singolo accorda la propria preferenza a certi valori piuttosto che ad altri; se nell'amore si dà un certo trasporto emotivo, un'apertura che lo spinge a prediligere e perseguire il valore avvertito, nell'odio, invece, si dà una chiusura che conduce a negarlo. È per questo che il filosofo sostiene che sapere cosa ami un uomo permette di gettare uno sguardo sul nucleo della sua persona, di farci comprendere la natura del suo carattere[28].

---

[25] *Ivi*, p. 150.

[26] Filosofo e docente di cui ella ascolta le conferenze a Gottinga tra 1913 e 1916.

[27] Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di Giancarlo Caronello, Edizioni San Paolo, Roma 1995, pp. 473-476.

[28] Max Scheler, *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, a cura di Vittorio d'Anna, Franco Angeli, Milano 2008, p. 109.

Gli aspetti che emergono solo in Scheler e Stein sono quindi il concetto di "profondità della persona" e la relazione tra la costituzione della persona e il sentire assiologico. Per Stein, la persona si costituisce, infatti, nei suoi vissuti emotivi. Se negli atti teoretici (percepire, rappresentare, pensare assertivo e deduttivo ecc.) il soggetto tende a dissolversi nella contemplazione dell'oggetto e non si accorge di sé, nel sentire, invece, egli "non vive solo degli Oggetti, ma vive anche se stesso, e vive i sentimenti come provenienti dalla profondità del suo Io"[29]. I sentimenti ci rivelano dunque le proprietà personali e i valori del soggetto. C'è una precisa corrispondenza, o meglio, un rapporto essenziale tra gerarchia dei valori, sentimenti assiologici e strati dell'io personale: i sentimenti assiologici intenzionano i valori, disvelando così i vari strati dell'io personale, "per cui ogni passo avanti nel regno dei valori è simultaneamente una conquista nel regno della propria personalità. Questa correlazione rende possibile una legalità razionale dei sentimenti, il loro ancoraggio nell'io e una decisione in quest'ambito tra ciò che è 'giusto' o 'sbagliato'"[30]. In definitiva, anche secondo la filosofa il nostro volere è sempre 'motivato' da un sentimento, suscitato da un oggetto che viene avvertito come un bene da prediligere. Vi è dunque un nesso essenzialmente razionale, significativo e, quindi, intelligibile ed empaticamente comprensibile tra i vissuti, le espressioni corporali e le azioni del soggetto spirituale che ne disvela le caratteristiche personali[31].

La dottrina tipologica: un nuovo fondamento per le scienze dello Spirito

Si è visto che per empatizzare appieno con qualcuno comprendendone le scelte esistenziali è necessario concepirlo come persona: centro e unità di atti facente parte di un ambiente per lei significativo dal punto di vista culturale, emotivo e valoriale, che è in parte ereditato e in parte continuamente riconfigurato e arricchito di nuovi significati grazie al contributo di ciascuno. Ogni atto volitivo conferisce infatti realtà al voluto e "l'intero nostro 'mondo della cultura', tutto quel che la 'mano dell'uomo' ha formato, tutti gli oggetti d'uso, tutte le opere dell'artigianato, della tecnica, dell'arte sono [precisamente questo: il] correlato dello spirito divenuto realtà"[32]. Secondo le indicazioni di Dilthey – fatte proprie da Stein –, le "scienze dello spirito" (*Geistwissenschaften*) si occupano precisamente dello studio delle sue opere, della loro genesi e della relazione che hanno con il contesto in cui hanno visto la luce. A differenza delle "scienze della natura" (*Naturwissenschaften*), quelle dello spirito mirano a "comprendere" (*Verstehen*), anziché "spiegare" (*Erklären*), gli esseri umani e i fatti socioculturali di loro produzione: non forniscono spiegazioni di tipo causale, bensì una "comprensione post-vissuta" in cui "un Soggetto spirituale coglie empaticamente un altro Soggetto e si porta a datità il suo operare"[33]. La loro comprensione ha insomma come conditio sine qua non lo sforzo di concepire la società

[29] Stein, *op. cit.*, p. 205.

[30] *Ivi*, p. 208.

[31] *Ivi*, p. 218.

[32] *Ivi*, p. 196.

[33] *Ivi*, p. 218.

come un insieme unitario e condiviso di esperienze di vita in cui bisogna, per così dire, immergersi perché c'è una sorta di solidarietà originaria tra soggetto e oggetto: in queste discipline, la vita conosce la vita e l'uomo conosce l'uomo. Il che vuol dire che il mondo socioculturale viene conosciuto solo dall'interno attraverso un meccanismo di immedesimazione empatica. Ciò constatato, aggiungeremmo allora che, se è vero che la comunità (*Gemeinschaft*) è analoga alle personalità individuali[34], vale anche l'inverso: per comprendere appieno il singolo, bisogna conoscerne l'ambiente, vedere come si pone rispetto a esso, qual è il suo modo di stare al mondo ecc.

Un'altra intuizione diltheyana da riprendere e sviluppare è, per Stein, quella secondo cui anche gli spiriti, al pari delle cose naturali, hanno una struttura soggetta a leggi eidetiche; si tratta "dei tipi ideali di cui le personalità storiche appaiono come realizzazioni empiriche"[35], per acquisire i quali, l'empatia, essendo il vissuto originario in cui cogliamo non-originariamente la persona estranea, è il miglior strumento di cui disponiamo. Il tanto agognato fondamento ontologico delle scienze dello spirito potrebbe quindi essere – suggerisce la filosofa – "una compiuta dottrina tipologica", basata a sua volta su una dottrina della persona e su una precedente dottrina assiologica[36]. Per individuare e mettere bene a fuoco i tipi possibili di persone è infatti essenziale tenere presente la correlazione tra persona e valori in base a cui questi ultimi modellano la nostra personalità e svelano pertanto i vari strati dell'io personale. Questi tipi si differenziano in base a come le persone sentono e perseguono i valori, scegliendo o meno i beni materiali che li incarnano. Come sostenuto già da Scheler, l'uomo virtuoso è colui che sente spontaneamente e genuinamente i valori in modo conforme alla loro gerarchia ideale, che persegue il Bene non perché costretto da un astratto "tu devi!", ma perché lo avverte da sé come il valore supremo[37]. Gli altri tipi si distinguono da quello che il filosofo considera perfetto dell'"anima bella" per via di una diversa gerarchia dei valori, caratterizzata da un ordine differente e/o da omissioni, nonché da variazioni nell'intensità e/o nelle forme d'espressione del sentire. Differenze, queste, determinate dalla "struttura personale", quel nucleo immutabile dell'anima individuale formatosi in un certo modo anziché in un altro perché influenzato dal corpo proprio e da circostanze ambientali esterne, quali la cultura e il tipo di educazione ricevuta. "La struttura personale" – scrive in proposito Stein – "delimita un ambito di possibilità, di variazioni nell'interno del quale la sua reale espressione può evolversi 'secondo le circostanze'"[38]. Se l'espressione e il sentire individuale hanno a disposizione una gamma limitata di variazioni, l'individuo empirico non sarà mai portato "a sentire un valore per il quale gli manchi il correlativo strato personale"[39]. Egli non potrà, insomma, acquisire un nuovo strato, ma soltanto pervenire alla graduale scoperta di ulteriori strati già presenti in lui ma nascosti "in interiore homine". Siccome sono ancora una volta l'ambiente circostante e i sentimenti d'amore e odio nei confronti dei suoi oggetti a determinare quali strati

[34] Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit., p. 120.

[35] Stein, *op. cit.*, p. 201.

[36] *Ivi*, p. 217.

[37] Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 295-296.

[38] Stein*, op. cit*., p. 219

[39] *Ivi*, p. 220.

hanno occasione di disvelarsi, l'individuo empirico sarà allora "una realizzazione più o meno perfetta della persona spirituale"[40]. Si potrebbe dunque affermare in termini aristotelici che, per Stein, la persona concreta è potenza che non è detto giunga all'atto – talvolta per poco, talaltra mancando completamente l'obiettivo di "diventare una personalità". Tutto ciò – si badi – non vuol dire che il tipo assorbe completamente il singolo entro di sé cancellandone l'individualità. Anzi, proprio il fatto che la persona empirica può aderirvi più o meno fedelmente la rende unica e insostituibile; l'uomo non è un semplice esemplare della specie Homo sapiens come un larice lo è della famiglia delle Pinacee – la differenza è lampante. Comunque, se la persona empirica è una realizzazione della persona spirituale, per comprenderne un'espressione, un gesto o un'azione non è sufficiente cogliere empaticamente il singolo vissuto; bisogna accorgersi che esso è in una relazione significativa e di carattere derivativo con la struttura globale della persona, la quale è a propria volta connessa all'ambiente nelle modalità accennate poc'anzi.

Al contrario di quanto si potrebbe credere a questo punto, le differenze nella struttura personale non sono un impedimento di principio al coglimento della personalità altrui. La capacità di comprendere che un valore a noi personalmente estraneo possa essere sentito come significativo da un altro ci appartiene. È indubbiamente più semplice portarsi a "visione riempiente", tramite "appresentazione", un vissuto compatibile con la propria struttura personale. Ciononostante, è comunque possibile portarsi a datità anche ciò che vi si oppone. Come? "Al modo della vuota rappresentazione"[41], dove non c'è riempimento intuitivo dei propri atti di coscienza. Si giunge così a empatizzare un'apprensione assiologica che motiva l'agire altrui al cui correlato non abbiamo, però, accesso. L'esempio fornito da Stein dell'ateo che si sforza di comprendere il sacrificio del credente richiama subito alla mente quello di Johannes de Silentio che tenta di accompagnare con l'immaginazione Abramo nel viaggio al monte Moria per capire che cosa avesse provato quando Dio gli chiese di sacrificare quanto avesse di più caro al mondo: il suo unico figlio[42]. Un delitto perpetrato nei confronti di colui verso cui si ha peraltro l'obbligo di amarlo come se stessi non può di certo non scandalizzare l'uomo comune. Quest'ultimo – se seguiamo il ragionamento di Stein – non può realmente sentire il valore percepito invece dall'uomo autenticamente religioso, che crede amorosamente e obbedisce con fiducia al comando divino, anche se paradossale e scandaloso per la ragione. Sebbene non riesca né a viverlo originariamente né ad appresentarselo immaginificamente, egli può a ogni modo sforzarsi di contemplare seriamente questa possibilità esistenziale, di pensarsi calato in quella situazione per capire come giudicare da un punto di vista morale quel tipo di vita. Con questo accostamento non si vuol certo sostenere che Stein richieda un grado così elevato di compartecipazione emotiva alla vicenda esistenziale altrui, tutt'altro: l'empatia, nella sua ottica, non è propriamente un "mettersi nei panni di" un altro; è piuttosto un rendersi conto di ciò che egli ha dovuto affrontare e con quale stato d'animo l'abbia fatto. È inoltre un cercare di comprendere che

[40] *Ibidem*.

[41] *Ivi*, p. 226.

[42] Søren Kierkegaard, *Timore e Tremore*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2020, pp. 190-349.

il suo agire è coerente con l'orizzonte valoriale e, dunque, la struttura personale a lui propri. Operazione, secondo lei, attuabile anche da chi ha una gerarchia assiologica altrimenti ordinata – a patto che si sforzi di rivolgere lo sguardo all'altro da sé. Se l'uomo comune non presta realmente attenzione al vissuto di Abramo e lo giudica frettolosamente a partire da se stesso, dalla "propria struttura individuale di vissuto"[43], probabilmente lo liquiderà come un folle criminale senza comprenderne affatto il dramma e le motivazioni dietro la scelta compiuta. L'empatia serve, dunque, a non chiudersi nella prigione della propria individualità, a estenderne potenzialmente all'infinito il perimetro, raffrontandola a quella altrui. Ricapitolando:

> Essa [...] ci rende chiaro, in quanto empatia di strutture personali diversamente formate, quel che non siamo e quel che siamo in più o in meno rispetto agli altri. Con ciò è dato al tempo stesso, oltre all'autoconoscenza, un importante aiuto per l'autovalutazione. Il fatto di vivere un valore è fondante rispetto al proprio valore. In tal modo, con i nuovi valori acquisiti per mezzo dell'empatia, lo sguardo si dischiude simultaneamente sui valori sconosciuti della propria persona. [...] Con questo impariamo a valutare di quando in quando noi stessi giustamente, dal momento che viviamo attribuendo a noi maggiore o minore valore in confronto agli altri[44].

Sembra sia allora possibile affermare che nell'empatia c'è un "doppio movimento" di uscita da sé e ritorno a sé[45] e che questo momentaneo soggiorno presso l'altro consente di guardare la realtà con occhi diversi, non più fissi sulla propria singolarità, bensì pregni anche della prospettiva altrui.

Sentire, comprendere e rispondere. Il portato etico dell'empatia

A questo punto della trattazione si sarà presumibilmente compreso che l'empatia è semplicemente "il rivelarsi all'io dell'esperienza dell'altro come estranea e non come propria"[46], che di per sé porta soltanto alla constatazione del fatto che l'altro "è un centro di esperienza autonomo e differente rispetto al mio"[47], e che, di conseguenza, vi è una pluralità di soggetti tra loro distinti e non riducibili l'uno all'altro. Ma se l'atto empatico è di per sé neutro, sta dunque a noi decidere, di volta in volta, come sfruttare la potenzialità a esso sottesa, ossia l'opportunità di trascendere la propria situazione di partenza e incontrare l'altro in vista dell'ampliamento della conoscenza di quest'altro, di sé e del mondo condiviso. Catalizzando la nostra attenzione su di lui, l'empatia consente invero di riconoscerne per lo meno la comune appartenenza all'umanità e, quindi, di apprezzare: la condivisione di caratteristiche psicofisiche, intellettive, emotive e spirituali di base simili, nonché il fatto che egli abbia, esattamente come noi, pensieri, desideri, fini, speranze e progetti da realizzare ecc. suoi propri; e, nei casi di maggiore applicazione, di comprenderne da vicino (immergendosi immaginativamente nello stesso contesto) le scelte esistenziali per poi confrontarle con le proprie, saggiando così la bontà morale di entrambe. Possibilità che

[43] Stein, *op. cit.*, p. 227.

[44] *Ivi*, p. 228.

[45] Boella, *Sentire l'altro*, cit., p. 41.

[46] Laura Boella, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, pp. 84-85.

[47] *Ivi*, p. 102.

può, tuttavia, essere realmente colta soltanto se non ci si basa esclusivamente su una strategia interpretativa egoriferita, bensì sforzandosi di fare momentaneamente (e fittiziamente) propria la prospettiva altrui.

Ora sorge, però, spontaneo andare oltre l'intento dichiarato di Stein di chiarire che cos'è e come funziona l'empatia, chiedendosi se questo genere di sensibilità di base possa avere delle ricadute pratiche. Appurato che quello dell'empatia è certamente un problema trascendentale, che riguarda cioè primariamente la condizione di possibilità del nostro rapportarci reciproco, e non direttamente la sua qualità morale, rimane purtuttavia da vagliare la questione del suo portato etico-politico, la quale sembra vada enucleata innanzitutto domandandosi come ci si possa porre proficuamente in relazione con gli altri e condividere in maniera costruttiva il più o meno ristretto ambiente comune (i gruppi sociali/politici/culturali ecc. d'appartenenza) e finanche il mondo intero, che è innegabilmente segnato da profonde differenze e aspri contrasti.

Si potrebbe invero dire, con Scheler, che l'uso che facciamo della capacità empatica ci definisce come individui, ma anche come membri di una comunità e financo cittadini del mondo. Sulla base di questo assunto, il fenomenologo individua, infatti, tre tipi fondamentali di soggetti: l'"insensibile", letteralmente: un soggetto che non sente nemmeno il vissuto altrui; il "brutale", che ne è invece perfettamente in grado, ma se ne disinteressa; il "crudele", ossia colui che sente e prova piacere nel vedere l'altro soffrire e che addirittura sfrutta la propria competenza empatica per incrementare e prolungarne le sofferenze[48]. Se la terza tipologia di persona ha dei tratti decisamente patologici e perversi, le prime due non necessariamente: è perfettamente normale non essere sempre sensibili e ricettivi a tutti gli stimoli cui siamo costantemente esposti. Spesso – riconosce anche Stein – dei tre gradi di attuazione dell'atto empatico ci si accontenta di quelli meno elevati: notata l'espressione esteriore del vissuto altrui, o si distoglie subito l'attenzione o se ne dà un'interpretazione superficiale e immediata che riconduce acriticamente ciò che appare oscuro e variamente interpretabile al chiaro, all'univoco, il singolo uomo al suo tipo ideale e/o al gruppo di appartenenza – come se i suoi caratteri non si presentassero invece con diversi gradi d'intensità e sfumature, nonché come combinazioni, commistioni e/o sovrapposizioni, talvolta anche contraddittorie, di vari tipi. Se ci si pensa, è proprio questa la normalità delle nostre interazioni quotidiane: l'essere segnate dall'immediatezza, dalla frettolosità e dalla tendenza a iper-semplificare il caos del reale. È invero molto più raro – perché arduo e dispendioso – che ci si fermi a riflettervi su, cercando di figurarsi con precisione e analizzare tutti gli elementi in gioco. E, siccome non potrebbe essere altrimenti per una questione di economia delle risorse cognitive e attentive, il problema morale non è, dunque, se a tratti capita di essere poco sensibili, un po' meschini o persino crudeli[49], bensì se questa disattenzione e questa bassezza non sono sporadiche e/o momentanee, ma si verificano così spesso da poter essere annoverate tra i tratti che costituiscono la personalità del soggetto in questione –

[48] Max Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di Gianfranco Morra, Città Nuova Editrice, Roma 1980, pp. 60-61.

[49] Sul rapporto tra empatia e crudeltà si veda: Donise, *Critica della ragione empatica*, cit., pp. 209-267.

Scheler parla infatti di persone che si rivelano costantemente insensibili, noncuranti o brutali: di habitus consolidati, non di atteggiamenti occasionali.

Come fare, dunque, a mettere l'empatia concretamente al servizio di una moralità che non sia vuota e stereotipata, se non addirittura perversa e corrotta? Una prima raccomandazione potrebbe essere quella di lavorare sul proprio atteggiamento, perseverando nello sforzo di prestare veramente attenzione all'altro, per disporsi correttamente a interpretare e comprendere meglio poi. Questi ultimi sono invero atti più complessi rispetto al mero rendersi conto dell'emersione del vissuto altrui, di cui siamo quasi tutti naturalmente capaci; essi esigono dunque una certa preparazione e un certo impegno. Se il primo grado di attuazione dell'empatia richiede, infatti, soltanto che, quando tale vissuto ci si presenta dinnanzi, si mantenga l'attenzione giusto il tempo di registrarne mentalmente la presenza, il comprendere richiede un tipo di lettura piuttosto laborioso, che sia sì in grado di decifrare vissuti e intenzioni dietro determinate azioni, ma che sappia anche collocarle nel più vasto quadro della struttura personale e ambientale; il tutto, però, senza avere una fede cieca e assoluta nei risultati dell'indagine, che vanno sempre relativizzati, revocati in dubbio e confrontati con altre ipotesi esplicative. Per approssimarci alla verità, dobbiamo pertanto imparare a stare dentro la complessità dell'essente e delle sue manifestazioni e, ancora prima, sforzarci di effettuare un'indagine il più possibile onesta su di noi, chiedendoci quali presentimenti e pregiudizi sono all'opera quando entriamo in relazione con l'altro e perché il suo vissuto ci suscita determinate reazioni (indifferenza/paura/repulsione, ma anche interesse e coinvolgimento eccessivi, spinti sino all'identificazione e all'appropriazione). Dovremmo inoltre cercare di capire con quale finalità ci stiamo rapportando con lui; se ciò che vogliamo da quell'incontro è una reale conoscenza dell'altro nella sua specificità o semplicemente acquisire informazioni con cui piegarlo alle nostre esigenze e/o soddisfare il nostro ego. Tutto questo è rilevante perché, laddove è possibile e richiesto, è auspicabile che a quel sentire in cui consiste l'empatia segua una risposta: genuinamente simpatetica e accogliente, se il vissuto è positivo; compassionevole, se è negativo, spiacevole e/o immeritato.

Insomma, è vero che l'empatia non ha forza né costrittiva né normativa, non è cioè né direttamente motivante all'azione né in grado di indicarne la qualità. Nondimeno, se coltivata nel modo giusto e praticata con costanza e a più livelli, sfruttando tutte le nostre risorse emotive e cognitive – specie quelle immaginifiche di immedesimazione –, può rivelarsi un'ottima risorsa da cui partire per edificare un sé attento e responsivo alla realtà sociale che lo circonda. Un sé che peraltro ricorda molto da vicino proprio quello di Stein, la quale non è un caso avesse prestato servizio volontario nella Croce Rossa allo scoppio della Prima Guerra Mondiale; scritto una lettera a papa Pio XI per esortarlo a condannare l'hitlerismo; lottato per il riconoscimento della pari dignità sociale di donne ed ebrei. Se la cifra della sua personalità era, come scrive Ales Bello, "il mettere armonia"[50] riconciliando in sé gli opposti in modo non

[50] Angela Ales Bello, *Lettera a Pio IX*, in Ead., Edith Stein, *Vado per il mio popolo*, Castelvecchi Editore, Roma 2020, p. 75.

contraddittorio[51], ciò era probabilmente dovuto proprio a questa sua grande capacità di sentire e comprendere l'umanità dell'altro.

In conclusione, a dispetto del fatto che il processo che porta dal semplice sentire alla comprensione e, infine, a una risposta morale non è di certo immediato, è altrettanto vero che senza empatia non si potrebbe proprio dare alcun esito prosociale; essa ne è la ragione, se non sufficiente, quantomeno necessaria: per poter reagire adeguatamente persino a un semplice stimolo emotivo, è invero fondamentale averlo precedentemente colto, interpretato e compreso correttamente.

Dal momento che l'empatia, intesa come dispositivo di comprensione della dimensione psicologica, valoriale e spirituale dell'individuo, implica una costante dialettica tra il proprio e l'altrui, il familiare e l'estraneo, il simile e dissimile, il particolare e l'universale ecc., essa si rivela inoltre una facoltà essenziale per la convivenza umana – soprattutto in un contesto plurale e interculturale come il nostro. Riconoscere e comprendere l'altro è invero il primo passo per costruire relazioni interpersonali e sociali più eque e responsabili in un mondo in cui attualmente la divisione, l'incomprensione e financo la riduzione dell'altro da fine in sé a semplice mezzo sembrano invece prevalere. Ripensare l'empatia significa dunque, in ultima istanza, rivedere il nostro modo di stare insieme, rendendo l'ambiente comune il luogo in cui individuale e collettivo possano armonizzarsi.

Bibliografia

Boella, Laura 2018, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Boella, Laura 2025, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Donise, Anna 2020, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, Il Mulino, Bologna.

Husserl, Edmund 2002, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, trad. it., di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino.

Husserl, Edmund 2002*, Lineamenti di etica formale*, trad. it., Paola Basso e Paolo Spinicci, Le Lettere, Firenze.

Kierkegaard, Søren 2020, *Timore e Tremore*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano.

[51] Edith Stein, o meglio, suor Teresa Benedetta della Croce muore infatti ad Auschwitz (1942) in quanto ebrea di nascita, condividendo dunque la sorte del suo popolo, cui rimase indissolubilmente legata nonostante la conversione al cattolicesimo.

Scheler, Max 1980, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di Gianfranco Morra, Città Nuova Editrice, Roma.

Scheler, Max 1995, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di Giancarlo Caronello, Edizioni San Paolo, Roma.

Scheler, Max 2008, *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, a cura di Vittorio d'Anna, Franco Angeli, Milano.

Stein, Edith 2020, *Vado per il mio popolo*, a cura di Angela Ales Bello, Castelvecchi Editore, Roma.

Stein, Edith 2023, *Il problema dell'empatia*, a cura di Elio Costantini ed Erika Schulze Costantini, Studium, Roma.

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Rape Law Reform through a Decolonial Feminist Lens: South Africa, Africa and Beyond

by

*Nompumelelo Motlafi Francis**

Abstract: Rape law reform is hardly a new topic in South Africa, with South Africa's anti-rape movements and scholarship preceding the country's 1994 transition to democracy. However, a history of colonial and apartheid political, cultural and economic marginalisation has meant that women of colour have rarely been the authors at the forefront of rape law reform discourses. In investigating the different ways that South African women of colour are excluded from post-apartheid rape law reform processes, I employed a decolonial feminist theoretical framework that problematised exclusion from the viewpoints of South African women of colour. It is a framework that also illuminated some of the realities that women of colour across the world had in common, as created by the global enterprise of European colonialism. In this article, I give an account of what a decolonial feminist framework entails. I expand on the concept of the coloniality of gender as the central concept within the decolonial feminist framework, encompassing within it the coloniality of being, power and knowledge as the three main pillars of decolonial thought.

Introduction

Rape law reform is a political phenomenon entailing the changing of substantive and procedural laws about rape in a given national or municipal jurisdiction. It is just one type of response to rape as a pervasive and ever-evolving social problem that is present in many countries and societies worldwide. Rape law reform is often tied to what may be called anti-rape or rape law reform socio-political movements aimed at getting the government and relevant lawmakers to change the aforementioned laws. Historically, these movements have been initiated by feminist or women's rights activists targeting gender-based violence and discrimination. While rape and other gender-based violence can be perpetrated by or targeted against persons of any sex-gender configuration, the feminist use of the

* Nompumelelo Motlafi Francis (previously Motlafi) is a Postdoctoral Research Fellow at the Institute for Pan-African Thought and Conversation (IPATC), University of Johannesburg. Her research interests include decolonial feminist thought, African feminism, political identity and political violence, rape law reform and post-conflict justice and transformation, research ethics and epistemic justice.

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

term was intended to attract political attention to the types of gender-based violence perpetrated mainly against women (Carpenter 2004). Feminist anti-rape theorising is aimed at exposing the social beliefs enabling rape to occur so as to reduce or eliminate this manifestation of interpersonal violence, based on definitions of rape that more closely reflect victims' experiences of violence and violation. This theorising is critical, given that rape and other sexual violence have been variously not recognised, trivialised or rendered invisible by laws and societies.

The first world-renowned and influential theoretical perspectives on rape law reform emerged in the context of the feminist second wave in the United States of America (USA) and other White-majority democracies of the West, between the 1960s and the1980s (Bridger 2024; Morrell and Clowes 2016). The leading cluster of these feminist theoretical perspectives was radical feminism, which revolved around expositions of the pervasiveness of coercion and unequal gender power relations in arguably universal heteronormative, patriarchal societies (Bumiller 1987; Finley 1989; MacKinnon 1983). Following closely behind radical feminism in terms of influence was liberal feminism (rooted in the feminist first wave), with its preponderance on consent as the basis of individual freedoms, bodily autonomy and procedural equality between the sexes (Estrich 1989). American women of colour's theoretical insights on the silencing and erasure of women of colour's race-specific experiences of the shortcomings of the law are also relatively well known internationally (Crenshaw 1991; Davis 1978). What is not as well established are the theoretical insights into African and other Global South women of colour's relationships with rape law reform, particularly those that articulate these relationships from the viewpoints of these non-Western women of colour.

In this article, I elaborate on what a decolonial feminist framework entails and explain my use of its conceptual tools in my PhD study to investigate South African women of colour's exclusions from post-apartheid rape law reform (Motlafi 2021a). I give a brief background of my PhD research and discuss the relative strengths of a decolonial feminist framework when compared with other feminist frameworks on women's relationships with the law. I expand on the concept of the coloniality of gender as coined by Argentine decolonial feminist philosopher María Lugones. In brief, the coloniality of gender is the conjoined colonial construction of race and gender to subjugate peoples of colour and to hierarchise them in relation to each other and to White peoples of European descent (Lugones 2008; Motlafi 2021a). More specifically, it refers to the enduring impact of the colonial conjoining of race and gender on societal organisation and relations even after the end of colonial rule. I argue that the concept encompasses being, knowledge and power aspects. These aspects are the basis for my conceptualisation of the ontological-cultural, epistemic-educational and economic-spatial dimensions of women of colour's exclusion from rape law reform (Motlafi 2021a; Motlafi 2021b). At the core of my endeavour is the continued development of a shared decolonial feminist vocabulary for articulating women of colour's exclusion from rape law reform, as well as their exclusion from conceptualisations of what it means to be human beings, citizens and producers or holders of knowledge. Also at stake is a deeper understanding of how colonial constructions

of race and gender are as much a factor in the tensions and violence within and across communities of colour as they are in the tensions and violence between White peoples and peoples of colour.

Rape Law Reform in South Africa: the Local, Regional and Global Context

Rape law reform in African and some other Global South countries has been of interest to feminist scholars in Peace and Conflict Studies (PACS), because of its part in these countries' efforts to respond to past injustices and to establish legitimate rule of law in the aftermath of colonialism, civil war and/or regime change (Medie 2019; Motlafi 2018; Mageza-Barthel 2012; Naylor 2008). As such, South African rape law reform has been investigated to assess the country's post-apartheid institutional development and progress (or lack thereof) in making human rights accessible to all (see Greenbaum 2008; Motsei 2007; Naylor 2008; Singleton 2012). This is especially pertinent in view of post-apartheid South Africa being cited by some as one of the rape capitals of the world (Bridger 2024). In many African states, rape law reform became the focus of significant political and scholarly attention some years or decades after the people-of-colour majority nations gained independence from White European colonial rule. In contrast, rape law reform activism in South Africa – historically one of the few significant White settler colonies in Africa – was underway during White-minority apartheid rule, as early as as the late 1970s, during the era of independent White-minority rule. Ostensibly beginning with White South African women "who often propounded explicit feminist, often radical feminist, agendas" (Meintjes 2003, p. 145), it coincided with and was partly inspired by White-dominated second-wave feminist anti-rape activism and scholarship (Bridger 2024; Morrell and Clowes 2016). The anti-rape campaigns of South African Women of colour became visible a little later, in the 1980s (Posel 2005; Meintjes 2003). Largely racially classified as either native/Bantu/Black (Black Africans), Coloured or Indian/Asian under apartheid, these women sometimes found themselves in unintended conflict with their communities. Communities of colour saw the attention to violence against women as a distraction from their communities' broader emancipatory and liberatory struggles and as supporting the generalised criminalisation of men of colour (Bridger 2024; Posel 2005).

In principle, the end of apartheid signalled the beginning of a shared political space in which White and people of colour activists could form alliances against rape and other gender-based violence. In reality, persistent socio-economic and cultural inequalities, racism and distrust have made these alliances tenuous. Rape continues to be a racially charged issue, particularly as a basis for the implicit or explicit pathologisation and criminalisation of men of colour and people of colour in general. In a context of real or perceived antagonism against men and communities of colour and the cultural, educational and other socio-economic disadvantages borne by these communities, it remains difficult for women of colour to raise their voices to participate in law reform processes. When I started my PhD investigation of the exclusion of women of colour from rape law reform, I found that the existing literature mentioned some of the historical disadvantages

that served as barriers to women of colour's participation – as ordinary women and as members of organised civil society – in lawmaking, implementation and knowledge building or sharing processes in the era of Black-majority governments (Artz and Smythe 2007; Motsei 2007; Greenbaum 2008; Meintjes 2003). However, there seemed to be no systematic study wherein women of colour were directly asked about their understanding and experiences of exclusion from rape law reform. I also found no study that looked into the documented State-initiated consultations and deliberations to investigate how women of colour were excluded in the determination of rape law reform imperatives. I understood exclusion as being multidimensional (as earlier mentioned) and multilayered, encompassing the literal leaving out, marginalisation or disengagement of women of colour from rape law reform processes. Furthermore, I used the term "Black" in my PhD study as a collective reference to women historically classified as Black, Coloured and Indian in South Africa. I did this in acknowledgement of the reclassification of these different groups as Black under South Africa's Black economic empowerment law, and the appropriation of the term within the Black Consciousness movement as a unifying identity resisting White supremacy and negation. I also had to acknowledge my own positionality as a Black African, middle class, heterosexual woman (of multi-ethnic descent) aware of the contested nature of the label "Black". I still intended to explore the hierarchies and tensions between South Africa's communities of colour. Within the current article, I use the terms "people of colour" and "women of colour" as a general reference to the non-White peoples of South Africa, in order to be able to reflect on the shared realities of South African women of colour and women of colour in the rest of the historically colonised world. I use the terms "Black African", "Coloured" and "Indian" when referring to people of colour historically designated as such in South Africa[1].

The Choice of a Decolonial Feminist Framework

When it comes to the problem of the deficiencies of the law, particularly in relation to rape, one finds that decolonial feminist perspectives share and expand on some of the insights contributed by both the White-dominated mainstream feminisms and women of colour feminisms. Like radical feminism, decolonial feminism centres on questions of humanity and the naturalisation of certain kinds of violence against certain groups of people. Who counts as human? Who speaks for the human? However, radical feminism is less suitable for analysing the plight of women of colour as it carries a unidimensional focus on misogynistic patriarchal gender-based societal organisation. This means that radical feminism tends to

[1] As a racial classification, "Coloured" should not be confused with the term "people/s of colour", the latter being a collective reference to non-White people/s. The term Coloured refers to people who were not classified as White or native/Black, generally considered to be of multiracial ancestry. It also included indigenous Khoi and San peoples. Under apartheid law, Indians/Asians were initially classified as a subcategory of Coloured before being classified as a racially distinct category. Other Asians who were not descended from the peoples of the Indian subcontinent were classified either as White (for example, the Japanese) or Coloured (for example, the Chinese from mainland China).

underplay race and gender as combined bases of women of colour's dehumanisation and their subjection to the convergence of different forms of violence and discrimination not adequately taken account of in law reform. Decolonial feminism draws on the concept of intersectionality that was developed in Black feminist thought and critical race theory, which explains how women of colour's racial-ethnic, sex-gender and class identities intersect in ways that result in the convergence or (less frequently) mitigation of different forms of violence and discrimination against them (Davis 1978; Crenshaw 1991. See also Morrell and Clowes 2016). Decolonial feminism offers a more comprehensive account of the colonial creation or manipulation of the intersecting identities, institutions and structures creating or enabling this violence.

African feminist and other indigenous women of colour feminist perspectives have raised important questions for decolonial feminists to take up about the Eurocentrism (or Western-centrism) of colonially-inherited legal systems and the subordination of communities of colour's worldviews, indigenous justice systems, knowledge systems, cultures and spiritual frames of reference (Motsei 2007; Deer 2009). African feminists, indigenous women of colour feminists and decolonial feminists have a shared commitment to decolonizing knowledge by challenging the primacy of Western scientific or legal-technical approaches and foregrounding indigenous or local people of colour's epistemologies and methodologies (Chilisa and Ntseane 2010; Musila 2011; Smith 1999). African and indigenous women of colour feminisms can be seen as locally-oriented sources of decolonial thought. Nevertheless, Afro-centred and other scholars have criticised what they argue is decolonial thought's centring of the Americas, historically and experientially (see for example Mkhize 2020. See also Bhambra 2014). Secondly, decolonial thought's overarching conceptual and theoretical framework can be seen as repeating the Western fallacy of universalisation that African and other indigenous women of colour feminisms have resisted (Blay 2008). Thirdly, the concept of the coloniality of gender can be used in ways that overemphasise gender and unequal gender relations as colonial constructs. Interestingly, this decolonial feminist position draws on the work of African feminist Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (1997, cited in Lugones 2008; 2010). Other African feminists and others have stressed the need for awareness of both the internal and external origins of gender inequalities and oppression in indigenous communities of colour (Blay 2008; Bakare-Yusuf 2004; Medie 2019; Narayan 2004; Nnaemeka 1998). This third criticism can actually be used to adjust and strengthen the concept of the coloniality of gender and, as such, I have included an inward-looking reflection in my elaboration of the concept. My position on the first and second criticisms is that the decolonial overarching framework provides a foundation for grasping Western European colonisation and later Western imperialism as a global phenomenon that has given rise to shared or comparable realities for historically colonised peoples. The overarching decolonial framework is subject to further development and adjustment by activists and scholars in all parts of the historically colonised world. Furthermore, the overarching decolonial framework is intended to be used alongside local and regional epistemic frameworks, so that local and regional particularities are understood in the broader context of transcontinental patterns.

Lastly, a postcolonial feminist framework is another viable option for analysing women of colour's exclusion from rape law reform. Similarly to the African, indigenous women of colour and decolonial feminist perspectives, postcolonial feminism emphasises the importance of indigenous or local knowledges from the women in the Global South (Kapur 2002; Mohanty 1988; Musila 2011). Postcolonial feminists also bring to decolonial thought an awareness of the fact that Western discursive constructions of Black women have been used to either justify their subjection to violence or to justify interventions to save them from their supposedly oppressive cultures (Kapur 2002). The critical advantage of decolonial feminism over postcolonial feminism is decolonial thought's emphasis that although colonialism is over, the relations of power established between White people and historically colonised peoples of colour have largely remained. Decolonial perspectives emphasise the supremacy of colonially-introduced legal systems in historically colonised territories as one of many colonial continuities. Postcolonial perspectives emphasise these institutions as colonial legacies or residues (Mamdani 2001; McFadden 2011).

The decolonial argument is that we live in a world sustained through coloniality. In view of the Western European global colonialism that shaped the modern world as we know it, coloniality is the continuing White political, cultural, economic and epistemic dominance over formerly/historically colonised peoples – mainly peoples of colour – long after the dismantling of colonial administrations (Grosfoguel 2007; Maldonado-Torres 2007; Quijano 2000). I define coloniality in this way, acknowledging that Western European colonialism was not the only or the first or the last manifestation of colonial rule but was the one with the most far-reaching and enduring consequences. In the case of South Africa, coloniality includes the continuation of White dominance long after the dismantling of "post-colonial" White-minority rule (Grosfoguel, 2007; Quijano, 2000).

Decolonial feminism goes beyond other feminisms by urging women of colour, White women and their communities to recognise the "colonial difference" as the common starting point of a constructive and equitable dialogue between them (Lugones 2010, p. 753). Walter Mignolo (2002, pp. 61-62) explained colonial difference as "the changing faces of colonial differences throughout the history of the modern/colonial world system". This refers to the construction of differences between the colonisers and the colonised throughout the complex evolution of Western European colonialism and the shifting balances of power between European colonising nations. Lugones (2010, p. 753) stated that moving towards decolonial feminism entails learning "about each other as resisters to the coloniality of gender at the colonial difference, without necessarily being an insider to the worlds of meaning from which resistance to the coloniality arises". This quotation means that women (and men) from formerly colonised and colonising societies have been affected differently by Western European colonial constructions of gender. The task of decolonial feminism is to resist the epistemological (and activist) tendency of erasing or ignoring the colonial difference.

Women of Colour and the Coloniality of Gender

In explaining the concept of the coloniality of gender, Lugones (2008) contended that we need to consider both race-ethnicity (since race and ethnicity tend to coincide) and gender as colonial constructs. These are constructs that Western European colonisers used to divide and conquer the world's people. These primary hierarchies served as the foundation for class, culture and other hierarchies. It is a concept that shows the inadequacy of second-wave feminist distinctions of sex and gender, since the colonial design was always to maintain protected "spaces" for White women (subject to ethno-national and class distinctions) vis-à-vis women of colour. Women of colour were themselves hierarchised based on race, gender and class, subject to differing vulnerabilities and/or privileges. The concept of the coloniality of gender also seeks to correct Quijano's (2000) earlier concept of coloniality, which problematised race but accepted sex and gender as natural and biological.

A combined reading of Lugones (2008) and different African feminists suggests that while some precolonial societies of colour did not use gender/sex as a central organising principle, others did (Amadiume, 1987; Bakare-Yusuf, 2004; Blay, 2008; Motsei, 2007; Oyěwùmí, 1997). Some made room for a fluidity of gender identities and roles (Amadiume 1987). Western European colonisers created a racist, heteronormative world in which people were legally classified according to specific racial groups. In addition, they were classified within a strictly binary sex system where people had to be coded as either male or female – heralding the supremacy of the White male over the White female, male of colour and female of colour (later subject to class and other considerations). The persons we would today call transgender or intersex, or homosexual/lesbian/gay were classified as medical or psychiatric oddities. Such persons were subjected to corrective therapies and treated as freak-show deviants in the service of science and perversity (Cock, 2003; Kaplan, 2001). Without medical interventions, persons not conforming to the heteronormative arrangement were rendered legally non-existent, deviant or invisible in society. Colonisers created binary gender systems that distinguished between European men and women, on the basis of biological sex (being male or female). European men and women were further coded on the basis of gender as either masculine and the feminine. Colonised people were considered sexed, but non-gendered, subhuman or non-human (non-beings) vis-à-vis European humanity, in those contexts where they had direct and ongoing interactions with Whites (Lugones 2010). Simultaneously, Western European colonists were heavily invested in the social restructuring and engineering of colonised societies. Men of colour became beneficiaries of a colonially-introduced, absolute male supremacy over women of colour (Lugones 2008). Western European colonial gender constructions exacerbated or distorted pre-existing gender inequalities or desires for relative sex-gender power gains in the same way that colonialism distorted other pre-existing intracommunal or intercommunal divisions and hierarchies. Precolonial institutions intended to maintain some semblance of gender equity and accountability were reduced or removed (Lugones 2008). Colonial constructions of sex and gender have had far-reaching consequences in terms of the ways women of

colour have experienced dehumanisation (being). This has in turn shaped women of colour's subordinations across different hierarchies (power), and diminished the role of women of colour in knowledge production at the local, national and global levels (knowledge).

Women of Colour, Being and the Coloniality of Gender

Within decolonial thought, the coloniality of being is a central concept for understanding historically colonised peoples' experiences of direct and indirect oppression. Maldonado-Torres (2007) described the coloniality of being as referring primarily to the lived experience of colonised people, arising from a colonially-introduced scepticism about their humanity (2007). The coloniality of being is best conceived of as an inversion of European philosophical considerations of being, which entailed reflections on what it means to exist or have a significant presence in the "real" world.

Looking at the being aspect of the coloniality of gender requires us to investigate the similar and differing challenges that women of colour face as part of various racialised gender groups, in their attempts to articulate their demands for human dignity and freedom from violence. Crenshaw (1991, p. 1280) contended that in the courtroom, "Black women [and other women of colour] continue to be judged by who they are, not what they do". Women of colour's intersecting racial and gender identities are used as indicators of expected negative behaviour and moral characteristics. Part of the purpose of my PhD study was to explore the muting and erasure of women of colour's histories and experiences in the drafting of the Criminal Amendment (Sexual Offences and Related Matters) Law No. 32 of 2007, as the first major post-apartheid legislation concentrating on rape and other sexual offences. This muting is a product of the post-apartheid governmental privileging of radical and liberal feminist theories on the law's deficiencies and a non-racialist reconciliation agenda that avoided a more extensive historical reckoning with the racism and sexism explicitly and implicit targeted against people of colour by the legal system, White people and by people of colour themselves (Motlafi 2021a). Some of the erasure of women of colour's historical experiences has begun to be addressed in the National Strategic Plan on Gender-based Violence and Femicide (2020), which explicitly mentions the role of intersectionality in the violence experienced by Black women (women of colour) in particular. This follows conversations within more recent national protests against gender-based violence, recalling the confluence of racial, gender and class privileges or disadvantages in activism and service delivery (Ndashe, Mpulo, and Call-to-Action CSO Collective 2020).

Western European conceptualisations of being have some of their origins in their colonial conquests, whereby Europeans began to define themselves based on their ability to conquer. Dussel (1996,133, cited in Maldonado-Torres 2007, pp. 244-245) expressed this as *ego conquiro/conquistus*, *ergo sum* (I conquer; therefore, I am). The colonisers suspended their intra-societal ethics to justify the rape, violence and exploitation that they unleashed on non-White people. They did so based on a gradually evolving racist (or "Manichean") misanthropic scepticism

of those conquered, which entailed a European misconception of the colonised people as lacking in some fundamental elements that would complete their humanity (Maldonado-Torres 2007; Wynter 2003). Racist misanthropic scepticism would eventually be internalised by colonised people of colour, negatively shaping the way they saw themselves and each other. Initially, it was argued that the colonised had no souls; then it was argued that their souls were a blank template on which Christianity had to be inscribed. Conquest financed scientific and economic progression in Western Europe, thereby laying the foundations for the modern world (Grosfoguel, 2007). It is not coincidental that *ego conquiro* preceded Descartes' *ego cogito, ergo sum* (I think, therefore I am) and scientific racism. In justifying further conquest and imperial interventions, the Europeans (and White North Americans) would progressively argue that the colonised or enslaved could not think, lacked development, and (later) lacked democracy and human rights (Grosfoguel 2007, p. 213).

Ego cogito would eventually progress from the idea a thinking Man to the idea of a thinking, feeling and believing Man, embedded in his society's worldviews, histories, cultures and values (Heidegger [1927]1962; Gadamer, [1960]1989). It is the latter man that Heidegger conceptualised as the *Dasein*, "the being who is there" (Maldonado-Torres 2007, p. 250). The *Dasein* yearned for personal self-actualisation as well as the self-actualisation of his community or nation, which required a strong leader to bring the group together to realise collective goals. Heidegger's concept of the *Dasein* did not consider the political, psychological, cultural, spiritual, epistemic and economic barriers that colonialism had put in place that hindered the self-actualisation of the colonised people.

Throughout its evolution, racist colonial misanthropic scepticism provided the justification for the colonised's lives and bodies being rendered expendable and for denying them entitlement to the Rights of Man. As elsewhere in the colonised world, the rape of women of colour in what became South Africa was normalised and institutionalised as part of the wars of colonial conquest, land dispossession, slavery, indentured labour and apartheid police terror (Gqola 2015; Maldonado-Torres 2007; Motsei 2007). Laws differentially trivialised or failed to recognise the rape of women of colour from different racial and class groups, also dependent on the race and class of the alleged perpetrators (Kolsky 2010; Medie 2019; Scully 1995; Stoler 1989). Colonial territories without significant permanent White settler communities (and, therefore, less White women) seem to have had rape laws that were not as well defined, less frequently used (by both the coloniser and indigenous communities) and not as widely researched as those in colonial territories with significant White settler communities (Burnet 2012; Human Rights Watch 2004; Medie 2019; Motlafi 2018).

Land dispossession and the displacement of indigenous belief, knowledge and economic systems may have led to violence and dysfunction in indigenous communities. Furthermore, colonialism and apartheid reduced most men and women of colour to cogs in the capitalist system, where they had to make the "choiceless decisions" (Aretxaga 1997, as cited in Burnet 2012, p.107) of becoming migrant labourers and domestic servants mainly in the homes of Whites (Wells 1984). For the women of colour domestic servants who were compelled to

live on their employers' properties, this meant having the anxiety of being separated from their children and families. Women of colour working and living away from home were far removed from Western idealised gender notions of "present" motherhood that liberal and radical feminists would later identify as being oppressive. It meant living with the risk of one's children being abused in one's absence, or not being in a position to protect one's children even in one's presence. Sometimes, it resulted in alienation, desensitisation and abandonment. It entailed working in the "private" sphere of the home, where sexual and other abuse could be hidden from the public gaze (Motsei, Mmatshilo 1990)[2].

Women of colour occupying the ranks of the petty bourgeoisie (as teachers, nurses, social workers and the wives of prominent men of colour) tended to enjoy better social protections and a better quality of life (Wells 1984). Nevertheless, a person of colour was required to show deference to a White person, regardless of the person of colour's status. Furthermore, being a person of colour was to be assumed to be guilty of any real or imagined wrongdoing, until proven innocent. It meant little or no freedom of movement. Black Africans had to carry an identification document called a "pass" to be in White-designated cities and urban areas and would be arrested for failure to produce it. Imprisonment and death were an ever-present possibility. For women of colour, sexual assault in police custody was also an ever-present possibility (Wells 1984). As mothers, wives, sisters and daughters of men of colour, women of colour have also suffered the collective historical anxiety of the demonisation of men of colour (especially Black African and Coloured men) as sexual predators threatening White women's supposed racial sexual and reproductive purity. Any suspicion of wrongdoing by a man of colour – or just being in the "wrong" place – could be enough to justify mob lynching and arbitrary arrests.

Women of colour have also been the principal targets of rape, murder and other interpersonal violence from men of colour. One might argue that such violence is men of colour's displaced rage over their loss of power or perceived emasculation relative to White men. For Biko ([1978] 2004, 82, 121-122), such violence was the symptom of the "absence of abundant life" in the over-crowded and under-resourced townships, which were the spatial manifestations of the "hellish zones of non-being" referred to by Fanon ([1952]2008, xii). Herein, desperate circumstances led to predominantly poorer communities of colour turning on each other in a perpetual struggle to survive. Men of colour used the same colonial narratives about women of colour's (especially Black African and Coloured women's) supposed promiscuity to justify their attacks against them. The rape and other violence that mainly Black African lesbians have faced may be understood as the "weeding out" or "disciplining" of Black African women who do not conform to colonially-promoted cultural-religious heteronorms, and who are thus perceived to threaten the patriarchal order of society.

[2] *The best kept secret: Violence against domestic workers. Paper presented at the Centre for the Study of Violence and Reconciliation, Seminar No. 5, July 25* [Online]. Accessed April 5, 2025. https://www.csvr.org.za/wp-content/uploads/1990/07/The-Best-Kept-Secret.pdf).

The misanthropic-sceptical colonial gaze has come across the generations to rest on the heads of women of colour in the post-apartheid era, with an apparent laxness regarding the worth of women of colour's voices and lives. Anti-rape legislation and policy frameworks are explicitly tied to the Bill of Rights within the South African Constitution and international human rights agreements to which South Africa is a signatory. Within such legislation, there are statements regarding South African residents' rights to be free of all forms of violence. One also recalls that the anti-apartheid struggle led by the ANC and its allies articulated a struggle for basic human rights. The problem is that White people have been the standard of humanity since the advent of colonialism (Fanon [1952] 2008; Gordon, 2007). The burden of proof has fallen on people of colour to show that they are just as human as White people.

Statements linking anti-rape legislation to human rights statements belie the profound and persistent structural challenges making rights inaccessible for most women of colour, many of whom are unaware of legislation and human rights discourses. While there are some improvements that post-apartheid governments have achieved in residential areas historically designated for different people of colour racial groups, the situation has not changed dramatically. Aside from the claims of widespread corruption and mismanagement reported in the media, some have suggested that this is because the Black elite in government are far removed from the squalid conditions that most peoples of colour continue to endure (Manzi 2011; Sesanti 2009). It is also taken for granted that people of colour do not mind these conditions that much because they are used to enduring or finding ways (legal or extra-legal) around them. In contrast with the government, civil society organisations work closely with communities at the grassroots level. For women of colour who work with such communities or who are the recipients of civil society programmes in their communities, the coloniality of being entails walking the tightrope between fulfilling the donors' objectives and dealing with severe structural challenges in communities of colour. It means contending with the fact that donors may have their own conceptualisations and solutions to rape and other gender-based violence that women of colour activists may be compelled to apply and negotiate the inevitable clashes with local meanings and solutions. Being women of colour means having access to insider knowledge about their own communities of colour, on the basis of lived and intergenerational experience, or being able to look like members of the community. Being a South African woman of colour also means lacking the implicit authority or gravitas that may sometimes automatically come with having a white skin. Part of the experience of women of colour as researchers and civil society workers is being expected to conform to certain subordinate behaviours expected of women of colour within a given community. This is part of managing the different paternalisms/parentalisms (from White men, men of colour, White women, older women of colour, people of colour positioned higher in racial and class hierarchies and various institutions) that they are subjected to.

The most striking challenge to women of colour's participation or other contribution to rape law reform are the various discriminatory attitudes against women of colour across class and ethnic lines. The scourge of rape runs parallel to

the tragedy of the HIV/AIDs, since the disease is understood to be transmitted predominantly through sexual contact. Black Africans have become the face of the HIV/AIDS epidemic, not simply because of demographics, but because of longstanding stereotypes about Black Africans' promiscuity. Negative stereotypes presupposing women of colour's complicity in their own victimisation (because they support supposedly misogynistic cultures) provide insights into the discriminatory attitudes that women of colour must overcome when seeking help after rape. Simultaneously, discursive constructions of women as helpless victims are used to justify various White Western or other White interventions. There are also the perceptions of incompetence that women of colour may have to overcome as scholars and other professionals. They face the extraordinary challenge of proving their exceptional excellence and that they are not simply affirmative action beneficiaries (Civil Society Lawyers 2018; Fanon [1952] 2008). They may have to deal with other people's automatic assumptions that they are lower-level functionaries in institutions of higher learning and research. They may also have to deal with those who actively subjugate women of colour through deliberately condescending or demeaning behaviour, as well as through threats or acts of rape and other sexual harassment.

Women of Colour, Power and the Coloniality of Gender

The coloniality of power refers to the interrelation of colonially-created power structures (political, economic, cultural, epistemic and others), as well as unequal interpersonal and intergroup relationships that perpetuate the intergenerational dominance over historically/formerly colonised peoples (Quijano 2000; Maldonado-Torres 2007). I reframe the coloniality of power as the power aspect of the coloniality of gender, recognising that power can be socio-political, socio-economic, socio-cultural and epistemic. By looking at the power aspect of the coloniality of gender, we are able to better appreciate that colonialism's deliberate convergence of race and gender hierarchies pushed women of colour to the bottom of political, economic, cultural and epistemic hierarchies. The power aspect of the coloniality of gender brings to the fore a collaborative idea of power, and reinforces the adversarial idea of power that Robert Dahl (1957, pp. 202-203) introduced into the study of politics ("A" getting "B" to do what "B" would otherwise not do). Western European colonising states competed with each other for colonies, but also collaborated through mutual agreements to manage their competing interests. The power aspect of the coloniality of gender underscores the fact that women of colour tend not to be positioned to make decisions that would be in their best interests, because women of colour tend to be disproportionately economically disadvantaged and culturally subordinated. Although women of colour may occupy positions of authority, the power that should come with authority is hollowed out by male-dominated narratives of racial oppression and emphases on male leadership in peoples of colour's liberation struggles (Mama 1997; Motsei, 2007). Some scholars have suggested that women of colour in government appear not to have much of a voice therein, as though they are merely there to vet the interests of the predominantly male leadership in government and

the ruling party, and to give the illusion of women empowerment (Adeogun and Muthuki 2018; Maathai 2009; Mohanty 1988). As earlier mentioned, critics of such governments may deride women of colour office holders as mere puppets or the unqualified beneficiaries of cadre deployment or affirmative action. However, such critics and others seeking to preserve White power may also use window-dressing tactics, wherein they place women of colour in positions of authority that are actually empty of any real decision-making power.

Women of Colour, Knowledge and the Coloniality of Gender

Laws and legal systems are founded on social values and knowledge systems. The dominance of European legal traditions and systems in African contexts is a reflection of the triumph of Western/European knowledge over African and other knowledges. Simultaneously, there are knowledge production enterprises focused on studying modern or European law, African customary law, Islamic law and on understanding the relationship between European law and the other two types of law. The concept of the coloniality of knowledge equips us to interrogate the politics of who is involved in these knowledge production enterprises, where and how this knowledge is produced as well as who ultimately benefits (Mignolo 2009, 2). As such, the coloniality of knowledge refers to "the impact of colonization on the different areas of knowledge production" (Maldonado-Torres 2007, p. 242). It is a concept that speaks to the prevailing situation in which Eurocentric standards continue to dictate what does or does not count as "valid" knowledge (Alcoff 2010; Mignolo 2009). Reframing the coloniality of knowledge as the knowledge aspect of the coloniality of gender facilitates an investigation of how knowledge production and conveyance are both raced and gendered. Women of colour in South Africa are at the margins of knowledge enterprises, locally, regionally and globally (Motlafi 2021a). Where Western/European knowledge systems began as attempts to understand and advance their own societies, they became instruments of domination upon being utilised on the colonised people and their territories. The colonisers created a relationship whereby the mastery over colonised people supported the Western European study of these people and their lands. With the rise of *ego cogito* came the approach to studying people and places that we now most strongly associate with the positivist epistemological tradition. The positivist idea is that rational thought is separate from emotions or the body, and that reliable scientific knowledge should be produced from a detached, neutral point where the scholar "sees" all within his (or her) chosen research parameters (Grosfoguel 2007, pp. 213-214). It is what Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez (2007) called "the hubris of zero point" (quoted in Mignolo 2009, p. 2) and what Puerto Rican philosopher Ramòn Grosfoguel (2007, p. 214) and others called the "god's eye view". It is a clinical detachment that, in years past, rendered banal the inhuman treatment of colonised people as objects of study (Smith 1999). Colonial conquest facilitated the division of the world into zones of being and non-being. Likewise, the world's people were divided into thinking beings or the *humanitas* and non-beings or the *anthropos* (Nishitani 2006, pp. 262-265). Located in the Global North (specifically, Western Europe and North America) and in White

enclaves in the Global South, the zones of being came to be established as the only centres where "true knowledge" could be produced (Santos 2007, p. 43). The *humanitas* were both the rational enunciators or producers of knowledge and the rational subjects of research. The *anthropos* could only be objects of research, since they were considered to be bodies without complex thought. Their knowledge was demoted to the status of myth, superstition and raw material to be processed by the *humanitas* (Quijano 2000). The elimination, subordination or trivialisation of the knowledge-producing mechanisms of indigenous people has led to a state of affairs that has rendered scholars and students of colour perpetual foreigners within research or educational institutions, both within their home countries and abroad. They must assimilate to the dominant Western epistemological and pedagogical paradigms in order to advance in their scholarly or academic careers (Adésinà 2008; Motsei 2007).

Communities of colour are often alienated by the dominant Western-modelled national justice systems that are at odds with the communities' belief systems, values and ways of living (Motsei, 2007). Apartheid created a racially segregated and tiered education system to limit the majority of people of colour to unskilled and semi-skilled labour in "White" South Africa, which ultimately also disadvantaged South African people of colour in relation to people of colour in the rest of Africa and worldwide. Black African's education was further designed to promote parochial and ghettoised "pure" ethnic identities (Mkhize 2016; Sedibe 2006; Thobejane 2013). Even though the apartheid system provided for the maintenance of small, educated middle class groups to occupy certain leadership positions and roles in communities of colour, the South African situation of coloniality was one in which peoples of colour were groomed to be primarily consumers of the dominant Eurocentric or Western-centric knowledge paradigms (to whatever limited extent) and to be practitioners of African cultures as partially reimagined by the White rulers (Ndlovu-Gatsheni 2018). Even the rendering of African languages into written form was a process that White scholars led.

It is well known that there have been a number of European traditions that have challenged positivism's "neutral" approach to studying human beings and have emphasised the importance of values in shaping research. Among these is Heidegger's earlier-mentioned work on hermeneutics and existential phenomenology. One also recalls that it was the normative nature of the feminist second wave that enabled sexual violence to be catapulted into a politically relevant issue. Furthermore, a recognition of the importance of values has led to some interesting reflections on objectivity. Some (mainly postmodernists) have posited that objectivity is unobtainable, while others have argued that adopting a value-centred approach does not entail sacrificing objectivity (Ratner 2002; Santos 2007). In the latter instance, objectivity is taken to entail an ability to consider a variety of evidence, and a willingness to engage with different or competing positions. However, the awareness of implicit and explicit values in research has not necessarily entailed a receptiveness to women of colour's viewpoints and a willingness to listen to criticisms coming from women of colour as scholars or students, about the implicit assumptions of Western-centrism and White supremacy in academia and the law.

The Three Dimensions of Women of Colour's Exclusion

I have proposed that there are at least three overlapping and interdependent dimensions of women of colour's exclusion from rape law reform, namely the ontological-cultural, epistemic-pedagogical and economic-spatial dimensions. Each dimension draws on a combination of the being, power and knowledge aspects of the coloniality of gender.

The ontological-cultural dimension draws on the being and power aspects of the coloniality of gender (Lugones 2008; Maldonado-Torres, 2007). The ontological dimension of exclusion considers rape law reform as a political phenomenon. It considers the formal and informal political, socio-cultural and religious factors that influence rape law reform in ways that dehumanise and endanger women of colour, or make them feel as though they do not matter. There are issues of citizenship and human rights, as set out within the post-apartheid democratic dispensation. These rights remain elusive for women of colour, who cannot simply overcome histories and entrenched cultures of political and patriarchal violence. These are cultures that were instigated, or otherwise encouraged by, the apartheid and pre-apartheid colonial states. I interrogate the historical and continued presence of misanthropic scepticism and Western-centricity in the criminal justice system and in society, particularly its real or possible implications for women of colour's activism and their realisation of victim-centred justice.

The epistemic-pedagogical dimension draws on the knowledge, power and being aspects of the coloniality of gender (Lugones, 2008; Mignolo, 2002; 2009a). It investigates hierarchies of scientific, disciplinary knowledge in shaping rape law reform. It also investigates the non-recognition or trivialisation of other indigenous or local, experiential and other non-disciplinary knowledges. I propose that hierarchisation of disciplinary knowledge and the non-recognition or trivialisation of non-disciplinary knowledge limits or eliminates women of colour's epistemic contributions to rape law reform. Knowledge hierarchies also mean that women of colour have different statuses in relation to each other and their real or perceived positionings in knowledge production.

Drawing on the power and being aspects of the coloniality of gender, the economic-spatial dimension of exclusion looks at women of colour's colonially-created but post-colonially sustained economic-spatial disadvantages. Most South African women of colour, like communities of colour in other countries grounded in White settler colonialism, either still live in or have historical/familial ties within urban ghettoes/townships and rural areas or reserves historically designated for different communities of colour. These areas typically have fewer resources, less infrastructure, facilities and governmental service delivery than historically White residential areas. South African women of colour are also coming from a context where they and their forebears were deliberately and indirectly restricted from accessing quality education. Such structural realities have a bearing on how women of colour are seen and feel about themselves as members of disadvantaged communities. Participating in rape law reform, particularly for extended periods of time, is costly. This means that there are resource and time constraints to how

deeply women of colour are able to be involved in rape law reform, which tends to occur over years rather than over months and days. There are also possible resource constraints when it comes to accessing possible social benefits that rape law reform may mandate.

Conclusion

Rape law and other law reform is but one means of addressing and remedying past precolonial, colonial and postcolonial injustices. Rape law reform is itself hindered by persistent racial-ethnic or ethno-racial, gender and class prejudices and related barriers, which make it difficult or impossible for a diversity of people to participate in and benefit from law reform even in democratic countries. The purpose of this article is to present the decolonial feminist framework that I used in my exploratory PhD investigation of the exclusion of women of colour ("Black" women) from rape law reform processes in post-apartheid South Africa. This decolonial framework provides a map to trace the challenges that South African women of colour have faced in relation to rape law reform, both those that are unique to the South African context and those that they have shared with other women of colour in Africa and beyond. The framework proposes that there are ontological-cultural, epistemic-educational and economic-spatial dimensions of exclusion, based on considerations of the being, knowledge and power aspects of the coloniality of gender. The discussion that I have embarked on herein points to tensions and inequalities in the relations between White people and people of colour, as well as between and within communities of colour. These point to a need for more honest and more concerted efforts at reconciliation and peacebuilding across ethno-racial, sex-gender and class lines.

References

Adeogun, Tolulope Jolaade and Janet Muthoni Muthuki. 2018. "Feminist perspectives on peacebuilding: The case of women's organisations in South Sudan." *Agenda: Empowering Women for Gender Equity* 32 (2): 83-92.

Adésinà, Jimi O. 2008. "Archie Mafeje and the Pursuit of Endogeny: Against Alterity and Extroversion." *Africa Development* 33 (4): 133-152.

Amadiume, Ifi. 1987. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London and New York: Zed Books.

Artz, Lillian, and Dee Smythe. 2007. "Feminism vs. the State? A Decade of Sexual Offences Law Reform in South Africa." *Agenda* 21 (74): 6-18.

Bakare-Yusuf, Bibi. 2004. "Yorubas don't do gender': A critical review of Oyeronke Oyewumi's *The invention of women: Making an African sense of Western gender discourses*." In *African gender scholarship: Concepts, methodologies and paradigms*, edited by Signe Arnfred, 61-81. Dakar: CODESRIA.

Bhambra, Gurminder K. 2014. "Postcolonial and Decolonial dialogues." *Postcolonial Studies,* 17 (2): 15-121.

Biko, Steve, ed. 1978/2004. *I Write What I Like: Selected Writings by Steve Biko*. London: Bowerdean Press.

Blay, Yaba A. 2008. "All the 'Africans' are Men, all the 'Sistas' are 'American', but Some of Us Resist: Realizing African Feminism(s) as an Africological Research Methodology." *The Journal of Pan African Studies*, 2 (2): 58-73.

Bridger, Emily. 2024. "Apartheid's 'Rape Crisis': Understanding and Addressing Sexual Violence in South Africa, 1970s-1990s.

Bumiller, Kristin. 1987. "Rape as a Legal Symbol: An Essay on Sexual Violence and Racism." *Miami Law Review* 42 (1): 75-91.

Burnet, Jennie E. 2012. "Situating Sexual Violence in Rwanda (1990-2001): Sexual Agency, Sexual Consent, and the Political Economy of War." *African Studies Review* 55 (2): 97-118.

Carpenter, R. Charli. 2002. "Beyond 'gendercide': Incorporating gender into comparative genocide studies." *International Journal of Human Rights* 6 (4): 77-101.

Chilisa, Bagele, and Gabo Ntseane. 2010. "Resisting Dominant Discourses: Implications of Indigenous African Feminist Theory and Methods for Gender and Education Research." *Gender and Education* 22 (6): 617-632.

Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color." *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-1299.

Dahl, Robert A. 1957. "The Concept of Power." *Behavioral Science* 2 (3): 201-215.

Davis, Angela Y. 1978. "Rape, Racism and the Capitalist Setting." *The Black Scholar* 9 (7): 24-30.

Deer, Sarah. 2009. "Decolonising Rape Law: A Native Feminist Synthesis of Safety and Sovereignty." *Wicazo Sa Review* 24 (2): 149-167.

Estrich, Susan. 1986. "Rape." *The Yale Law Journal* 95 (6): 1087-1184.

Fanon, Frantz. 1952/2008. *Black skin, White masks*, translated by R. Philcox, Trans. Grove Press.

Finley, Lucinda M. 1989. "Breaking Women's Silence in Law: The Dilemma of the Gendered Nature of Legal Reasoning." *Notre Dame Law Review* 64 (5): 886-910.

Gadamer, H. 1960/1989. *Truth and method* translated by J. Weinsheimer and D. G. Marshall. 1989. London: Sheed and Ward Limited.

Gordon, Lewis R. (2007). Problematic people and epistemic decolonization: Towards the postcolonial in Africana political thought. In *Postcolonialism and political theory* 1st ed., edited by Nalini Persram, 121-141. Lanham: Lexington Books.

Gqola, Pumla Dineo. 2015. *Rape: A South African Nightmare*. *Auckland* Park: MF Books.

Greenbaum, Bryant. 2008. "An Elaboration of the Themes and Contentions in Mmatshilo Motsei's Book 'The Kanga and the Kangaroo Court', Reflections on the Rape Trial of Jacob Zuma." *South African Journal of Criminal Justice* 21 (1): 81-98.

Grosfoguel, Ramón. 2007. "The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms." *Cultural Studies* 21 (2-3): 211-223.

Heidegger, M. 1927/1962. *Being and Time*, translated by J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Basil Blackwell.

Human Rights Watch. 2004. *Struggling to Survive: Barriers to Justice for Rape Victims in Rwanda*. New York: Human Rights Watch.

Kapur, Ratna. 2002. "The tragedy of victimization rhetoric: Resurrecting the 'native' subject in international/post-colonial feminist legal politics." *Harvard Human Rights Journal* 15 (1): 1-37.

Lugones, María. 2008. "The Coloniality of Gender." *Worlds and Knowledges Otherwise* 2 (2): 1-17. https://globalstudies.trinity.duke.edu/sites/globalstudies.trinity.duke.edu/files/file-attachments/v2d2_Lugones.pdf

Lugones, María. 2010. "Toward a Decolonial Feminism." *Hypatia* 25 (4): 742-755.

Maathai, Wangari. 2009. *The Challenge for Africa.* London: William Heinemann.

MacKinnon, Catharine A. 1983. "Feminism, Marxism, Method and the State: Towards Feminist Jurisprudence." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8 (4): 635-658.

Mageza-Barthel, Rirhandu. 2012. "Asserting Their Presence! Women's Quest for Transitional Justice in Post-Genocide Rwanda." In *Gender in Transitional Justice*, edited by Susanne Buckley-Zistel and Ruth Stanley, 163-190. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "On the Coloniality of Being." *Cultural Studies* 21 (2-3): 240-270.

Mama, Amina. 1997. "Sheroes and villains: Conceptualizing colonial and contemporary violence against women in Africa." In *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, edited by M. Jacqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty, 46-62. New York: Routledge.

Mamdani, M. 2001. *When Victims become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda.* Princeton: Princeton University Press.

Manzi, Ncebakazi. 2011. "The People's Manifesto." *New Frank Talk @ Sunday Times Books LIVE*, April 20. http://newfranktalk.bookslive.co.za/blog/2011/04/20/the-peoples-manifesto/

McFadden, Patricia. 2011. "Re-crafting citizenship in the postcolonial moment: A focus on Southern Africa." *Works and Days* 29 (57/58): 265-279.

Medie, Peace. 2019. "Women and Violence in Africa." In *Oxford Research Encyclopedia of African History*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Meintjes, Sheila. 2003. "The Politics of Engagement: Women Transforming the Policy Process – Domestic violence legislation in South Africa." In *No shortcuts to power: African women in politics and policy making*, edited by Anne Marie Goetz and Shireen Hassim, 140-159. London, New York and Cape Town: Zed Books and David Philip.

Mkhize, Nomalanga. 2016. "Away with Good Bantus: De-linking African language literature from Culture, 'Tribe' and Propriety." *Arts and Humanities in Higher Education* 15 (1): 146-152.

Mkhize, Nomalanga. 2020. "Locating the umbilical cord in Africa: Why the decolonisation Debate in Africa must resist North and Latin American trends." *John L. Dube Lecture, 2020 – Professor Nomalanga Mkhize, University of KwaZulu-Natal*, August 20. Accessed February 28, 2022.

http://www.cihablog.com/john-l-dube-lecture-2020-prof-nomalanga-mkhize/ .

Mignolo, Walter D. 2002. "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly* 101 (1): 57-96.

Mignolo, Walter D. 2009. "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom." *Theory, Culture and Society* 26 (7-8): 1-23.

Mohanty, Chandra Talpade. 1988. "Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses." *Feminist Review* 30 (1): 61-88.

Morrell, Robert and Lindsay Clowes. 2016. "The Emergence of Gender Scholarship in South Africa – Reflections on Southern Theory." Centre for Social Science Research Working Paper No. 381. Accessed March 20, 2025. http://hdl.handle.net/11427/21594

Motlafi, Nompumelelo. 2018. "The Coloniality of the Gaze on Sexual Violence: A Stalled Attempt at a South Africa-Rwanda Dialogue?" *International Feminist Journal of Politics* 20 (1): 9-23.

Motlafi, Nompumelelo. 2021a. "Interrogating the Exclusion(s) of Black Women from Rape Law Reform Processes in Post-Apartheid South Africa." PhD thesis, University of Pretoria.

Motlafi, Nompumelelo. 2021b. "Silencing and Voicing the Subaltern." In *Routledge Handbook of Feminist Peace Research*, edited by Tarja Väyrynen, Swati Parashar, Élise Féron, and Catia C. Confortini, 178-186. London: Routledge.

Motsei, Matshilo. 2007. *The Kanga and the Kangaroo Court: Reflections on the Rape Trial of Jacob Zuma*. Auckland Park: Jacana Media.

Musila. Grace A. 2011. "African Humanities and the Global Academy: A Reflection of the North-South Intellectual Landscape." *Africa Insight* 41 (2): 1-14.

Narayan, Uma. 2004. "The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Nonwestern Feminist." In *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, edited by Sandra G. Harding, 213-224. New York: Routledge.

Naylor, Nikki. 2008. "The politics of a definition." In *Should we Consent? Rape Law Reform in South Africa*, edited by Lilian Artz and Dee Smythe, 22-51. Cape Town: Juta.

Ndashe, Sibongile, Nontsikelelo Mpulo, and Call-to-Action CSO Collective. 2020. "Transparency can move us forward in the fight to end gender-based violence." *Daily Maverick*, March 23. Accessed November 26, 2021. https://www.dailymaverick.co.za/article/2020-03-23-transparency-can-move-us-forward-in-the-fight-to-end-gender-based-violence/

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. 2018. *Epistemic Freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization*. Routledge.

Nishitani, Osamu. 2006. "Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of 'Human Being'." In *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, edited by Naoki Sakai and Jon Solomon, 259-274. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Nnaemeka, Obioma. 1998. "Introduction: Reading the rainbow." In *Sisterhood, Feminism and Power: From Africa to the diaspora,* edited by Obioma Nnaemeka, 1-35. New Jersey: Africa World Press.

Oyěwùmí, Orèyónkẹ́. 1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Posel, Deborah. 2005. "The Scandal of Manhood: 'Baby Rape' and the Politicization of Sexual Violence in South Africa." *Culture, Health and Sexuality* 7 (3): 239-252.

Quijano, Aníbal. 2000. "Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin American." *International Sociology* 15 (2): 215-232.

Ratner, Carl. 2002. "Subjectivity and Objectivity in Qualitative Methodology." *Forum: Qualitative Social Research* 3 (3). Accessed November 1, 2021. https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/829/1801.

Santos, Boaventura de Sousa. 2007. "Beyond Abyssal Thinking: from Global Lines to Ecologies of Knowledges." *Review (Ferdinand Braudel Centre)* 30 (1): 45-89.

Scully, Pamela. 1995. "Rape, Race, and Colonial Culture: The Sexual Politics of Identity in Nineteenth- Century Cape Colony." *The American Historical Review* 100 (2): 335-359.

Sedibe, Kholofelo. 2006. "Dismantling Apartheid Education: An Overview of Change." *Cambridge Journal of Education* 28 (3): 269-282.

Sesanti, Simphiwe. 2009. "Reclaiming Space: African Women's Use of the Media as a Platform to Contest Patriarchal Representations of African Culture – Womanists' Perspectives." *Critical Arts: South-North Cultural and Media Studies* 23 (2), pp. 209-223.

Smith, Linda T. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.

Stoler, Ann L. 1989. "Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th Century Colonial Cultures." *American Ethnologist* 16 (4): 634-660.

Thobejane, Tsoaledi Daniel. 2013. "History of apartheid education and the problems of reconstruction in South Africa." *Sociology Study* 3 (1): 1-12.

Wells, Julia C. 1983. "Why Women Rebel: A Comparative Study of South African Women's Resistance in Bloemfontein (1913) and Johannesburg (1958)." *Journal of Southern African Studies* 10 (1): 55-70.

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Il compito storico dell'esiliato.

Per una storia della pietà in María Zambrano

di

Elisa Zardini[*]

Abstract: In María Zambrano's philosophy, exile is presented as a condition of abandonment and disorientation followed by the loss of identity. The exile no longer has a land to welcome him and finds himself rootless in bare life, far from the existence that is granted to individuals in history. However, this descent *ad inferos* allows him to land on a buried truth, on a prehistory of history, in which life offers itself as the poetic foundation of existence and still blows the ancient soul of the West. The exile then knows pity, that feeling that Zambrano defines as "knowing how to deal with mystery," approaching the secret without posing the question. From this concealed womb he can finally be born, trace the centuries-old sedimentations of the past and bring to the surface, like a dawn, the possibility of another history.

Introduzione

Il 28 gennaio del 1939 María Zambrano attraversa la frontiera spagnola verso la Francia assieme alla madre e alla sorella per cominciare un esilio che durerà quarantacinque anni e che segnerà profondamente la sua vita e il suo pensiero. Ritornerà nella sua terra soltanto nel 1984, con la fine del regime franchista (1975), dopo aver attraversato il Messico, Cuba, Porto Rico, Parigi, Roma e la Svizzera[1]. In questi anni di lontananza dalla Spagna, Zambrano conduce un'esistenza sradicata: non solo la sua patria l'ha rifiutata, ma nessun'altra patria potrà mai accoglierla, perché l'esilio è il luogo dove giacciono abbandonati tutti coloro che hanno *perduto il mondo*. "Comincia l'iniziazione all'esilio – scrive Zambrano – quando comincia l'abbandono, il sentirsi abbandonato; quello che non accade al rifugiato né a colui che è stato espulso dalla terra (*desterrado*)"[2]. A questi ultimi è stata sottratta ogni

[*] Elisa Zardini ha conseguito la laurea triennale in Filosofia all'Università Ca' Foscari di Venezia con una tesi su Etty Hillesum e la laurea magistrale in Scienze Filosofiche con una tesi su Simone Weil. Ha poi conseguito un Minor in Scrittura presso il medesimo ateneo veneziano, ed è stata per due volte borsista di formazione presso l'Istituto Italiano per gli studi filosofici, prima a Napoli e poi a Roma, occupandosi del rapporto tra parola filosofica e parola poetica e del concetto di spazio nella mistica femminile del Novecento. Attualmente le sue ricerche si concentrano sulla filosofia di María Zambrano, in particolar modo sul tema dell'esilio e della ragione poetica. Contatti: elisazardini10@gmail.com

[1] Sulle condizioni politiche dell'esilio di Zambrano e i luoghi in cui ha vissuto il suo esilio, Cfr. Laura Boella, *Europa perduta, Europa da ricostruire, María Zambrano* in "Materiali di estetica", VI, 2, 2019, pp. 53-71.

[2] María Zambrano, *L'esilio come patria*, trad. it. di Armando Savignano, Morcelliana, Brescia 2016, p. 123.

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

cosa, ma è ancora concesso un luogo "dove depositare il proprio corpo"[3] e poter continuare a esistere. L'esiliato, invece, è "senza terra, la sua, e senza nessuna (terra) estranea che possa sostituirla"[4]; appeso a "un filo tra la vita e la morte"[5], egli sperimenta al contempo l'impossibilità di vivere e di morire e, come una cosa, se ne sta immobile e incompiuto là dove qualcuno lo ha gettato.

L'esilio è forse stato una delle più importanti esperienze del ventesimo secolo; non solo un esilio politico come quello che visse inizialmente Zambrano, ma un esilio esistenziale, uno strappo dal tessuto del mondo, "da ciò che fu patria, città, casa, orizzonte, paesaggio familiare"[6]. Quella del Novecento, osserva Juan Fernando Ortega Muñoz commentando alcuni passi di Zambrano, "fu una generazione di naufraghi"[7]: moltissimi furono i "superstiti lasciati senza luogo", gli spariti "nel grande mare della vita"[8], risucchiati dalla corrente della storia e dimenticati. Se si volesse davvero parlare della storia di questo secolo, sembra suggerire la filosofa, non sarebbe "il racconto di azioni grandi e straordinarie", ma la "la verità delle cose che accadono all'uomo"[9], ogni singolo esilio vissuto nel silenzio e nella solitudine. Una memoria che voglia davvero testimoniare il passato dovrebbe sapersi spingere oltre la terra, e dire anche dell'oceano, dello spazio dell'immensità, dell'orizzonte che muore e del cielo fluido, di chi, perduto senza più nome destino né provenienza, continua a rimanere un essere umano. La patria che l'esilio sottrae all'individuo, dunque, ancor prima che una patria fisica, è una radice identitaria, una testimonianza d'esistenza nel passato come nel presente, senza la quale si è condannati all'esperienza tragica dello spossessamento e della perdita di sé. Per questo gli esiliati sono molti di più di chi è stato politicamente estromesso dal proprio paese natale; sono tutti coloro che hanno perso sé stessi mentre la storia li dimenticava come esseri umani e le cui voci inascoltate ancora risuonano nelle profondità della terra.

Le rovine, scrive Elena Trapanese, come le isole sempre ritornano a indicare "la presenza di un'assenza: 'emergono' nel mare presente per sottrarci alla condanna dell'oblio", sono metafore della memoria umana[10]. L'arcipelago dei perduti impone di ascoltare, assieme al tormento, una storia: non una storia personale che anela al riscatto e alla liberazione, ma un sacrificio, una sofferenza che apre un varco su un'altra storia. Il "negativo della storia", infatti, spiega Boella, "l'esistenza di vittime, oppressi, falliti, esclusi" è per Zambrano "il pegno che la storia paga a

[3] *Ivi*, p. 124.

[4] *Ibidem.*

[5] *Ivi*, p. 125.

[6] *Ivi*, p. 139.

[7] Juan Fernando Ortega Muñoz, *Introduzione* in María Zambrano, *L'esilio come patria*, cit., p. 31.

[8] María Zambrano, *Delirio e destino*, trad. it. di Rosella Prezzo e Samantha Marcelli, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 217.

[9] Idem, *Per una storia della pietà [1949]*, in "aut aut", CCLXXIX, Milano maggio-giugno 1997, pp. 63-69.

[10] Elena Trapanese, *Esilio, delirio ed insularità* in María Zambrano in "Orillas. Rivista d'ispanica", III, 2014, pp. 1-12.

un'altra dimensione, invano cercando di abolirla[11]. Le isole, dunque, rappresentano il vuoto della storia, la sua tessitura incompiuta. Gli esiliati ritornano per testimoniare l'esilio come segreto che giace al fondo, non per dis-esiliarsi. Il loro compito è quello di rivelare una via nuova che apra alla trascendenza, qualcosa di "molto intimo, tanto interiore che il non esiliato […] sentiva senza vedere, avendone tanto bisogno"[12]. Nella riflessione teorica di Zambrano, dunque, l'esiliato diviene simbolo dell'estraneità che abita la forma, e il suo corpo spoglio incarna, come la venuta di uno straniero, lo scandalo della vita. Lo sradicamento gli impone la trasparenza, che di lui si veda tutto, anche la sua alba e il suo dolore; e così, "quegli che lo vede finisce per vedersi[13], per vedere irrimediabilmente, la possibilità di un'altra storia. Per questo ai vinti è imposto l'oblio, perché la loro sola presenza rimanda a qualcosa di nascosto, dischiude una verità che precede ogni divisione e schieramento, dice di "una terra che nessuno ha mai visto, la città dei fratelli"[14].

L'esilio come vera patria dell'umanità

Zambrano concepisce l'identità, non come qualcosa che riguarda l'interiorità dell'individuo, ma come una forma attribuita esteriormente, per giustapposizione, ancor prima della nascita. Appena uscito dal grembo, il bambino è nudo e il suo essere ancora una piccola aurora che tenta di staccarsi dalla penombra. Quando si viene alla luce, spiega la pensatrice, non si ha un volto proprio, si è solo corpo che piange, vita che si offre senza pretesa di esistenza. Non è mai il bambino a chiedere l'esistenza, è l'esistenza che lo attende e gli impone di entrare in una famiglia, in una terra, in una cultura; egli "non sa che sta nascendo, ed entra subito in una situazione ben determinata che gli si dà interamente […] è passato improvvisamente e senza saperlo dal momento dell'uscire, al nascere, all'essere dentro una vita determinata, come se non ve ne fosse un'altra"[15]. Affinché possa divenire "personaggio della storia"[16], il mondo predispone per il nuovo nato una forma, gli assegna un volto, un destino. L'identità, pertanto, più che avere una funzione rivelatrice ed essere espressione di una verità interiore, produce l'effetto oscurante di una "maschera", iniziando l'essere umano alla storia e alle sue leggi. Ne consegue che l'esistenza è innanzitutto esistenza storica e che tutti coloro che la storia rifiuta di accogliere e confina alla solitudine dell'esilio subiscono la ferita insanabile di restare senza volto[17]. L'espulsione dalla storia prodotta dall'esilio impedisce all'individuo di uscire dalla vita per entrare nell'esistenza, di lasciarsi alle spalle l'assoluto della

[11] Laura Boella, *La passione della storia* in "aut aut", CCLXXIX, Milano maggio-giugno 1997, pp. 25-38.

[12] María Zambrano, *L'esilio come patria*, cit., p. 125.

[13] *Ivi*, p. 125.

[14] Idem, *La tomba di Antigone*. *Diotima di Mantinea*, trad. it. di Carlo Ferrucci, La Tartaruga, Milano 1996, p. 108.

[15] Idem, *L'esilio come patria*, cit., p. 113.

[16] *Ivi*, p. 81.

[17] Sull'esilio come luogo dei possibili che mai giungono a essere, Cfr. Rosella Prezzo, *Aprendo gli occhi al pensiero* in "aut aut", CCLXXIX, Milano maggio-giugno 1997, pp. 39-54.

semplice presenza e trovare posto nel mondo. Come il bambino, l'esiliato non è nessuno, neppure uno, e la sua condanna è restare sulla soglia, bandito dal luogo in cui si diventa qualcuno:

> Questa è la croce, o la forma che prende la croce dell'esilio: uscire da dove [si] era, uscire dalla vita determinata dove si è qualcuno da qualche parte. Uscire del tutto in quell'istante e a quell'istante seguirà sempre l'esiliato, come se fosse nessuno (*nadie*), esattamente neppure uno (*ninguno*). Nessuno, neppure uno (*nadie, ninguno*), poiché basta che la situazione, ove siamo qualcuno, svanisca, e noi rimaniamo soli dinanzi alla vita tutta, con la vita, affinché sentiamo di essere nessuno, neppure uno, come se il soggetto perdesse la sua determinazione immediata, tranne l'assoluto che gli si offre. Come colui che nasce[18].

L'esiliato è "colui che è privo di maschera"[19], a cui è stata sottratta la possibilità di esistere nella storia; ma questa sottrazione è anche una concessione, quella di poter tornare a essere una "creatura della verità"[20], e riscoprire, sotto le stratificazioni, un orizzonte in cui si apre la vita. Con l'esilio non muore la creatura umana, bensì un'identità storica con la quale egli si identificava e nella quale credeva di vedere sé stesso. Quel "proprio di cui si è spossessati […], che non può giungere a essere quale essere proprio" era in verità già "tale solamente in quanto negazione, impossibilità, impossibilità di vivere"[21]; infatti, se l'abbandono dell'esilio comporta una vita senza esistenza, non meno doloroso è quanto impone la storia a coloro che ne fanno parte, ovvero lasciare indietro sé stessi e condurre un'esistenza separata dalla vita. Quando Zambrano appunta in uno dei suoi quaderni che "L'inferno è sempre la non identificazione, per mancanza di *identità* di *essere* e *vita*"[22], non sta forse più pensando soltanto all'esilio, ma anche alla condizione umana all'interno della storia, a un modo di vivere che da sempre occulta l'essere dell'individuo e lo allontana dalla sua origine. Secondo la filosofa, infatti, la storia dell'Occidente comincerebbe con la dimenticanza del senso e della bellezza e il conseguente dominio del pensiero sul corpo e sul suo sentire. Quando la storia ha avuto inizio, osserva Zambrano, "si è perduta la sorpresa, la danza in cui fino a quel momento aveva vissuto la creazione tutta" ed è finito "il tempo della gloria di Dio, per dare inizio alla gloria dell'uomo"[23]. L'impulso alla prevaricazione, il fascino della forza e della grandezza, così come l'attrazione esercitata dalla chiarezza del concetto e dallo splendore della superficie, hanno spinto l'essere umano ad abbandonare la propria prima radice. Ma, allontanandosi dall'origine, l'individuo occidentale si è condannato a vivere nell'esteriorità, poiché – come suggerisce la stessa pensatrice giocando sull'etimologia comune delle due parole nella sua lingua – chi è "senza madre" è inevitabilmente anche "senza anima"[24].

---

[18] María Zambrano, *L'esilio come patria*, cit., p. 112.

[19] *Ivi*, p. 128.

[20] *Ivi*, p. 81.

[21] *Ivi*, pp. 124-125.

[22] *Ivi*, p. 122.

[23] Idem, *Lydia Cabrera, poeta della metamorfosi* in "aut aut", CCLXXIX, Milano maggio-giugno 1997, pp. 145-149.

[24] Idem, *L'agonia dell'Europa*, trad. it. di Claudia Razza, Marsilio Editori, Venezia 1999, p. 88. "Il testo evoca un parallelo fra i termini *desalmado* (senz'anima) e *desmadrado* (senza madre) (*n.d.t*)". Cfr.

L'esperienza dell'esilio e la riflessione teorica che ne segue consentono alla filosofa di ripensare daccapo il senso dell'esistenza e di intuire che la vera perdita per l'individuo, quella più autentica e dolorosa, non riguarda l'esilio, ma l'entrata nella storia. In una delle lettere alla madre e alla sorella risalente al 1° gennaio 1946, mentre si trova a L'Avana, Zambrano racconta alle due donne di un sogno fatto nel 1940, nel momento – come lei stessa afferma – più atroce del suo esilio: "Ecco il sogno", scrive, "camminavo su una terra spoglia e senza niente, e su di essa, separate da un ampio spazio le une dalle altre, erano sparse, lacerate, le parti del corpo di papà, le sue mani, il suo capo, il suo tronco; e io, affaticata, quasi senza respiro, andavo da un lato all'altro per raccoglierle tutte affinché resuscitasse"[25]. La giovane donna sogna il suo esilio come un principio paterno che va in pezzi, che si frantuma sino a svanire. Cerca di ricomporre le parti, di ricucire le zolle di terra, di guarire le crepe e le fessure, ma tutto ciò non le è più possibile, la morte del padre è ormai avvenuta, ed ella si scopre inesorabilmente orfana. Interessante è rilevare come l'esilio la renda orfana di padre, non di madre. Sottraendola simbolicamente al padre, anzi, la riconsegna alla madre e le fa scoprire di essere divenuta orfana molto prima che il suo esilio cominciasse, nel momento in cui, entrando nella storia, si è staccata dal grembo e ha perduto la vita. Il padre morente viene allora a rappresentare la patria natale, il luogo storico da cui è stata estromessa e la realtà del mondo che, per la prima volta, le viene negata. Ma lo strazio della perdita la pone anche di fronte a ciò che resta, la conduce a quel sottosuolo che la storia ha da sempre celato. Sotto il manto incantato dell'Occidente si nasconde, per Zambrano, "l'agonia dell'Europa"[26], un sentire rimosso che si agita nelle profondità di ogni singola coscienza e che chiede di poter bucare la superficie per mostrare il suo volto, rivelando all'umanità che "le radici" sono sempre "più grandi dei rami che vedono la luce"[27]. Nel deserto, dunque, sopravvive "qualcosa di anteriore al pensiero"[28], le rovine di un tempio antico, consacrato alla madre, dove è custodita "la vita segreta del cuore"[29]. Non è forse un caso che *L'agonia dell'Europa* si apra con questa dedica: "a mia madre, nel cuore dell'Europa"[30]. Una madre che non è più soltanto la propria, ma la "madre comune dei viventi"[31], la "Madre Terra […] che, fecondata dal calore e dalla luce del sole, già concepisce"[32]. Al cuore dell'Occidente, nel punto di lacerazione da cui sgorga il dolore, Zambrano non scopre il deserto, ma la vita. Quasi dalle fenditure di una terra ferita – simbolizzata dalla frammentazione del corpo paterno – tornasse a soffiare il vento della creazione.

Elena Laurenzi, *Il cammino in salita della memoria* in "aut aut", CCLXXIX, Milano maggio-giugno 1997, pp. 79-99.

[25] Idem, *L'esilio come patria*, cit., p. 94.

[26] È un riferimento al titolo dell'opera di María Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, cit.

[27] Idem, *L'esilio come patria*, cit., p. 158.

[28] Idem, *Verso un sapere dell'anima*, a cura di Rosella Prezzo, trad. it. di Eliana Nobili, Raffaello Cortina 1996, p. 44.

[29] *Ivi*, p. 48.

[30] Idem, *L'agonia dell'Europa*, cit., p. 25.

[31] Idem, *Dell'Aurora*, trad. it. di Elena Laurenzi, Marietti, Genova 2000, p. 43.

[32] *Ibidem*.

Pier Aldo Rovatti, giocando sulla possibilità di una duplice significazione, osserva che l'apertura del libro *Chiari del bosco* è "l'incipit più famoso di María Zambrano"[33]. Con questa espressione stratificata, lo studioso non intende soltanto dire che le prime righe che introducono l'opera sono forse tra le più conosciute all'interno della vasta produzione della pensatrice spagnola, ma che lì si trova il vero cominciamento, il luogo in cui nasce l'alba. *Chiari del bosco*, osserva lo studioso, "è il libro dell'entrata, del *come* si entra e *dove*, scritto dopo una lunga traversata che è giusto chiamare un'esperienza dell'esilio"[34]. È l'esilio, infatti, a consentire a Zambrano di addentrarsi nei chiari di bosco, dove filtra la luce e tutto riposa nella quiete di una "penombra toccata d'allegria"[35]. La radura dell'essere, recita l'incipit, è un "centro nel quale non sempre è possibile entrare"; non si apre a chiunque, ma solo a chi giunga alla soglia di sé stesso e, senza cercarsi, nel silenzio e spoglio di qualunque determinazione, sia pronto alla rivelazione di "un altro regno che un'anima abita e custodisce"[36]. Quando più niente aiuta e il dolore ha consumato anche il deserto, una voce chiama a sé sussurrando: "non cercare di sapere, bevi"[37]. Condannando l'individuo al suo insopportabile sentire, la sofferenza lo spinge a bere senza più domandarsi da quale fonte venga l'acqua. Allora il desiderio si avvicina alla sua pienezza e si disseta di qualcosa di grande, "qualcosa che solamente" trova "chi è stato strappato alla radice, l'errante, colui che un giorno si ritrova senza nulla sotto il cielo e senza terra; colui che ha provato il peso del cielo senza terra che lo sostenga"[38]. L'esiliato non potrebbe sopportare il peso del cielo se continuasse a sottostare alla storia e alle sue leggi. Nel dominio dell'esistenza è imposta una verticalità senza orizzonte, sotto la quale resta schiacciato chiunque non abbia un luogo su cui poggiare la gravità che lo piega. Solo se l'esiliato non pensa più nel solco di quanto gli è stato negato e si dona al suo vuoto può finalmente bere. La fonte invisibile che gli si offre è la poesia, preistoria della storia[39], le cui acque cantano di un tempo remoto, di un'altra casa sconosciuta, una patria prenatale[40]. Regno in cui vige una legge antigravitazionale, la poesia, che anziché schiacciare, solleva, offre un riposo alla stanchezza delle cose, consente, a colui che abbia perduto la sua terra, di tenere il cielo nel cuore.

Gli abissi, dunque, gli inferni "possono essere salvatori quando da loro sorge la verità, con il suo dolore, con il suo pianto inevitabile"[41]. Ma affinché questo sia possibile è necessario cambiare il proprio punto di vista e non restare ancorati all'esistenza che si conosceva. Bisogna saper portare, nell'inferno, una luce; non una luce che venga da altrove, ma che nasca dalla penombra e rischiari l'animo,

[33] Pier Aldo Rovatti, *L'incipit di María Zambrano* in "aut aut", CCLXXIX, Milano maggio-giugno 1997, pp. 55-61.

[34] *Ibidem*.

[35] María Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, cit., p. 4.

[36] Idem, *Chiari del bosco*, trad. it. di Carlo Ferrucci, Mondadori, Milano 2004, p. 11.

[37] Idem, *La tomba di Antigone*. *Diotima di Mantinea*, cit., p. 87.

[38] *Ivi*, p. 119.

[39] Idem, *Per una storia della pietà [1949]*, cit., p. 63.

[40] Idem, *L'esilio come patria*, cit., p. 144.

[41] *Ivi*, p. 118.

spingendolo verso la superficie. In un bellissimo passaggio all'interno di un saggio che Zambrano definisce una "quasi biografia", la pensatrice si domanda quale possa essere la relazione tra la gravità e la luce e, per rispondere a questo quesito, si appella a Dante, a un celebre passo de *La Divina Commedia*:

> Dunque, che relazione c'è tra la luce e la gravità? Se fu la luce a fissarla, vuol dire che la luce ha potere sulle tenebre e sulla gravità, e perciò non è affatto strano che al centro dell'Inferno, secondo la *Divina Commedia*, ci fosse il mostro, l'animale mostruoso che vi era precipitato e a cui la gravità impediva di muoversi, e che Dante lo dovesse aggirare, seguendo l'indicazione di Virgilio di fare come lui, capovolgendosi, mettendo i piedi al posto della testa, facendo come la capriola, questo gioco infantile che un tempo era rigorosamente praticato dai bambini; così, capovolgendosi, cambiarono il centro di gravità, e di lì a poco risalirono aggrappandosi ai peli dell'immondo animale, perché avevano ormai cessato di appartenere alla gravità del polo oscuro, della oscurità della terra, della oscurità massima, e andavano verso la luce con una capriola[42].

La capriola è il movimento che compie il bambino nella pancia della madre durante il travaglio, per rompere la gravità e venire alla luce. L'uscita dal grembo fa male al bambino e fa male anche alla madre, ma questo dolore è generativo, perché la nascita – sembra volerci dire Zambrano – sempre si accompagna al pianto e sempre la fonte "ci mette alla luce con la sua acqua e con il suo sangue"[43]. Dunque, il divenir nessuno dell'esiliato è anche un approssimarsi alla condizione di colui che nasce: "E così, l'esiliato è come se nascesse, senz'altra ultima, metafisica giustificazione che questa: dover nascere come rifiutato dalla morte, come superstite"[44]. Come il bambino, egli nasce con una capriola, con un movimento di inversione che solleva dall'oscurità un bagliore e, uscendo dal "buio ventre della terra-madre", rende possibile l'aurora della coscienza[45].

Una sapienza femminile

La grandezza del pensiero di Zambrano, dunque, non risiede soltanto nella capacità di comprendere l'esilio come esperienza interna di lacerazione che caratterizza il suo secolo, ma anche nell'intuizione che quest'ultima – se rielaborata e portata a coscienza da parte di colui che la attraversa – può offrirsi come via privilegiata per fuoriuscire dal dominio del negativo e tracciare un'altra storia, che non sia più quella della grandezza e di eroiche gesta compiute da pochi, bensì, finalmente, "una storia degli uomini", "la storia vera che scorre al di sotto di quella apocrifa […] in cui si manifestano il volto e la figura dell'uomo vero […] latente in

---

[42] Idem, *Quasi un'autobiografia [1987]* in "aut-aut", CCLXXIX, Milano maggio-giugno 1997, pp. 125-134.

[43] Adriana Cavarero, *Risonanze* in Chiara Zamboni (a cura di), *María Zambrano. In fedeltà alla parola vivente*, Alinea, Firenze 2002, pp. 45-55.

[44] María Zambrano, *L'esilio come patria*, cit., p. 78.

[45] Wanda Tommasi, *María Zambrano. La passione della figlia*, Liguori, Napoli 2007, p. 7. Se molte interpretazioni, come quelle di Buttarelli e Mortari, si concentrano sul carattere positivo del pensiero di Zambrano, Tommasi abbraccia, invece, la linea interpretativa di studiose come Boella, Prezzo, De Monticelli, che si dimostrano "più sensibili alle zone buie dell'autrice andalusa", pensando la luminosità del suo pensiero sempre come "aurorale e chiaroscurale".

ogni uomo"[46]. Se Freire sostiene che l'autentica liberazione può avvenire solo per mano degli oppressi, Zambrano riconosce similmente all'esiliato il compito storico di riportare l'individuo a sé stesso, a quella patria originaria che la storia ha occultato imponendo i suoi luoghi. Questa capacità di cogliere nella spoliazione e nello spaesamento la possibilità di una rivelazione più profonda sembra rinviare a una tradizione sapienziale tipicamente femminile.

In quegli stessi anni Etty Hillesum, in una lettera a due sorelle dell'Aia scrive che, quando si è perduta ogni cosa, quando le attribuzioni esteriori non contano più nulla e si è gettati nel deserto dell'essere, allora è possibile fare ritorno a "l'ultima camicia della 'propria' umanità"[47]. Coloro che hanno sempre vissuto sotto il riparo dell'esistenza storica, ancora credono che l'armatura del ruolo possa costituire una protezione, che la classe sociale e i beni posseduti conservino il loro antico valore anche nei deserti luoghi della deportazione; ma il tempo dell'esistenza storica, comprende la pensatrice, è ormai terminato, e a nessun ebreo è più concesso di essere qualcuno. Quella di Hillesum non è una riflessione teorica legata a un'utopica liberazione che giunge a seguito della sofferenza, ma una capacità vera e propria di sentire la vita nello spossessamento, di fare esperienza del segreto aprendosi al pianto, tollerando la nudità, la lontananza, la perdita. Il 30 maggio del 1942 annota nel suo *Diario* la sensazione di trovarsi senza difese tra le braccia della vita, nel grembo a cui fanno ritorno tutte le cose leggere:

> in un momento di abbandono, io mi ritrovo sul petto nudo della vita e le sue braccia mi circondano così dolci e protettive, e il battito del suo cuore non so ancora descriverlo: così lento e regolare e così dolce, quasi smorzato, ma così fedele, come se non dovesse arrestarsi mai, e anche così buono e misericordioso. Io sento la vita in questo modo[48].

Se prima sapeva l'esistenza, ora Hillesum sente la vita; e questo le fa pensare che ogni istante della tragedia che si trova a dover affrontare, le sta donando, assieme al deserto, la sua fonte. Lo spossessamento, dunque, non è soltanto nel segno del negativo, ma reca con sé anche l'affermatività di una pienezza libera dalla gravità, la verità ultima di un vuoto che sostiene col suo soffio tutte le cose del mondo. Laura Boella osserva che questa contraddizione può conoscerla e abitarla soltanto l'amore. "L'amore", scrive Boella, "interrompe l'essere, inteso come ciò che si rinchiude in sé e non accetta di essere attraversato e trasformato dal suo contrario, dalla sorgente dei suoi eccessi e furori. L'amore rende l'essere capace di accogliere il vuoto"[49]. Non reclamando una forma, non chiedendo niente più del dono di sé nella semplice presenza, l'amore restituisce la siccità al suo interminabile pianto[50]. Come Zambrano, dunque, Hillesum scava il presente "per dare aria", per "fare spazio a ciò che è infinito", per lasciare che affiori tutto quanto "non è trattenuto dai confini

---

[46] María Zambrano, *L'esperienza della storia (dopo di allora) [1977]* in "aut-aut", CCLXXIX, Milano maggio-giugno 1997, pp. 14-24.

[47] Etty Hillesum, *Lettere edizione integrale 1941-1943,* a cura di Klaas A.D. Smelik, tr. it. di Chiara Passanti, Tina Montone e Ada Vigliani, Adelphi, Milano 2013, p. 62.

[48] Idem, *Diario edizione integrale,* a cura di Klaas A.D. Smelik, tr. it. di Chiara Passanti e Tina Montone, Adelphi, Milano 2012, p. 568.

[49] Laura Boella, *La passione della storia*, cit., p. 34.

[50] María Zambrano, *L'esilio come patria*, cit., p. 133.

dell'evento"[51], offrendo così un punto di vista femminile sull'umano, sul dolore e sulle possibilità della vita. Il suo è un pensiero del piccolo, del marginale, capace di una grandezza nuova, che abbraccia la caduta e fa dell'esilio la patria del senso e della bellezza.

A offrire una testimonianza simile a quella di Zambrano e Hillesum, è Simone Weil. In una lettera alla sua cara amica Albertine, la giovane donna racconta del periodo in cui ha lavorato come operaia in una fabbrica francese e le confessa di essersi trovata in difficoltà, di aver sentito crollare pezzo per pezzo le fragili mura della sua esistenza. A spingerla al lavoro in fabbrica, è il desiderio di stare presso gli ultimi, di comprendere dall'interno una sofferenza che non può essere spiegata e che ella stessa s'era illusa potesse essere meno grave di quanto si sarebbe rivelata poi. Spezzata nel corpo dalla fatica e da una vita di stenti, e costretta a subire quotidianamente le umiliazioni dei padroni, Weil scopre per la prima volta che quell'identità che credeva fondata su elementi interiori e che immaginava essere il proprio ultimo rivestimento, è in realtà qualcosa di fragilissimo che può essere perduto e che va, dunque, ripensato a partire da un fondamento più solido:

> Per me, personalmente, ecco che cosa ha voluto dire lavorare in fabbrica: ha voluto dire che tutte le ragioni esterne (una volta avevo creduto trattarsi di ragioni interiori) sulle quali si fondavano, per me, la coscienza della mia dignità e il rispetto di me stessa sono state radicalmente spezzate in due o tre settimane sotto i colpi di una costrizione brutale e quotidiana. […] Quando la malattia mi ha costretto a smettere, ho assunto piena coscienza dell'abbassamento nel quale stavo cadendo, e mi sono giurata di subire questa esistenza fino al giorno in cui fossi giunta, suo malgrado, a riprendermi. Ho mantenuto la promessa. Lentamente, soffrendo, ho riconquistato attraverso la schiavitù il senso della mia dignità di essere umano, un senso che questa volta non si fondava su nulla di esterno[52].

Weil comprende che solo nella perdita ci è rivelato chi siamo e con quale voce siamo venuti al mondo. A questa perdita ella dà il nome di esilio: "in fabbrica – si legge nel suo *Diario* – non ci si sente a casa […], non vi si ha alcun diritto di cittadinanza"[53], "si è "uno straniero"[54], si vive in "esilio"[55]. L'esilio weiliano ha come prima conseguenza l'annullamento dell'Io, il raggiungimento di uno stadio impersonale dal quale soltanto è possibile rinascere senza più la tentazione dell'esistenza. La filosofa non pensa questa condizione come una morte, ma come un diventar-mondo, un fare ritorno al tempo in cui la vita non era ancora condensata in una forma e la verità si offriva come un canto lontano.

Grazie a una sapienza femminile che nasce dal sentire, Zambrano, Hillesum e Weil approdano a una nuova metafisica dell'essere, che non è più una metafisica celeste dell'uno, del concetto e del pensiero, ma una metafisica del mondo, delle profondità della terra, di quel regno nascosto nel cuore delle cose a metà strada tra la vita e la morte. In un saggio dedicato a Giovanni della Croce, pubblicato nella rivista "La Veronica" nel 1942, Zambrano descrive mirabilmente questo altrove che

---

[51] Laura Boella, *La passione della storia*, cit., p. 34.

[52] Simone Weil, *La condizione operaia*, trad. it. di Franco Fortini, Milano, Mondadori 1990, p. 33.

[53] *Ivi*, p. 275

[54] *Ibidem*.

[55] *Ivi*, p. 281.

non va cercato, ma che si apre nel segreto a colui che si approssima alla sua creaturalità, che scende appena al di sotto della soglia del mondo conosciuto per toccare le "viscere sacre"[56] di ciò che appare:

> Anche se sembra impossibile, esiste uno stato intermedio tra la vita e la morte. San Juan ci insegna che si può cessare di vivere senza sprofondare nella morte. Che c'è un regno al di là di questa vita immediata, un'altra vita in questo mondo, in cui si gusta la realtà più recondita delle cose. Non è un abbandono della realtà, ma un entrare in essa, un addentrarsi in essa, "entriamo ancor più dentro, nello spessore". Per questo, ciò che attende l'anima al suo uscire non è il nulla, né il vuoto, né la morte, ma la poesia, dove tutte le cose si trovano in un'eterna presenza[57].

Osserva Armando Savignano[58] che l'esilio, da evento politico e culturale, assume a poco a poco nelle riflessioni della filosofa la forma di una categoria metafisica e mistica in cui si danno i primi "segni della condizione umana"[59]. L'esiliato, nel suo inesorabile sprofondamento, può giungere al vuoto intra-storico di una patria comune, e può farlo perché, come il bambino, egli è ormai soltanto corpo che piange. L'individuo occidentale non ha potuto trovare l'Essere, perché ha voluto anzitutto pensarlo, ma l'Essere non va cercato, né fissato in un tempo della comprensione, va ascoltato. E quando si è bagnati dalle sue acque, in preda a un naufragio, come accade a colui che sperimenta l'esilio, si può scegliere se continuare ad assecondare il desiderio di venirne a capo o restare senza voce nell'enigma. Soltanto chi cessa di interrogare l'essere, chi – pur soffrendo – non chiede "perché" e si rimette al suo sentire, riceve una rivelazione. La sapienza femminile può convertire il dolore in un rimpatrio proprio perché non pone la domanda, perché resta sulla soglia fino a che qualcuno non la invita a entrare. "La realtà", scrive Zambrano, "si dà in qualcosa di anteriore alla conoscenza, all'idea […] deve darsi in un sentire" e questo sentire si chiama "Pietà"[60]. Quest'ultima, spiega, è "il sentimento dell'eterogeneità dell'essere", l'esperienza terribile del "fondo ultimo e abissale della realtà inesauribile, che l'uomo sente dentro di sé"; solo chi conosce la pietà può "trattare con il mistero"[61]. Nella pietà si impara a perdonare il doloroso differimento dell'alterità[62], propria e del mondo; un perdono che sempre antecede la colpa, perché ancor prima di frammentare la verità in ciò che è giusto e in ciò che è sbagliato, il perdono si avvicina al segreto.

Non è un caso che Zambrano scelga una donna, Antigone, come figura simbolo della condizione dell'esilio. Antigone viene murata viva su ordine di Creonte per aver violato la legge della *pòlis* e aver prestato ascolto alla legge della pietà, dando

---

[56] María Zambrano, *Quasi un'autobiografia [1987]*, cit., p. 130.

[57] Idem, *San Juan de la Cruz* in "La Veronica", I, 6, 30 novembre 1942, p. 184.

[58] Armando Savignano, *L'esilio da fatto storico a categoria mistica e metafisica* in María Zambrano, *L'esilio come patria*, pp. 5-13.

[59] *Ivi*, p. 76.

[60] María Zambrano, *Per una storia della pietà [1949]*, cit., pp. 68-69.

[61] *Ibidem*.

[62] Il differimento è un termine heideggeriano per indicare quanto si sottrae alla nostra presa saturante. L'essere, infatti, sempre eccede l'ente nel quale il pensiero ha la pretesa di chiuderlo, si sottrae alle cristallizzazioni. Il differente, allora, non è una categoria ipostatizzata da intendersi come diversità, ma tutto ciò che, con la sua esistenza mobile, differisce il tentativo di acciuffarlo.

sepoltura a un nemico – simbolo di quanto differisce l'esistenza e lascia filtrare il senso dell'Essere. Se la sua "pietà-amore"[63] – così Zambrano la definisce nel prologo alla sua personale riscrittura del mito dell'*Antigone* – la costringe all'esilio, essa la conduce però anche a una rinascita, consentendole di penetrare senza timore il fondo da cui è stata risucchiata. Antigone attraversa il delirio della solitudine e dello spossessamento, si confronta a una a una con le ombre che la abitano, ripercorre la sua storia sino all'origine abissale in cui tutte le storie inesauribilmente si toccano e divengono una. La sua sapienza femminile le suggerisce che il segreto, anche quello più doloroso, non è cosa da dirsi ma da giocarsi, come faceva da bambina con la sorella Ismene, quando l'Essere non era ancora perduto e l'esistenza un frammento ancora attaccato alla vita. Così Antigone, come in preda a un deliquio, si rivolge al fantasma della sorella che le si presenta durante il suo esilio, ricordando un tempo in cui era sufficiente volersi bene per condividere la stessa terra:

> Sorella, noi abbiamo il nostro segreto, lo abbiamo sempre avuto. Da bambine, quando giocavamo, e quando litigavamo – "non voglio più giocare con te" – questo segreto era sottinteso. Il nostro segreto. Lo sapevano tutti, che ce l'avevamo. Noi però non vi facevamo mai allusione. E nemmeno ora, io saprei dirtelo. Non è cosa da dirsi. Ecco. Era da giocarsi, da giocare, il nostro gioco interminabile. In seguito era da farsi, da fare quello che io ho fatto sola[64].

Che cos'è che Antigone ha fatto sola, una volta cresciuta, nel ricordo di quell'antico segreto? Lo ha mantenuto vivo; proprio come quando era bambina ha continuato a stare nel luogo sacro del gioco, dove tutto trascorre e ogni cosa è anche il suo altrove. "Il gioco", scrive Zambrano, "è quanto di più profondo vi sia nella divinità", per questo esso è anche "nostalgia di quanto il mondo infantile ha di più nitido ed evidente" [65]. Antigone – come María Zambrano, Etty Hillesum e Simone Weil – trova un modo per abitare la tragedia dell'esilio perché si affida ai suoi sensi di bambina, alla prima aurora di un'intelligenza del cuore; e questo le permette di "sporgersi tra le fessure di un mondo non ancora cristallizzato"[66], di riconoscere nell'immensità terribile dell'abbandono l'ultima sacralità della terra.

Conclusione

Zambrano dedica una parte importante della sua riflessione teorica al tema dell'esilio. Questo diviene per lei un modo di rielaborare il vissuto tragico e uscire da una condizione di impotenza, liberando sé stessa, e tutte le anime che come la sua vivono errabonde, dallo spettro del nulla. Il suo pensiero apre alla possibilità di trasformare la sofferenza in qualcosa di lieve, lavato dal pianto, che sottraendo l'individuo all'inautenticità dell'esistenza storica lo conduca alla sua vera nascita. La filosofa auspica che la comprensione della tragedia possa consentire a chi la viva, non solo di avere gli strumenti per fare di quel delirio un destino[67], ma anche di

[63] María Zambrano, *La tomba di Antigone*. *Diotima di Mantinea*, cit., p. 47.

[64] *Ivi*, p. 75.

[65] Idem, *L'uomo e il divino*, trad. it. di Armando Savignano, Morcelliana, Brescia 2022, p. 227.

[66] Idem, *Lydia Cabrera, poeta della metamorfosi*, cit., p. 146.

[67] Riferimento al titolo dell'opera di María Zambrano, *Delirio e destino*, cit.

riconoscere l'importanza del sacrificio di tutti coloro che sono rimasti nell'esilio senza la possibilità di una nascita e che, con il loro dolore, hanno testimoniato la vita. Una volta attraversati i momenti più difficili, Zambrano confessa persino di aver imparato ad amare il suo esilio, perché in esso gli si è rivelata "una dimensione essenziale della vita umana":

> Credo che l'esilio sia una dimensione essenziale della vita umana, ma al dirlo mi mordo le labbra, poiché non vorrei che ci fossero dei nuovi esiliati, ma che tutti fossero esseri umani e, al contempo, cosmici, e che l'esilio fosse sconosciuto. È una contraddizione, che cosa posso farci: Amo il mio esilio. Sarà perché non l'ho cercato, perché non sono stata io ad inseguirlo. No, l'ho accettato, piuttosto; e quando si accetta qualcosa di cuore, perché sì, costa molta fatica rinunciarvi[68].

L'approdo a cui l'esilio la conduce le fa ripensare al dolore patito come a un varco, una fenditura nella storia sepolta dell'umanità. Nella sua discesa *ad inferos* ella giunge a toccare il fondamento poetico della vita, la prima radice da cui il mondo nasce. A differenza di altri pensatori, come ad esempio Adorno, che hanno offerto un'interpretazione delle figure del piccolo – degli ultimi, i reietti, i superstiti – come esili schegge poste ai margini della storia e, per questo, innocenti, Zambrano abbandona il concetto di marginalità per ricondurre l'altrove nelle profondità, la pienezza del positivo, non più accanto o al di fuori, ma nel cuore del negativo. L'esiliato non è esterno alla storia, ma ne è divorato: "divorato dalla storia, quella immediata e l'immediata dell'immediata, l'anteriore: E così le epoche si unificano al cadere sopra l'esiliato, l'indifeso dinanzi alla storia e ai suoi parafulmini"[69]. Per Zambrano, il compito storico dell'esiliato consiste allora nel far riaffiorare la vita dal fondo abissale al quale è stata confinata, lavando la storia dalle sue colpe e dalle sue dimenticanze. La poesia, infatti, può essere portata alla luce solo attraversando le sedimentazioni secolari che la coprono. Affrontando questa risalita, dunque, l'esiliato compie sempre un doppio movimento: dapprima scopre l'origine nell'abbandono e poi, in un secondo momento, nasce, portando in superficie il segreto. Giunto nel punto in cui giace afflitta l'anima dimenticata dell'Occidente, egli non si limita a testimoniarla, ma la soffia nel mondo, attraverso le stratificazioni del tempo, in tutto ciò che esiste ed è esistito, riconsegnando la storia al suo antico fondamento e colmandola di poesia, facendone *una storia della pietà*[70].

Bibliografia

Letteratura Primaria

Zambrano, María 2004, *Chiari del bosco*, trad. it. di Carlo Ferrucci, Mondadori, Milano.

Zambrano, María 2000, *Delirio e destino*, trad. it. di Rosella Prezzo e Samantha Marcelli, Raffaello Cortina, Milano.

[68] Idem, *L'esilio come patria*, cit., p. 157.

[69] *Ivi*, p. 127.

[70] Riferimento all'opera di María Zambrano, *Per una storia della pietà [1949]*, cit.

Zambrano, María 2000, *Dell'Aurora*, trad. it. di Elena Laurenzi, Marietti, Genova.

Zambrano, María 1999, *L'agonia dell'Europa*, trad. it. di Claudia Razza, Marsilio Editori, Venezia.

Zambrano, María 2016, *L'esilio come patria*, trad. it. di Armando Savignano, Morcelliana, Brescia.

Zambrano, María 1977, *L'esperienza della storia (dopo di allora)* in 1997, "aut-aut", CCLXXIX, Milano, maggio-giugno, pp. 14-24.

Zambrano, María 2022, *L'uomo e il divino*, trad. it. di Armando Savignano, Morcelliana, Brescia.

Zambrano, María 1950, *Lydia Cabrera, poeta della metamorfosi* in 1997, "aut aut", CCLXXIX, Milano, maggio-giugno, pp. 145-149.

Zambrano, María 1949, *Per una storia della pietà* in 1997, "aut aut", CCLXXIX, Milano, maggio-giugno, pp. 63-69.

Zambrano, María 1987, *Quasi un'autobiografia* in 1997, "aut-aut", CCLXXIX, Milano, maggio-giugno, pp. 125-134.

Zambrano, María 1942, *San Juan de la Cruz* in 1942, "La Veronica", I, 6, La Habana 30 novembre, pp. 80-90.

Zambrano, María 1996, *Verso un sapere dell'anima*, a cura di Rosella Prezzo, trad. it. di Eliana Nobili, Raffaello Cortina.

Letteratura Secondaria

Boella, Laura 2019, *Europa perduta, Europa da ricostruire, María Zambrano* in 2019, "Materiali di estetica", VI, 2, pp. 53-71.

Boella, Laura 1997, *La passione della storia* in 1997 "aut aut", CCLXXIX, Milano, maggio-giugno, pp. 25-38.

Cavarero, Adriana 2002, in Zamboni, Chiara 2002 (a cura di), *Risonanze* in *María Zambrano. In fedeltà alla parola vivente*, Alinea, Firenze, pp. 45-55.

Laurenzi, Elena 1997, *Il cammino in salita della memoria* in 1997, "aut aut", CCLXXIX, Milano, maggio-giugno, pp. 79-99.

Prezzo, Rosella 1997, *Aprendo gli occhi al pensiero* in 1997, "aut aut", CCLXXIX, Milano, maggio-giugno, pp. 39-54.

Rovatti, Pier Aldo 1997, *L'incipit di María Zambrano* in 1997, "aut aut", CCLXXIX, Milano, maggio-giugno, pp. 55-61.

Savignano, Armando 2016, *L'esilio da fatto storico a categoria mistica e metafisica* in Zambrano, María 2016, *L'esilio come patria*, trad. it. di Armando Savignano, Morcelliana, Brescia, pp. 5-13.

Tommasi, Wanda 2007, *María Zambrano. La passione della figlia*, Liguori, Napoli.

Trapanese, Elena 2014, *Esilio, delirio ed insularità in María Zambrano* in "Orillas. Rivista d'ispanica", III, pp. 1-12.

Altri Testi

Hillesum, Etty 2012, *Diario edizione integrale,* a cura di Klaas A.D. Smelik, tr. it. di Chiara Passanti e Tina Montone, Adelphi, Milano.

Hillesum, Etty 2013, *Lettere edizione integrale 1941-1943,* a cura di Klaas A.D. Smelik, tr. it. di Chiara Passanti, Tina Montone e Ada Vigliani, Adelphi, Milano.

Weil, Simone 1990, *La condizione operaia*, trad. it. di Franco Fortini, Milano, Mondadori.

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

La La Lil Jidar as a Model of a Queered Arab Space for Palestine Solidarity

by

*Aisha Mershani**

Abstract: Queer activism has a long history of engaging in solidarity for Palestinian rights. This paper examines *La La Lil Jidar,* a largely queer and Arab arts and activism collective based out of Philadelphia, PA, USA, as a model of a "queered Arab space" for Palestine solidarity. Situated within a broader history of queer-led movements for Palestinian rights, and rooted in Arab cultural traditions, the *La La Lil Jidar* collective provided a refuge for politically marginalized activists during the Gaza solidarity organizing of 2023-24. Using qualitative methods, this paper explores the role of queer activism as part of a wider, global solidarity movement for Palestine. *La La Lil Jidar* transformed its archival photography exhibit focused on the injustices occurring in the Occupied West Bank into a safe space for those protesting and grieving for Gaza. Ultimately, this paper shows how SWANA (Southwest Asian and North African) and queer identities are not in conflict but complementary. *La La Lil Jidar* demonstrates how through incorporating Arab hospitality, with a queered understanding of community through the concept of the chosen family, the idea of "home" can be mimicked for the politically marginalized.

Introduction

LGBT+ folks, as a marginalized group, have always demonstrated in solidarity against various forms of oppression, and Palestine solidarity organizing is no different. Palestine solidarity is defined by a shared political philosophy, and identity is secondary to what bonds activists together in the ongoing movement. Since the early 2000s, queer folks have been visible in Palestine solidarity work, both active-

* Aisha Mershani (they/them) was born in Las Vegas, Nevada USA to an American Jewish mother and a Moroccan Muslim father. Mershani holds a Master's and a Ph.D. degree from the UNESCO program in Peace, Development Studies, and Conflict Transformation at the Universitat Jaume I in Castellón de la Plana, Spain. From 2003-2022 Mershani focused on the Occupied Palestinian Territories, and photographed destroyed villages, military checkpoints, popular demonstrations, house demolitions, destroyed villages, the Apartheid Wall, and the daily lives of Palestinians living under the violence of the Israeli occupation. Mershani's photographs have been in multiple publications, as well as many internet news sites over the years. They are also one of the artists in the reference book, "Encyclopedia of Arab American Artists". Aisha Mershani is currently an Assistant Professor of Interdisciplinary Studies at Gettysburg College and combines their scholarly work with their media activism. amershan@gettysburg.edu

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

ly resisting the Israeli occupation in the Occupied Palestinian Territories (OPT), as well as directing the attention of their respective communities to Israeli violence. Arabs have also been active in the pro-Palestine movement, and have brought elements of Arab culture into organizing efforts. This essay focuses on the largely queer and Arab identified arts and activism collective *La La Lil Jidar (No No to the Wall)*, located in Philadelphia, PA, and how this group incorporated a heavy Arab sensibility, and a queered understanding of community, during the Gaza solidarity organizing of 2023–24. The intent of the *La La Lil Jidar* space was to mimic "home" for the politically marginalized – via Arab hospitality, and the queer concept of the chosen family.

La La Lil Jidar's elements of queerness and Arabness were not contradictory aspects of identity, but were, in fact, fused together to build community for Palestinian solidarity. Not all members of *La La Lil Jidar* are queer, nor are they all Arab, although the majority of members are both queer and Arab. The *La La Lil Jidar* collective embodies differences in culture, gender, and sexual orientation, bringing a diverse positionality to the local Philadelphia Palestine organizing community. The collective's members include Palestinian, Moroccan, Egyptian and Lebanese Arabs, Pakistani, Afghani, and Indian members, and one white guy. South West Asian and North African (SWANA) traditions were thus central to how the group envisioned feeling safe. Of course, *La La Lil Jidar*, as an arts and activism collective in Philadelphia, is just part of a longer history of queer-led movement building for Palestinian rights.

Methodology

La La Lil Jidar emerged from my own twenty-year journey as a photographer of Palestine. As a queer, Arab American from a Jewish background, I first joined Palestine organizing efforts during the winter of 2003, not as an activist, but as a researcher seeking to understand the region's character beyond the narrow, biased, pro-Israeli frame of US mainstream media (Elmasry 2009). As a young peace studies graduate student, it was important for me to witness realities on the ground first-hand, and to subsequently share these with my community in the US. During my earliest months in Palestine, I quickly learned about the newest form of structural violence in the OPT: Israel's Apartheid Wall (B'Tselem 2017). The Wall is 26 feet high and concrete, mostly in urban areas, and switches to a fence system in more rural areas. The physical barrier separating Israel and the Occupied West Bank is referred to differently, dependent on political views. On the Israeli side it is known as a 'security fence,' yet for Palestinians, and those in solidarity, it is referred to as the 'apartheid wall' (Rogers and Ben-David 2010). The Apartheid Wall is a continuation of Israel's colonial expansion. It continues to be a serious threat to local Palestinian communities inside the Occupied West Bank by restricting their movement and dispossessing Palestinian villagers of their lands. The local Palestinian population directly affected by the Wall used strategic nonviolence to resist its construction. Activists from all over the world, and from inside Israel, too, joined local Palestinians in solidarity. As a participant myself in this iteration of Palestinian popular struggle, two parts of my identity were present and accepted into the

movement: queerness and Jewishness. My Jewishness was discussed, while my queerness was tolerated without discussion. Both of these identities supported the local Palestinian villagers in resisting ongoing Israeli violence. Nevertheless, it was clear that a shared political framework, rather than identity, was what bonded people together in the movement.

Armed with a notebook and a camera, I closely documented this popular struggle (*muqawameh sha'abiyeh* in Arabic), and the ongoing structural violence of the Apartheid Wall's construction. My intention was to educate American audiences about the injustice occurring in Palestine. I applied mixed qualitative research methods, and traveled throughout the Occupied West Bank, from the north in Tulkarm to the West Bank's southernmost point, the South Hebron Hills. I gathered oral testimonies from residents in both rural and urban environments about their first-hand experiences of living near the Apartheid Wall. From 2003-22, I photographed thousands of images. From 2006 onwards, I also gathered countless oral histories to complement each photograph, enabling each image to convey a deeper meaning.

My research and photography honored an Arab model of collective effort; every aspect of my research was facilitated by local groups already working on the ground in the OPT. On my last visit to the West Bank, during the summer of 2022, I worked with a local team to locate numerous individuals whom I had previously photographed in 2004 and 2005. I wanted to photograph these individuals a second time in order to tell a visual story of how time operated in this environment. Once I'd reconnected with these individuals, they posed for me, many in the same locations, and in a similar manner, as their original portraits. Several had been children in 2004 and 2005, and now these second images showed how these children had become grown adults in the shadow of the Wall – highlighting how these Palestinian communities were physically trapped. The data I generated around this twenty-year history would become a multi-media exhibit in Philadelphia – a means to visually combat US media framing on Palestine, while simultaneously activating a gallery space for community building.

Queer Solidarity for Palestine

There is a long history of queer activism for Palestine, both by Palestinian queer groups themselves and from the wider queer community. During the early 2000s, queer led activism for Palestine was visibly emerging as a movement against the violence of the Israeli state. Palestinian queer communities inside the OPT, inside Israel, and in the international diaspora argued that queer Palestinian rights were inseparable from the global movement for Palestinian human rights. Those in solidarity followed this call. Queer activism for Palestine sought to connect liberation movements, with one activist stating, "queer liberation is connected to the liberation of all people," while another stated, "you can't just pick and choose your battles" (Prager 2024). As Audre Lorde's essay "There is No Hierarchy of Oppressions" clarifies: "I cannot afford the luxury of fighting one form of oppression only. I cannot afford to believe that freedom from intolerance is the right of only one particular group" (1983: 9). The queer political community was thus still fighting

the same patriarchal, white supremacist system that simultaneously oppressed Palestinians and themselves.

As queer groups became more visible in Palestine solidarity efforts in the early 2000s, they disrupted "business as usual" practices, and queer spaces became key sites of activism. In 2000, Queers Undermining Israeli Terrorism (QUIT!), a San Francisco-based group, emerged as a leading force. Shortly after the Second Intifada in 2001, an Israeli LGBTQ group, Black Laundry, formed and engaged in Palestine solidarity activism inside Israel. Many queer activists used civil disobedience tactics to disrupt LGBTQ film festivals and annual pride events, stating: "There is no pride in occupation."

In the context of Palestinian queerness, the intersectionality of being queer and Palestinian became a site of activism. Palestinian queers were also more visible in the early 2000s, pursuing human rights while also combatting homophobia. Several groups formed during this period: *Aswat* (Voices), the Israeli Arab Feminist Center for Gender and Sexual Freedoms (2000); *Al Qaws* (Rainbow) for Sexual and Gender Diversity in Palestinian Society (2007); and the Palestinian Queers for Boycott Divestment and Sanction Movement (PQBDS) (2010). These groups actively engaged in the public struggle for Palestinian rights, while also seeking their own freedoms as queer people.

Unbeknownst to me at the time, my activism and research began at the height of this visible queer solidarity movement. During the winter of 2003–4, when I first arrived in Palestine as a participant observer, I was exposed to a queer community in solidarity with Palestine. Identity, often assumed to be a barrier, was the least important aspect of what brought us together. Rather, we bonded through our political ideologies and direct engagement in popular resistance. The local Palestinian population's capacity to accept us was clear—not only did Palestinian households host visibly queer solidarity activists, numerous villagers also welcomed Jewish and Israeli anti-Zionist activists into their homes. I thus experienced, first-hand, how queerness in Palestine solidarity was a prominent feature of activism for Palestinian rights, even if we didn't discuss this aloud.

Queer organizing for Palestine was also additional proof that the idea of Israel being the only safe place for queers in the Middle East – known as pinkwashing – was a false claim. As BDS (n.d.) notes, "pinkwashing is an Israeli government propaganda strategy that cynically exploits LGBTQIA+ rights to project a progressive image while concealing Israel's occupation and apartheid policies oppressing Palestinians." Queer visibility for Palestine became necessary to combat pinkwashing. It demonstrated that Israel was not, in fact, the only safe space for queer people in the Middle East, but was rather a key space in which queer allies needed to engage in Palestine solidarity activism.

Following this initial decade of visible queer activism, academic analyses of queerness and Palestine began to appear. In 2010, *GLQ*: *a Journal of Lesbian and Gay Studies* published an issue titled, "Queer Politics and the Question of Palestine/Israel," bringing together multiple queer voices for Palestine. In 2012, Sarah Shulman emphasized her queer solidarity as a Jewish queer activist in her book *Israel/Palestine and the Queer International*. Shulman recalls the journey she took as

a hardcore ACT UP gay rights activist, becoming a staunch ally and solidarity activist for Palestinian rights, pertinently stating:

> One of the strangest things about willful ignorance regarding Israel and Palestine is how often "progressive" people, like myself, with histories of community activism and awareness, engage in it (2012: 1).

The *GLQ* issue, and Shulman's monograph, were important academic references concerning queerness and Palestine, highlighting the need for the queer community to engage in the ongoing Palestine conversation. However, the field was still limited by a lack of Palestinian voices. In 2018, the *Journal of Palestine Studies* published the special issue "Queering Palestine," which brought queer Palestinian voices into the academic sphere via the intersection of Palestine studies and queer theory. In Walaa Alqaisiya's article in that issue, "Decolonial Queering: The Politics of Being Queer in Palestine," she emphasizes "that queerness in Palestine is an essential element of the Palestinian struggle to eradicate Zionist settler colonialism" (2018: 29). In 2020, Sa'ed Atshan's book *Queer Palestine and the Empire of Critique* focused on queer Palestinians and the limitations of the global queer social movement, arguing that queer Palestinians were positioned between the global queer movement and everyday demands for social justice. As At'shan states, "queer Palestinians face systems from all directions of marginalization, policing and repression from both Zionism and homophobia" (2020: 12). Analyzing queerness and Palestine during this period strengthened the solidarity movement, integrating the activists' organizing efforts with the intellectual threads of Palestine studies and queerness.

US Exhibit

As a scholar and activist, I was interested in both intellectualizing Palestine solidarity and actively resisting Israeli propaganda. As a photographer, my work used images to combat the mainstream US media framing of Palestine. My work wasn't focused on being queer, but my queer body was very visible in all of my work. Upon returning to the US in 2022, after my most recent trip to Palestine, I assembled a team of artists, activists and a trauma therapist to create the Philadelphia exhibit, aiming to replicate the collective approach I'd experienced in the field. Exhibiting images of people suffering wasn't our goal, and we were mindful not to exploit the individuals featured, but we still wanted to convey the reality of what was occurring in the OPT to Philadelphians. For four months, the team gathered weekly to view all of the 25,000 photographs I'd taken during the previous two decades. By the late spring of 2023, the team settled on 103 images to be included in the exhibit's four respective photography series, titled: "The Wall," "Violence and Resistance," "Portraits," and "Then and Now."

The Apartheid Wall affected every aspect of Palestinian life for those residents living near it, and the US exhibit offered an expansive visual understanding of how the Wall's structure impacted the local population. "The Wall" photography series comprised fifteen images of the structure itself, ranging from 18 x 24 inches to 30 x 42 inches in size, with most sized at 26 x 36 inches. The "Violence and Resistance"

series featured sixty smaller images, ranging from 4 x 6 inches to 8 x 10 inches (Figure 1). These latter images created a chaotic viewing experience of resistance to the Wall, resonating with my own experience in the early years of my work.

Figure 1. Photographer Aisha Mershani,
Violence and Resistance Series.
Philadelphia PA. November 2023.

The "Portraits" series consisted of six large-format images of individuals, since featuring the faces of Palestinians, at a large scale, seemed particularly important for reframing how mainstream Americans view the Palestinian population. The final series, "Then and Now," was the most impactful of the four. It featured eleven side-by-side "duos," formatted at 12 x 18 inches, which showed how those living behind the Wall had aged. Small boys photographed in 2004 and 2005, for example, then aged 2 and 3 years old, had become young men by 2022 – and yet, as I photographed them in the same locations as the original photographs, it was abundantly clear that nothing in their physical surroundings had changed.

Besides the "Violence and Resistance" series, every image caption in the exhibit was accompanied by an online audio recording, with embedded QR codes enabling Palestinians in the images to "speak" directly to the gallery visitors, providing a valuable multi-media dimension to the exhibit.

Figure 2. *La La Lil Jidar* exhibit. Philadelphia, PA. September 2023

Figure 3. Philadelphia, PA. September 2023

The exhibit was a visual experience, connecting the movement in Palestine to Philadelphia's solidarity community. Chants from the popular struggle used in Palestine were considered as a potential title for the exhibit, and we eventually chose *La La Lil Jidar* (No No to the Wall). The subtitle "*20 Years Behind the Apartheid Wall*" was then added to provide additional context. The photography exhibit was housed in a Philadelphia art gallery for two months, and then for a further two months in a yoga studio elsewhere in the city. In both spaces, our intention was for the exhibit to combat mainstream US media framings of Palestine, while hosting various events that emphasized the interconnectedness of state violence across borders.

The space of La La Lil Jidar

When *La La Lil Jidar* was initially housed in the traditional gallery space, from September to November 2023, the intention was to activate the space with events that connected the exhibit's theme to ongoing activism in US cities. *La La Lil Jidar* wasn't interested in just focusing on Palestine organizing; the group also wanted to connect to local struggles. Other movement-building groups – working against similar forms of state oppression to those witnessed in Palestine and the US – were thus invited to hosts events in the space. The objective of these space activations was to emphasize a key message: *No no to all walls separating us as people*.

The photography exhibit, originally intended to educate American audiences, quickly shifted to a place of refuge for politically isolated activists in Philadelphia. The exhibit opened on September 14, 2023, with countless events planned throughout the initial two months in order to activate the space. Palestine Writes, a literature conference for Palestinian writers, was hosted at a local university cam-

pus, and occurred a week after the *La La Lil Jidar* opening. For the month of September, Philadelphia's Palestinian and Palestine solidarity communities thus merged at the intersection of arts as resistance.

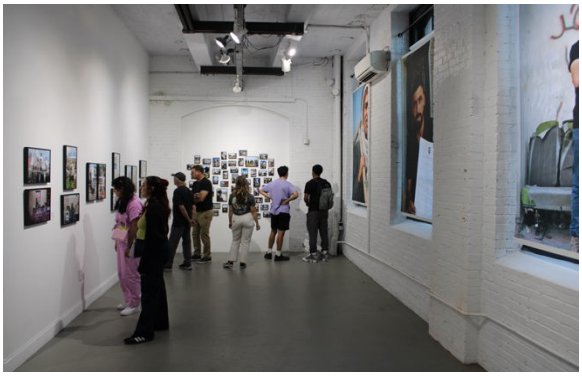

Figure 4 and 5. *La La Lil Jidar* opening. Philadelphia, PA. September 2023

Philadelphia's Palestine solidarity community had been visible against ongoing Israeli violence in the OPT, including both the West Bank and Gaza, long before October 7, 2023. On that date, however, Hamas (Islamic Resistance Movement) breached the wall enclosing the Gaza Strip, and ambushed an Israeli army base and an Israeli music festival. Hamas were elected as Gaza's political leaders, and ultimately gained control of the territory in 2007. Palestinians in the Gaza Strip have since lived through a constant Israeli military blockade, limiting the movement of people and goods in and out of the territory. In recent years, there have been significant periods of fighting between Hamas and the Israeli army. In 2008–9, the first of Israel's many sieges of Gaza lasted for 23 days, and killed nearly 1,400 Palestinians. Aggression continued at a smaller scale until 2014, when the next siege lasted 50 days. As Al Jazeera (2022) reported: "2,100 Palestinians are killed in Gaza along with 73 Israelis, including 67 soldiers." In 2018, the people of Gaza attempted a nonviolent action to end the ongoing blockade, called the "Great March of Return." As Yara Asi notes: "As of 2018, 68.5% of Palestinians in Gaza were consid-

ered food insecure" (2020: 206) and the protestors' grievance was that the blockade limited the flow of resources into the territory, thus stifling Gazan's potential to thrive. The United Nations Relief and Works Agency (UNWRA) described how the "Great March of Return demonstrations (GMR) began on 30 March 2018 to demand the end of the Israeli blockade and the right of return for refugees" (n.d.). During the Great March of Return, according to the United Nations Human Rights Council (2019), Israel "shot over 6106 demonstrators, killing 183, between 30 March 2018 and 31 December 2018."

The political situation in Gaza shifted dramatically on October 7, 2023, when Hamas broke through the wall and attacked Israelis in the area. As Amnesty International (2024) reported, "some 1,200 people were killed and around 250 abducted." Hamas held Israeli hostages inside the Gaza Strip, and, for 15 months, Israel then bombed schools and homes, and closed Palestinian access to goods and clean water. Based on Palestinian Ministry of Health (MoH) documents, media reports estimated the Palestinian death toll at roughly 46,000 over 15 months, with 18,000 of these being children (Al Jazeera 2025). Yet a *Lancet* study claims that an "estimated 64,260 deaths (95% CI 55 298–78 525) occurred due to traumatic injury during the same period, suggesting the Palestinian MoH under-reported mortality by 41%" (Jamuluddine et al. 2025: 469). Because Israel responded with extreme violence towards the civilian population inside the Gaza Strip, many have asserted that this was a genocidal campaign. Academics in the field of Holocaust and Genocide Studies, such as Israeli historian Raz Segal, signed a group statement released in December 2023, two months after the initial aggression began, with Segal (2023) noting separately that:

> [O]ver 55 scholars of the Holocaust, genocide, and mass violence deplore the atrocity crimes against civilians committed by Hamas and Islamic Jihad on 7 October and by Israeli forces since then. The starvation, mass killing, and forced displacement of Palestinian civilians in Gaza is ongoing, raising the question of genocide.

October 7, 2023, changed the landscape of Palestine organizing in Philadelphia. Suddenly, Palestine solidarity protestors were viewed as supporters of Hamas violence, rather than activists opposing the extreme violence Israel was deploying against the Gazan people. Philadelphia was one city in a global community taking to the streets in solidarity with the Palestinians, as protests occurred all over the world against the Israeli bombs falling on Gaza. An analysis of these protests by Armed Conflict Location & Event Data (ACLED 2023) was announced with the headline that: "During the first three weeks of the current round of hostilities, ACLED records approximately 4,200 demonstration events related to the conflict in almost 100 countries and territories, accounting for 38% of all demonstration events reported globally." Of the 4,200 demonstrations, 3,700 were pro-Palestine, and many included large numbers of people in attendance, such as half a million people in the streets of London (Middle East Eye 2024), and nearly 30,000 people calling for a ceasefire in Washington DC (Mondoweiss 2023). This wave of nonviolent protest and mass mobilization for Palestine was met with repression: "in Amman, Jordan, hundreds of protesters were arrested between October and November 2023. In Germany, protests in support of Palestine were banned" (Acar et al. 2024: 10). Protesting continued in the US as the year of onslaught against Gaza

continued. Activists in the US, already paying for this war without consent through their tax dollars, took to city streets and campus lawns to express solidarity and call for a ceasefire. The demonstrations took many forms, including blocking highways (CBS 2023) and building encampments on college campuses.

Palestine organizing on many college campuses was met with repression, with university administrators using city police to quash the national student movement. These student encampments made international headlines, as did student expulsions for pro-Palestine organizing. While student groups such as Jewish Voice for Peace (JVP) and Students for Justice in Palestine (SJP) were banned from numerous US campuses during these encampments, one university in the Philadelphia area saw the establishment of a JVP faction in the wake of October 7, 2023. JVP is a group of anti-Zionist Jews engaged in Palestine solidarity. They use the slogan *Not in Our Name* and have become more visible since participating in the call for a ceasefire in the war on Gaza.

In the months after the war began, Generation Z became especially visible in calling for Palestinian rights. As Mohamed Buheji, Mohamed BenAmer, and Aamir Hasan (2024: 86) state:

> The recent surge in student activism can be attributed to a growing disillusionment among young people with the contradictions they perceive in their political, academic, and commercial systems. Generation Z, which places a high value on justice, transparency, and authenticity, finds the support for the Israeli occupation by their institutions and governments to be hypocritical.

The evident diversity of Arab students and anti-Zionist Jewish activists standing in solidarity with Palestine strengthened the campus movement. Growing Israeli violence viewed on cellphone screens brought even more people to encampments. Young people were visible and loud in their pro-Palestine solidarity.

Academics also spoke up against the ongoing war on Gaza, and many were accused of antisemitism for supporting Palestinian rights. The widespread adoption of the International Holocaust Remembrance Alliance's (IHRA) working definition of antisemitism intertwined antisemitism with criticism against Israel. This definition makes it impossible to speak up against Israel's human rights violations without being negatively labeled. As Somdeep Sen (2024: 336) argues:

> Consequently, the IHRA definition has been weaponized to cancel public events, courses, and conferences on the Palestinian liberation struggle, and to sanction faculty members who have publicly criticized Israeli violations of human rights and war crimes and 'bring coercive legal actions' against those who support the BDS (boycott, divestment, and sanctions) movement.

The IHRA adoption left many academics at risk of losing their jobs when speaking up for Palestinian rights. Buheji et al.'s 2024 study outlines numerous academics who have been fired or suspended for speaking up against Israeli violence. During this time, an anti-Zionist Jewish tenured professor in the Philadelphia area was fired for being outspoken about Gaza (Intercept 2024). Philadelphia was at the forefront of this movement in demanding a ceasefire.

As Philadelphia became a hub of activism for Palestine, many in the community sought refuge from the aggression experienced in the city's streets and campuses. After October 2023, the events in the gallery space continued as planned, and brought together additional community members who were seeking like-minded

people. In November 2023, the exhibit moved from the art gallery to the yoga studio. Philly's activist community sought a space to collectively grieve for Gaza, and the yoga studio invited us to exhibit and hold events there for precisely that reason. For four months in total, between the two locations, the *La La Lil Jidar* exhibit became a backdrop for these numerous events. The space became a site where those actively engaged in the struggle for a ceasefire could momentarily exhale. From September 2023 to January 2024, *La La Lil Jidar* organized nearly thirty events, including poetry readings, concerts, film screenings, art workshops, and academic talks. Huda Asfour, an oud musician, held a concert in the gallery space, the first event held in October 2023 (Figure 6). Later, at an event titled "We Charge Nakba," outspoken academic and legal expert Noura Erakat was in conversation with local writer Nicki Kattoura (Figure 7). The diversity of these events brought many people together in community to collectively grieve. *La La Lil Jidar's* art space activations, originally intended as a gathering place, inadvertently became another "home" for the politically and culturally marginalized.

Figure 6. Huda Asfour Oud Concert. October 2023

Figure 7. Noura Erakat and Nicki Kattoura in conversation. January 2024.

La La, a space of *Home*

Hospitality is a central trait of Arab culture, and Arab hosts are measured by how well they treat their guests. Arab hospitality (*karam al-arab* in Arabic*)* has roots in Islamic and Bedouin traditions (Stephenson and Ali 2018: 5), and shapes how the Arab family unit shares their private, personal space with guests. As Feghali states in Stephenson and Ali (2018: 6), "From a young age, children in Arab homes are socialized into the importance of hospitality as both a personal quality and a symbol of status." The origins of hospitality lie within the tribal era, and have evolved to become a current Arab cultural norm, yet the concept of hospitality expands beyond the Arab region. Peace philosopher Immanuel Kant's seminal essay, *Perpetual Peace* (1983) focuses on hospitality as one means to eliminate war. Robin Schott cites Kant when analyzing one of his features of hospitality (2009: 185) stating that for Kant "Hospitality is a right, not a privilege. By implication, hospitality not be dependent on an individual's acting out of charity. Rather, the right of hospitality implies that citizens of a country have a duty to protect the foreigner." In Palestine, inviting guests into homes was an attribute of the popular struggle against the Apartheid Wall as both an Arab cultural trait, and a way to protect the foreigner. Participants in the movement were brought into the safety of local homes after every demonstration, where lunch was provided. In the OPT, a sense of community was established both in the marches to the site of the Wall – actively resisting Israeli violence – as well as in these village homes. As a guest and a solidarity activist in the movement, the act of hosting while resisting was impactful for me. It became something I believed was important to introduce to US organizing. The *La La Lil Jidar* collective thus used this Palestinian trait, hosting after protesting, as a feature of our work in Philadelphia. Hosting guests was a way for us to create a sense of mental safety for those targeted in the streets. And as a predominantly Arab collective, events were hosted as if the art space was our home – a feature of our culture that we wanted to share.

Figure 8. S. Maham Rizvi, collective member, Preparing the table of fruits. December 2023.
Figure 9. Food trays provided by a local Palestinian restaurant for the events.

Visitors in the activated space were hence fed literally and figuratively when joining a La La Lil Jidar event. Food was provided at the beginning of every occasion. Upon entering the yoga studio, for example, visitors encountered a buffet prepared by a local Palestinian restaurant and distributed by the collective members themselves. People filled their plates before they found their seats (Figure 10). Guests were also fed figuratively; the people who walked into the La La Lil Jidar space shared a sense of feeling politically isolated from those in their existing circles, and were seeking like-minded people. Buheji et al. (2024: 96) highlight that "The other main source of pressure comes from the family and close community. Some students have faced pressure from family members who disapprove of their activism due to differing political beliefs or concerns about potential repercussions." During these months, mainstream news was reporting on Israel as if it were a solitary victim, while bombs were dropping on Gaza. Many in the activist community felt gaslit. The La La Lil Jidar space was one where Arabs, activists, and others could gather and align around their politics. Community members could see that they were not alone during the ongoing onslaught against Gaza, able to share a meal and partake in artistic expression against state violence.

Figure 10. Community members finding their seats with full plates. December 2023.

La La Lil Jidar, as a SWANA-led, largely queer identified space, naturally introduced the Arab trait of hospitality. To fully create a home, however, it was clear that family was also needed. As Buheji et al. (2024: 94) highlight, "Activism can strain relationships with peers who either oppose the pro-Palestine stance or prefer to remain apolitical. This can lead to social isolation and a sense of being marginalized within their own community." Many of the people attending *La La Lil Jidar* events shared that they needed a place to feel safe and heard, as the people around them were not all aligned to their politics, and finding space with like-minded people was healing. Building upon the decades-long queer-led movement for Palestinian rights, *La La Lil Jidar* queered the event space by bringing together people who

were political outcasts – building a new community together in the form of an alternative and chosen family.

Figure 11. Qais Assali, collective member, holds an art workshop as if the space was a living room. January 2024.

In queer culture, becoming an outcast and feeling isolated is a common experience. To combat this loss, and to build something new, alternative, chosen families are created. Chosen families don't replicate the family unit, nor are they fictive kin; chosen families are community that transforms the biological family unit. Anthropologist Kath Weston (1997: 106) describes "gay kinship ideologies as historical *transformations* rather than derivatives of other sorts of kinship relations." Weston's work on creating an alternative chosen family unit describes how, in the 1980s and 1990s, the LGBTQ+ community would often find people outside of their biological family to bond with. Although the concept of chosen family has focused on the rejection of one's sexual and gender identity as a point of contention, it is also relevant for those who have experienced rejections due to political ideology. In this case, creating a chosen family during the Gaza war was a way to build something new.

Figure 12. Queer couple in attendance at a *La La Lil Jidar* event.

Chosen families are necessary for queer people to feel seen, and queer safe spaces are needed for people to gather away from heteronormative and patriarchal violence. As Petra Doan (2007: 57) describes, "Conceptually queer space occurs at the margin of society." Queer spaces vary, and include bars and cafes for recreation, as well as urban geographies where LGBTQ+ activism is occurring (Goh 2018). Queer community has been forced to persevere in the face of violence, both by biological familial rejection, as well as the violence of society at large. Creating alternatives to this violence is what makes queerness both an identity as well as an action. José Muñoz (2009: 1) asserts, "Queerness is essentially about the rejection of a here and now and an insistence on potentiality or concrete possibility for another world."

To queer a space isn't to merely be queer, but to envision a future reality filled with inclusivity and safety. The need to feel safe and seen, too, was a reason why people gathered a few times a week in the *La La Lil Jidar* space. Community members who gathered at *La La Lil Jidar* events were not all queer, but many were. These guests had already forged a chosen family due to their sexuality and gender identities, and now they were experiencing a new form of rejection based on their politics—becoming politically isolated for speaking out against the violence in Gaza. Philadelphia's college students, JVP activists, academics, and Arabs and Palestinians gathered at the *La La Lil Jidar* community space to engage with art as resistance. As Priya Parker (2020: xi) explains, "Gathering – the conscious bringing together of people for a reason – shapes the way we think, feel, and make sense of the world." However, it is not enough to merely gather, convening community is also a political act. Meir Lakein (2022: 44) states that "gathering politically turns us into a political force." Gathering in shared community helped Philadelphians already engaged in Palestine solidarity to share another political experience. It was thus a space focused on "home" by way of Arab hospitality and the chosen family in a hostile political climate. *La La Lil Jidar* held events and space for the Philadelphia community for the first several months of the war on Gaza, with sporadic events held throughout the following year in various other spaces, at times with over 100+ people in attendance. For 15 months, activists called for a ceasefire. As time passed, demonstrations lessened as activists grew fatigued. An official ceasefire was declared in January 2025, but Palestine solidarity activism in the US was now a target. Newly elected President Trump detailed new laws, as reported by Reuters:

> "To all the resident aliens who joined in the pro-jihadist protests, we put you on notice: come 2025, we will find you, and we will deport you," Trump said in the fact sheet. "I will also quickly cancel the student visas of all Hamas sympathizers on college campuses, which have been infested with radicalism like never before," the president said, echoing a 2024 campaign promise (Shalal 2025).

The new US administration has conflated Palestine solidarity protesting with Hamas support, which is inaccurate as activists are merely seeking to support Palestinian human rights. This Trump law further clarifies how spaces like *La La Lil Jidar* are essential for the community – helping members to not feel alone during times of political unrest.

Conclusion

As part of a wider global solidarity movement during the war on Gaza, *La La Lil Jidar* created a sense of "home" for activists in Philadelphia. Using art and activism as an entry point, and drawing from our experiences organizing against the Apartheid Wall in the Occupied Palestinian Territory, *La La Lil Jidar* transformed a photography exhibit focused on the injustices occurring in the Occupied West Bank into a space of home for those protesting and grieving for Gaza. Activists bonded via shared political philosophies, and throughout the past two decades of Palestine organizing in US cities, it is clear that safe spaces are needed to support activists.

Arab and queer have proven to be compatible, harmonious identities for political work, functioning together to support the politically marginalized. Queerness is part of the movement for Palestinian rights, not separate from it. *La La Lil Jidar* connected Arab hospitality with queerness, creating a safe space for the politically marginalized. The inclusion of Palestinian/Arab hospitality as an integral element of protest, and queer bodies simultaneously becoming more visible in the movement, has impacted future activism in Palestinian solidarity work. The *La La Lil Jidar* collective hosted marginalized visitors as any Arab would, with food. The collective also helped build an alternative, chosen family, as many queer people have experienced. As a result, a wide range of people converged in the *La La Lil Jidar* event space: Palestinians and other Arabs seeking community and connection, Jewish activists who defined themselves as anti-Zionists, and students and academics who were seeking refuge from the violence of their institutions. This SWANA collective is a model of how to marry Arab culture with the queer concept of the chosen family, thereby creating a sense of home within the Palestine solidarity movement.

References

Acar, Yasemin Gülsüm, Ana Figueiredo, Maja Kutlaca, Mengyao Li, et al. "Why Protest When it Is Not Working? The Complexities of Efficacy in the Current Palestine Solidarity Protests." *Social Psychological Review* 26 (1): 10-17.

Al Jazeera. 2022. "Timeline: Israel's attacks on Gaza since 2005." *Al Jazeera*, August 7, 2022. https://www.aljazeera.com/news/2022/8/7/timeline-israels-attacks-on-gaza-since-2005.

Al Jazeera. 2025. "The Human Toll of Israel's War on Gaza – By the Numbers." *Al Jazeera*,

January 15, 2025. https://www.aljazeera.com/news/2025/1/15/the-human-toll-of-israels-war-on-gaza-by-the-numbers.

Alqaisiya, Walaa. 2018. "Decolonial Queering: The Politics of Being Queer in Palestine." *Journal of Palestine Studies* 47, 3: 29-44.

Amnesty International. 2024. "Israel/OPT: One year on from 7 October need to ensure a ceasefire and release of hostages more pressing than ever." Amnesty International website, October 7, 2024. https://www.amnesty.org/en/latest/news/2024/10/israel-opt-one-year-on-from-7-october-need-to-ensure-a-ceasefire-and-release-of-hostages-more-pressing-than-ever/.

Armed Conflict Location & Event Data (ACLED). 2023. "Infographic: Global Demonstrations in Response to the Israel-Palestine Conflict." ACLED website, November 7, 2023. https://acleddata.com/2023/11/07/infographic-global-demonstrations-in-response-to-the-israel-palestine-conflict/.

Asi, Yara M. 2020. "Achieving Food Security Through Localisation, Not Aid: 'De-Development' and Food Sovereignty in the Palestinian Territories." *Journal of Peacebuilding & Development* 15 (2): 205-218.

Atshan, Sa'ed. 2020. *Queer Palestine and the Empire of Critique*. Stanford: Stanford University Press.

BDS Movement. n.d. "Say No to Pinkwashing." BDS Movement website. https://bdsmovement.net/pinkwashing.

B'Tselem. 2017. The Separation Barrier. B'Tselem: The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories website, November 11, 2017. https://www.btselem.org/separation barrier.

Buheji, Mohamed, Mohamed BenAmer, and Aamir Hasan. 2024. "The Sacrifice, How Pro-Palestine Protests Students are Sacrificing to Change the World." *Gradiva* 63 (5): 83-104.

CBS News, Philadelphia. 2023. "Protesters Block Traffic in Philadelphia to Call for Permanent Cease-fire in Gaza." CBS News website, December 14, 2023. https://www.cbsnews.com/philadelphia/news/jewish-voice-for-peace-philadelphia-i76-gaza-israel-protest/#.

Doan, Petra L. 2007. "Queers in the American City: Transgendered Perceptions of Urban Space." *Gender, place and culture: a journal of feminist geography* 14(1): 57-74.

Elmasry, Mohamed. 2009. "Death in the Middle East: An Analysis of How the *New York Times* and *Chicago Tribune* Framed Killings in the Second Palestinian Intifada." *Journal of Middle East Media* 5, no. 1 (September 2009): 1-46.

Goh, Kian. 2018. "Safe Cities and Queer Spaces: The Urban Politics of Radical LGBT Activism." *Annals of the American Association of Geographers* 108(2): 463-477.

Jamaluddine, Zeina, Hanan Abukmail, Sarah Aly, Oona M. R. Campbell, Francesco Checchi. 2025. "Traumatic Injury Mortality in the Gaza Strip from Oct 7, 2023, to June 30, 2024: A Capture–Recapture Analysis." *The Lancet* 405 (10477): 469–77. doi: 10.1016/S0140-6736(24)02678-3.

Kant, Immanuel. 1983. *Perpetual Peace, and Other Essays on Politics, History, and Morals.* Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Intercept (The). 2024. "Meet the First Tenured Professor to Be Fired for Pro-Palestine Speech." The Intercept website, September 26, 2024. https://theintercept.com/2024/09/26/tenured-professor-fired-palestine-israel-zionism/.

Lakein, Meir. 2022. "On Gathering." *Political theology: the journal of Christian Socialism* 23(1–2): 141-147.

Lorde, Audre. 1983. "There is No Hierarchy of Oppressions." *Interracial Books for Children BULLETIN: Homophobia and Education* 14 (3–4): 9.

Middle East Eye. 2024. "War on Gaza: 'Half a million' march in London as part of worldwide pro-Palestine protests." Middle East Eye website, January 13, 2024. https://www.middleeasteye.net/news/war-gaza-thousands-rally-worldwide-global-day-action-gaza.

Mondoweiss. 2023. "The Largest Palestine Protest in U.S. History Shut Down the Streets of D.C." Mondoweiss website, November 5, 2023. https://mondoweiss.net/2023/11/the-largest-palestine-protest-in-u-s-history-shuts-down-the-streets-of-d-c/.

Muñoz, José Esteban. 2009. *Cruising Utopia : The Then and There of Queer Futurity*. New York: New York University Press.

Parker, Priya. 2020. *The Art of Gathering : How We Meet and Why It Matters*. New York: Riverhead Books.

Prager, Sarah. 2024. "Queer people organizing in solidarity with Palestine continues to grow." Prism website, February 5th, 2024. https://prismreports.org/2024/02/05/queer-people-organizing-solidarity-palestine/.

Rogers, Richard, and Anat Ben-David. 2010. "Coming to terms: a conflict analysis of the usage, in official and unofficial sources, of 'security fence', 'apartheid wall', and other terms for the structure between Israel and the Palestinian territories", *Media, War & Conflict* 3 (2): 202-229.

Schott, Robin May. 2009. "Kant and Arendt on Hospitality." J*ahrbuch für Recht und Ethik = Annual review of law and ethics.* 17: 183-194.

Schulman, Sarah. 2012. *Israel/Palestine and the Queer International*. Durham, NC: Duke University Press.

Segal, Raz. 2023. "Statement of Scholars in Holocaust and Genocide Studies on Mass Violence in Israel and Palestine since 7 October." Contending Modernities website, December 29, 2023. https://contendingmodernities.nd.edu/global-currents/statement-of-scholars-7-october/.

Sen, Somdeep. 2024. "'Axis of Evil' and the Academic Repression of Palestine Solidarity."*Middle East Critique* 33 (3): 335-144.

Shalal, Andrea. 2025. "Trump Administration to Cancel Student Visas of Pro-Palestinian Protesters." Reuters website, January 29, 2025. https://www.reuters.com/world/us/trump-administration-cancel-student-visas-all-hamas-sympathizers-white-house-2025-01-29/.

Stephenson, Marcus L., and Nazia Ali. 2018. *Deciphering 'Arab Hospitality': Identifying Key Characteristics and Concerns*. New York: Routledge.

United Nations Human Rights Council. 2019. "No Justification for Israel to Shoot Protesters with Live Ammunition." United Nations Office of the High Commission for Human Rights website, February 28, 2019. https://www.ohchr.org/en/press-releases/2019/02/no-justification-israel-shoot-protesters-live-ammunition?LangID=E&NewsID=24226.

United Nations Relief and Works Agency (UNRWA). n.d. Gaza – Great March of Return. UNRWA website, https://www.unrwa.org/campaign/gaza-great-march-return.

Weston, Kath. 1997. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press.

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Hortense Flexner, *Voices* (1916)

Traduzione e cura di

Bruna Bianchi

Il teatro è l'interprete più forte e di più vasta portata del nostro profondo malcontento e lo strumento di diffusione più efficace del pensiero radicale, è la rivolta spirituale che cerca espressione artistica[1].

L'opera

L'opera teatrale di Hortense Flexner, che qui presentiamo per la prima volta in traduzione italiana[2], si inserisce in una vasta produzione di scritti brevi – poetici e teatrali – che apparvero durante il Primo conflitto mondiale su varie riviste pacifiste. Attiviste, scrittrici e poetesse in ogni paese presero la parola per dare voce a un dolore personale e universale, esprimere la protesta, denunciare il vero volto di una guerra che si accaniva sui deboli, chiamare alla ribellione.

I drammi di un unico atto, in particolare, apparvero una modalità efficace di propaganda, capaci di veicolare il messaggio pacifista in forma semplice e incisiva evitando trame complesse. Attraverso i dialoghi serrati queste opere intendevano rispondere ai dilemmi diffusi tra l'opinione pubblica, contrastare l'immagine del nemico barbaro e denunciare le menzogne del patriottismo.

Versi e drammi brevi circolavano anche clandestinamente e, mentre le poesie passavano di mano in mano, le opere teatrali erano lette in piccole cerchie. Solo raramente rappresentate, alcune furono pubblicate dopo il conflitto. Tutti i periodici pacifisti, infatti, ebbero vita breve, presto stroncati dalla censura; solo in Svizzera, e negli Stati Uniti fino alla metà del 1917, poterono continuare le pubblicazioni[3].

[1] Emma Goldman, *The Modern Drama: A Powerful Disseminator of Radical Thought*, in Eadem, *Anarchism and Other Essays*, Mother Earth, New York-London 1911, p. 247.

[2] La traduzione si basa sulla prima pubblicazione dell'opera in "The Seven Arts", vol. 1, 1916, n. 2, p. 142.

[3] Sui "teatri di pace" si veda: Bruna Bianchi, *L'avventura della pace. Pacifismo e Grande guerra*, Unicopli, Milano 2018, pp. 305-352.

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

Già a partire dal 1915 Hortense Flexner rivolse il suo sguardo compassionevole alle vittime della guerra. Ai giovani ingannati che andavano incontro al loro destino con un senso di trepidazione per l'inatteso dedicò la poesia *The Recruit*:

> […] musica e marcia – colori nel cielo –,
> La stazione affollata, il treno, addio!
> Per ogni cosa aveva lo sguardo esultante, timido,
> Come di meraviglia: "più da vedere, più da raccontare".
> Eppure, con il respiro, si muoveva, nascosto dal cappotto,
> Un disco di metallo numerato, legato intorno alla gola![4]

In *Vigil*, sempre nel 1915, è l'eterna agonia di tutte le madri del mondo che per "secoli oscuri e incerti" avevano atteso il ritorno dei loro figli – "con il viso rivolto all'orizzonte e la mano sugli occhi per alleviare l'angoscia"[5] – ad essere al centro dei versi. La disperazione delle donne ritorna in *Voices*, la seconda delle sette opere teatrali di Hortense Flexner, apparsa nel dicembre 1916 nel secondo numero di "The Seven Arts". La rivista – fondata il mese precedente dal poeta James Oppenheim, dal critico musicale Paul Rosenfeld e Waldo Frank, scrittore obiettore di coscienza – rimase in vita fino all'ottobre 1917 quando fu soppressa per le sue posizioni contro la guerra[6].

Il dramma è ambientato nella campagna francese, a Domremy, il villaggio natío di Giovanna d'Arco devastato dall'invasione, nei pressi delle rovine della chiesa dove la giovanetta aveva ricevuto il battesimo e si recava a pregare[7].

Giovanna appare alla protagonista, Yvonne, e invoca la ribellione di tutte le donne di Francia, la sola in grado di porre fine alla guerra, non già con il potere delle armi, ma con la forza del loro amore per la vita e con il potere rivoluzionario della compassione. La giovanetta di Domremy le avrebbe guidate, senz'armi e senza corazza e in abiti da contadina[8].

In questa breve opera la critica di Hortense Flexner va dritta al cuore del motivo più diffuso della propaganda durante guerra. L'immagine di Giovanna d'Arco campeggiava su cartoline postali e manifesti, non solo in Francia, ma anche in altri paesi dell'Intesa e negli Stati Uniti. Ritratta con l'armatura, l'elmo e la spada sguainata, incitava alla mobilitazione civile e militare assicurando che avrebbe sal-

---

[4] "The New York Times Current History of the European War", vol. 2, n. 2, May 1915, p. 274.

[5] *Ivi*, vol. 1, n. 3, January 1915, p. 612.

[6] "The Seven Arts" non intendeva essere una rivista per artisti, ma l'espressione degli artisti per la comunità, non una torre d'avorio, ma una rivista che si "stagliasse come il grattacielo Woolworth". James Oppenheim, *The Story of the "Seven Arts"*, "The American Mercury", 1930, n. 78, p. 157. Anche la rivista "The Masses", che accolse alcune poesie di Hortense Flexner, fu chiusa d'autorità dopo l'ingresso in guerra degli Stati Uniti.

[7] Nel 1942 ritornerà sul tema dell'occupazione della Francia dall'esercito tedesco e sul dramma dei profughi attraverso gli occhi di due bambini nel racconto per l'infanzia *The Wishing Window.*

[8] L'immagine di Giovanna d'Arco alla guida della ribellione nonviolenta delle donne contro la guerra era diffusa nella propaganda pacifista contro la guerra e in particolare nel teatro; lo rivelano le parole di Alla Nazimova, l'attrice che interpretò la protagonista del dramma *Spose di guerra*, riprodotto in questo numero della rivista.

vato la Francia una seconda volta dall'invasione nemica[9]. "Andatevene! Sono io a guardia dell'accesso al suolo di Francia!"; "Cacciamoli fuori!" recitavano le didascalie.

Durante la Grande guerra, infatti, il mito di Giovanna d'Arco si andò rafforzando assumendo caratteri sempre più aggressivi. Se all'inizio del conflitto nella propaganda prevalse l'invocazione alla sua protezione e alla sua forza consolatrice, già dal 1915 e soprattutto nel 1916, la giovanetta guerriera divenne l'incarnazione dell'Union Sacrée, di un nazionalismo integrale in cui l'immagine della patriota, della combattente e della santa si combinavano in una moltiplicazione di messaggi sempre più bellicosi[10].

L'autrice

Quando apparve *Voices* Hertense Flexner (1885-1973) aveva poco più di trent'anni. Femminista, poetessa, docente e scrittrice per l'infanzia, era nata a Louisville, nel Kentucky, da una famiglia ebraica di origine alsaziana. Dopo essersi laureata all'Università del Michigan ad Ann Arbor, si impegnò per il suffragio e dal 1912 al 1919 curò la pagina dedicata alla questione femminile del "Louisville

[9] Il manifesto è del 1918, l'autore: William Haskell Coffin, https://tinyurl.com/2p9bbmaf.

[10] Yann Rigolet, *Jeanne d'Arc dans la Grande Guerre, entre Revanche et Union Sacrée: l'apogée d'un mythe local et national*, in Noëlline Castagnez-Pierre Allorant (dirs.), *Memoires des guerres*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2019, pp. 135-150.

Herald". In quel periodo sposò il caricaturista Wyncie King e dal 1926 al 1940 insegnò Lingua inglese e Poesia contemporanea al Bryn Mawr College presso Philadelphia e dal 1940 al 1950 Narrativa moderna e Scrittura creativa al Sarah Lawrence College. Fin dal 1911 scrisse poesie pubblicate in gran parte su "New Yorker" e "Atlantic Monthly", in seguito riunite in alcune raccolte. Scrisse il poeta Laurie Lee, introducendo quella da lui curata apparsa a Londra nel 1963:

> Era una poetessa pura e precisa che lavorava con tratti brevi e decisi per creare tensioni vigorose e inflessibili. […] Le sue parole scritte sono comuni come ciottoli, ma proiettano ombre gigantesche[11].

Per Marguerite Yourcenar i versi di Flexner furono una "rivelazione poetica". Si erano conosciute al Sarah Lawrence college negli anni Quaranta e divennero amiche. Fino alla morte del marito nel 1961 Flexner era solita trascorrere i mesi estivi e le prime settimane d'autunno a Sutton Island nel Maine, non lontano da Mount Desert Island dove si era trasferita Marguerite Yourcenar.

La vita immersa nella natura incontaminata, "aggrappata alle rocce", e ridotta all'essenziale, alimentarono la sua spiritualità e il nitore dei suoi versi e placarono la sua disperazione per quella che Yourcenar chiamava "l'atroce avventura umana".

> Quei due americani progressisti [Hortense Flexner e Wyncie King], scrisse Yourcenar, erano segnati dai traumi che per loro erano stati un naufragio quasi simbolico del Titanic del 1912, i disorientamenti della guerra del 1914 e le sue conseguenze, le speranze presto svanite del New Deal, la guerra di Spagna, i processi staliniani, Belsen, Hiroshima, il McCarthy della caccia alle streghe, le ricadute atomiche, l'eterno dramma dei Neri, la distruzione in meno di sessant'anni di un centinaio di specie animali e peggio di tutto, forse, la vista di un mondo drogato di rumore e velocità in preda agli odi e ai terrori collettivi, ai piaceri e agli ideali commercializzati[12].

Chiedendo il permesso di tradurre alcune sue poesie, così Yourcenar scrisse all'amica l'8 agosto 1963: "Voi siete, Hortense, con Elizabeth Bishop e Marianne Moore, – esseri tanto discreti quanto voi – una grande poetessa della vostra generazione e la Francia, l'Europa vi devono scoprire"[13]. Flexner, affermò la scrittrice francese nella sua *Présentation critique*, poteva contemplare

> con uno sguardo privo di qualsiasi pregiudizio e orgoglio umano un fazzoletto di terra su sui crescono erbe selvatiche o le tracce di un uccello nella neve. Le poesie consacrate al paesaggio di Sutton hanno qualcosa di quel nitore più insolito di qualunque sogno, per noi a cui niente è divenuto più estraneo del reale[14].

Dopo la morte di Wyncie King, Hortense Flexner visse per lo più a Louisville, ma restò sempre emotivamente legata al paesaggio dell'isola di Sutton dove è sepolta insieme al marito. All'opera poetica di Flexner, al suo modo di intendere il posto dell'umanità nella natura, al senso della meraviglia che nella società moderna

---

[11] Laurie Lee, *Foreword*, in Hortense Flexner, *Selected Poems*, Hutchinson, London 1963, p. 7.

[12] Marguerite Yourcenar, *Présentation critique d'Hortense Flexner suivie d'un choix de poèmes*, Gallimard, Paris 1969, p. 7.

[13] Citato in Achmy Halley, *Marguerite Yourcenar et la poésie, archéologie d'un silence*, Radopi, Amsterdam-New York 2005, p. 527.

[14] Marguerite Yourcenar, *Présentation critique*, cit., p. 10.

si andava smarrendo, alla sua sensibilità per l'infanzia, DEP rivolgerà la sua attenzione nei prossimi numeri.

Voices

Personaggi:

YVONNE
L'ALTRA

[Strada principale di Domremy, di fronte alla chiesa consacrata a Giovanna d'Arco ridotta in macerie. Case senza tetto ed edifici distrutti formano un ammasso di rovine. Il luogo è deserto e silenzioso. Da sinistra giunge una ragazza contadina, Yvonne, giovane e aggraziata. Indossa una gonna di lana grezza e un ampio scialle grigio ripiegato sulle spalle. Percorrendo la strada in discesa, si ferma di fronte al portone della chiesa e si inginocchia. In quel momento un'Altra giovane contadina, esile ed eretta, esce silenziosa dalla chiesa. È un tardo pomeriggio di maggio. Spira il vento del sud].

Yvonne: Ho sentito una voce chiamare nel vento.

L'Altra: Una voce? I miei pensieri erano preghiere.
Forse la visione che ho avuto era senza parole.
Yvonne: I morti! Le loro anime sono sperdute nell'aria,
E non riescono a trovare la via del Paradiso.
Forse sono state loro a parlare.

L'Altra: O il cannone lontano.

Yvonne (coprendosi le orecchie): O, no.

L'Altra: Ahimè – e tu vivevi a Domremy?

Yvonne: Prima che arrivassero. Ma ora le granate non hanno risparmiato una sola Casa. Nemmeno una.
Neppure la chiesa,
La chiesa di Giovanna, dove aveva udito gli angeli parlare,
È completamente distrutta.

L'Altra: Giovanna una volta ha vissuto in una prigione lontano da casa;
Era un giorno – ah be' –
Può rinunciare alla chiesa.

Yvonne (con impeto): Ma no! La ricostruiremo, pietra su pietra.
Nessun abitante del villaggio avrà riposo
Finché non sarà completamente ricostruita.

L'Altra: C'è un lavoro migliore da fare per Giovanna
Della ricostruzione di una chiesa.

Yvonne: E lasciare che lei pensi che l'abbiamo dimenticata ancora una volta?
O che abbiamo paura?

L'Altra: Era così tanto tempo fa – e ora –

Yvonne: Ma Giovanna è Domremy!
Noi pensiamo a lei come se non fosse morta.
All'inizio della primavera
Noi mettiamo in scena uno spettacolo – ogni primavera per Giovanna,
E per rappresentarla come una giovanetta, qui dove visse,
E udì le voci per la prima volta – una pastorella,
Vestita così, come te.
Io l'ho impersonata lo scorso maggio.

L'Altra: Tu, Giovanna? E pure in sella a un destriero?
Con l'armatura, come un uomo? E sei stata schernita,
Finché non hai incoronato il re quel giorno a Rheims,
E gettata in prigione – e bruciata –, tutto nella rappresentazione?

Yvonne: L'hai vista? Forse vivevi nei paraggi?

L'Altra: Nei paraggi.

Yvonne: E ora sei venuta per trovare quello che i soldati non hanno ridotto in macerie?

L'Altra: Non io – no – no.

Yvonne (con aria di sfida): Neppure io!

L'Altra: E allora cosa? Una reliquia nascosta nella chiesa?

Yvonne: Non la cercherò a Domremy.
Quella che ho portato al collo per tanti anni come porta fortuna,
L'ho data al giovane che impersonava
L'innamorato di Giovanna alla festa (imperturbabile)
La reliquia e il giovane sono forse sepolti in una fossa
Oltre Arras – Come faccio a saperlo?

L'Altra: E così sei venuta qui?

Yvonne: Sono venuta per pregare Giovanna d'Arco.

L'Altra: Arrancando per tutta la strada tra il sangue e il fango –

Yvonne: Per pregarla di ritornare. Dicono che lei ascolti,
Ai primi di maggio, e che il suo spirito aleggi nell'aria
Vicino – vicino a Domremy quando le foglie sono giovani,
E nascono tenere vite.

L'Altra: Tu vorresti che venisse? Non ci sono abbastanza conflitti?
La Francia ha buoni amici, e tutti i re sono incoronati.

Yvonne: Giovanna metterebbe fine alla guerra.
Fermerebbe i cannoni!
Quando non era che una ragazza – sola e derisa,
Prese la spada e la fece sfolgorare sulla terra,
Fino a che non spinse il nemico sul mare.
E non lo rifarebbe oggi?
Si amerebbe di meno la Francia perché si è al sicuro in Paradiso?

L'Altra: Povera Giovanna.

Yvonne: (ricordando) È stato un miracolo.

L'Altra: Non so.

Yvonne: Era così giovane, così esile, ma tutta la sua anima
Bruciava come una torcia.
In Giovanna c'è uno spirito capace di risvegliare i morti.
Se dovesse tornare, non potremmo aspettare e aspettare,
Vincere qui, perdere là, nasconderci nelle trincee, attendere,
E trascinare la guerra per anni.
Oh, se ci mostrasse la via!
Non come una ragazza, ma come una santa sguainerebbe la sua spada questa volta

L'Altra: (bruscamente) No – no.

Yvonne: (derisoria) Giovanna d'Arco senza spada!

L'Altra: Senza spada!

Yvonne: Era la sua forza. L'aveva vista in sogno.

L'Altra: Giovanna possedeva la sua anima prima di possedere una spada.

Yvonne: (beffarda) Un'anima contro i cannoni!

L'Altra: È la sola cosa che i cannoni non possono spezzare.

Yvonne: Ma chi potrebbe riconoscere Giovanna senza la sua spada?

L'Altra: Silenzio. Piangerà in Paradiso per questo.

Yvonne: (spaventata) Io l'amo.

L'Altra: Lei odia la sua spada!

Yvonne: Come osi? La portava il giorno in cui fu incoronato il re.

L'Altra: quel giorno ha sbagliato! Povera Giovanna! Non sapeva che
Una giovane contadina non deve mai incoronare un re.
Né combattere i suoi nemici. Se avesse saputo, se solo avesse saputo –

Yvonne: (sempre più sorpresa) Ma Giovanna sapeva. Uno spirito le ha mostrato la via.

L'Altra (continuando) Avrebbe potuto colpire il re – lì mentre era inginocchiata,
E ucciderlo con la sua spada. Non aver ucciso il re è stato il suo peccato. Lui era il nemico della Francia – tutti i re sono nemici di tutti coloro su cui regnano. Altrimenti come potrebbero mandare a morire degli uomini
Per delle inezie? I timori di un re
Valgono la morte di un solo giovane contadino
Che ama il cielo?
Giovanna non era una santa – era una pastorella
Che non sapeva cosa sarebbe accaduto.

Yvonne: Le voci hanno parlato.

L'Altra: Oh, sì le voci. Sarebbe stato meglio che avesse ascoltato
Il suo cuore pietoso.

Yvonne: Jeanne era una soldatessa. Il suo cuore pietoso
Era solo quello di una giovanetta –

L'Altra: Era lei stessa, la parte più grande di lei, la fiamma!
E quando tornerà sarà la guida.

Yvonne: Un cuore pietoso a capo di un esercito?

L'Altra: (lieta) Sì, sì. Un cuore pietoso!

Yvonne: (come se stesse assecondando qualcuno un po'fuori di senno) E quale esercito allora?

L'Altra: Un esercito di cuori pietosi, che i re temeranno
Più della sconfitta e della morte.

Yvonne: (accingendosi ad andarsene) È un sogno, come il mio, un sogno.

L'Altra: Le voci non ci sono più.

Yvonne: Se questo fosse vero, Giovanna sarebbe qui oggi,
E le mie preghiere esaudite.

L'Altra: (continuando, esaltata) Un esercito che i re temeranno,
Un esercito silenzioso,
Disperso, spoglio –
In lutto per i focolari distrutti in tutte le terre,
Odiando una sola cosa – un odio che li unisce,
Più forte del sangue e delle ossa – l'odio della morte.
Che è il loro amore per la vita.
Queste persone Giovanna guiderà, riflessive e generose
Nel dolore e nelle lacrime, conoscendo così bene l'esito,
Il tumulo di nuda terra che rimane dove sono passati i re.
Queste Giovanna troverà.

Yvonne: (agitata) Donne, donne di Francia.

L'Altra: Le donne di tutta la terra saranno la forza di Giovanna
E lei andrà da loro. Una ragazza in abiti da contadina!
E quando troverà una donna intenta al suo lavoro
Si fermerà e dirà,
"Vuoi riavere i tuoi morti?".
E come risposta le donne seguiranno Giovanna,
Finché il suo esercito ingrossato come una alluvione,
Si riverserà sulla terra priva di argini.
Cosa possono costruire i re contro questa marea,
Contro il dolore, la rabbia, l'impazienza e la disperazione
Trattenuta di tutte le donne di tutte le epoche,
Che finalmente si è abbattuta su di loro?
Cosa possono fare se gli uomini non più folli,
Ma cupi per la sofferenza, il sangue e la morte,
Usciranno dalle trincee, romperanno i potenti cannoni
E insieme alle donne volgeranno lo sguardo verso casa?
O, in quel momento i deboli re vedranno

Come una montagna che oscura il cielo,
L'ombra della nostra collera,
E conosceranno la sconfitta – tutti i re –
Ma il popolo sarà libero!

Yvonne: (rapita) Giovanna e le donne – Quando?

L'Altra: Era una giovane contadina –

Yvonne: (guardando le sue zoccole di legno) Una contadina!
(quando alza gli occhi, è sola e ha paura) Voci!
Era Giovanna stessa
Ho paura.

(Si inginocchia sul gradino di pietra della chiesa, e in una sua crepa, stranamente, sta crescendo un giglio).

SIPARIO

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Spose di guerra

Dramma in un atto

di

Marion Craig Wentworth

Introduzione di Bruna Bianchi

Introduzione

Spose di guerra, opera teatrale in un atto di Marion Craig Wentworth[1], fu rappresentata per la prima volta il 25 gennaio 1915 a New York e da allora ebbe una grandissima risonanza. In quello stesso anno fu tradotta in italiano "a scopo di propaganda antimilitarista" a cura della Libreria Il Martello di New York[2]. Nel 1922 fu rappresentata, sempre a New York, in italiano e da allora, fino al 17 dicembre 2025, quando, promossa da DEP, fu messa in scena a Venezia presso il Teatro Ca' Foscari, non fu più rappresentata[3].

[1] L'immagine che ritrae l'autrice risale al periodo 1910-1915, https://tinyurl.com/4z4b3jwu.

[2] Referente per la diffusione in Italia era Paolo Valera (1850-1926), giornalista e scrittore socialista, fondatore nel 1901 del periodico "La Folla". Il testo riportato qui di seguito è l'originale del 1915.

[3] L'opera è stata messa in scena dalla compagnia teatrale Indigena per la regia di Stefano Scandaletti e replicata il 17 novembre 2017 a Trento a conclusione del Convegno internazionale *J'accuse! 1914-1918. Opposizione, rifiuto, protesta.*

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

Il dramma riprendeva tutti i temi al centro della riflessione pacifista e femminista di quei primi mesi di guerra: il nesso tra militarismo e degradazione delle donne, la violazione della maternità, l'esclusione delle donne dalla vita politica.

L'azione si svolge in una casa di campagna in un paese imprecisato; la protagonista è una giovane "operaia cresciuta in città", Hedwig[4], una donna "alta dal portamento eretto e sdegnoso" sposata a un contadino, Franz, – ora al fronte insieme ai fratelli Emil e Otto – e in attesa del suo primo figlio. La interpretava l'attrice russa Alla Nazimova formatasi al Teatro d'arte di Mosca, famosa per aver portato sulla scena i personaggi femminili di Ibsen.

In dialoghi serrati con la madre e le sorelle di Franz, Amelia e Minna, il tenente Hoffmann e il capitano Hertz, Hedwig espone le sue convinzioni pacifiste, rivendica il diritto delle donne di decidere sulla pace, sulla guerra e sul destino dei propri figli. Alla notizia della morte di Franz e di tutti i suoi fratelli, non avendo "la forza di mettere al mondo un figlio per il mostro sanguinoso chiamato guerra", Hedwig si toglie la vita.

Alla Nazimova in una scena del film del 1916 diretto da Herbert Brennon, https://picryl.com/media/a-nazimova-1.

Il tema del diritto delle donne di avere voce nelle decisioni di politica interna ed estera fu al cuore delle proposte del congresso internazionale delle donne che si svolse all'Aia dal 28 aprile al primo maggio 1915, un evento nella cui organizzazione Wentworth e Nazimova erano direttamente impegnate. Prima della partenza della delegazione americana per l'Aia il Woman's Peace Party tenne un incontro pubblico;

[4] In seguito, l'autrice le darà il nome di Joan per attenuare l'identificazione dei personaggi con i paesi dell'Europa Centrale.

intervennero come oratrici Marion Craig Wentworth ed Emmeline Pethick Lawrence e Alla Nazimova recitò alcuni dialoghi di *Spose di guerra* in costume[5].

Qualche settimana più tardi Jane Addams, in un'intervista rilasciata al "New York Times", affrontò la questione della degradazione delle donne e della famiglia. In tutti i paesi belligeranti la prostituzione era incoraggiata e organizzata, la fedeltà coniugale e le responsabilità paterne negate e sminuite. La guerra, che si fondava sugli impulsi tribali, non poteva non degradare le donne:

> Ogni nazione sta combattendo per difendere il suo territorio, i suoi ideali, la sua integrità nazionale dai suoi vicini il cui sviluppo è avvertito come una minaccia. Ma la concezione tribale del dovere, a cui da ogni parte si fa appello per indurre gli uomini ad andare in guerra [...] si estende gradualmente anche alle donne e definisce il modello della loro condotta […].
> Compito della donna tribale è quello di dare agli uomini un numero di figli che aumentino il potere e il prestigio della tribù. Ella ha una ben scarsa possibilità di scegliere il padre dei suoi figli e ben poco controllo sul loro futuro.
> Oggi in Europa si dice alle donne: mettete al mondo dei bambini per il beneficio della nazione, per rafforzare le truppe di domani, dimenticate tutto ciò che vi hanno insegnato ad apprezzare, dimenticate la vostra lunga lotta per il riconoscimento delle responsabilità paterne, dimenticate ogni cosa tranne la voracità di carne umana della guerra. Questa voracità deve essere soddisfatta e siete voi a doverla soddisfare, ad ogni costo.
> Questo è il messaggio della guerra alle donne. Ci si deve meravigliare che esse se ne sentano offese, che ne abbiano orrore? [6].

Dopo aver debuttato al Keith's Palace Theatre di New York, l'opera di Marion Craig Wentworth fu portata in tournée per sei mesi nei teatri popolari di tutto il paese e nel 1916 fu trasposta in film dal regista Herbert Brennon. Lo spettacolo entusiasmò migliaia di spettatori e i frequentatori dei teatri vaudeville si rivelarono "meravigliosamente reattivi"[7]. La presidente della Associazione newyorchese per il suffragio definì *Spose di guerra* "La Magna Carta delle donne"[8]; in molte città le attiviste delle organizzazioni femminili accorsero numerose nelle sale e Alla Nazimova ricevette centinaia di lettere da parte di femministe e pacifiste.

Ai giornali Nazimova dichiarò: "Non sto semplicemente facendo un lavoro di attrice, ma sto facendo qualcosa per le donne del mondo"[9].

In un'altra intervista affermò: "Con questa breve tragedia devo essere la Giovanna d'Arco della pace. Giovanna d'Arco, la santa, portava la bandiera rossa della guerra e cavalcava con la cotta scintillante, ma io porterò la bandiera bianca della pace e mi vestirò come milioni di contadine d' Europa"[10].

---

[5] "The Scarsedale Enquirer", 10 aprile 1915.

[6] *War's Debasement of Women. Jane Addams Calls It the Greatest Threat Against Family, Reducing Women to Tribal Stage of Childbearing to Fill Ranks.* L'intervista fu pubblicata il 2 maggio 1915. Si veda la traduzione italiana dell'intervista in DEP, https://tinyurl.com/4vavndcw.

[7] Maria Christine Beach, *Women Staging War: Female Dramatists and Discourses of War and Peace in the United States of America, 1913-1947,* tesi sostenuta presso l'Università del Texas, Austin 2004, p. 79.

[8] Gavin Lambert, *Nazimova: A Biography*, New York 1997, p. 174.

[9] *Ivi*, p. 4, 172.

[10] Beach, *Women Staging War,* cit., p. 83.

Il dramma fu accolto positivamente dalla stampa. Il "Buffalo Express" lo definì il corrispettivo della Capanna dello zio Tom sulla schiavitù femminile in guerra; a Pittsburg e a Boston i giornali titolarono: "Alla Nazimova dice che le donne fermeranno la guerra", "Alla Nazimova si impegna contro la guerra"[11].

Il 14 novembre 1915 il "Cincinnaty Commercial Tribune" invitò i lettori a rispondere con scritti di cento parole al quesito: "quali sarebbero i sentimenti delle donne americane se dovessero consegnare i propri figli al dio della guerra senza il privilegio di dire una parola per influenzare la decisione sull'inizio o la fine di una guerra?". Alla Nazimova avrebbe valutato le risposte dei lettori a cui sarebbero stati dati biglietti omaggio per lo spettacolo[12].

Dal maggio 1915, dopo l'affondamento del Lusitania, il successo di *Spose di guerra* cominciò a declinare, ma Alla Nazimova non allentò il suo impegno. Nel gennaio 1917, nel primo numero della rivista "Four Lights", organo della sezione newyorchese del Woman's Peace Party, scrisse:

> Noi non daremo più alla luce bambini finché non saremo sicure che non diventeranno mai carne da cannone. […] Nata dal cuore delle donne francesi, l'eco [di questa idea] è risuonata in Germania e poi in Inghilterra e in Russia, è cresciuta, si è diffusa fino a far pensare che un grande sciopero delle madri sia imminente. Un giorno le donne di tutto il mondo stabiliranno le loro condizioni: "dateci la pace e vi daremo figli"[13].

***

Al mio piccolo figlio Brandon

Stanza in una casa di contadini in paese in guerra. A destra ampio focolare. Vicino al focolare un sedile con alta spalliera. A sinistra una pesante tavola di quercia e delle scranne. Sul pavimento delle stuoie. A sinistra si apre una porta che conduce in una stanza da letto. Nell'angolo un armadio. In fondo un'ampia finestra con geranii rossi ed un uscio spalancato. Presso il focolare alcuni fucili in fascio. Nella stanza spira un'aria di semplicità familiare e di nettezza.

Attraverso l'uscio aperto si scorgono delle donne che ammucchiano grano. Altre passano con immense ceste d'uva o fardelli di legna. Sono evidentemente donne delle classi sociali più elevate che lavorano a fianco delle contadine. Di quando in quando echeggiano in lontananza squilli di tromba e rulli di tamburo. Una squadra di soldati passa marciando rapidamente. Dappertutto dominano l'ansietà e lo eccitamento provocati dalla guerra.

Amelia, ragazza esile e bionda, diciannovenne, entra. Si spazzola per far cadere il fieno che le è rimasto sulle vesti, poi si accinge a preparare una borsa da viaggio con aria di segretezza ed in pari tempo risoluta. La madre passa dinanzi alla finestra ed appare sulla soglia. È vecchia e presenta le tracce dei lunghi anni di lavoro, ma è ancor vigorosa. Porta un grosso fardello di legna ed è stanca. Getta su Amelia uno sguardo acuto e penetrante.

---

[11] *Ibidem.*

[12] *Ivi*, p. 84.

[13] Alla Nazimova, *The Women's Terms,* in "Four Lights", 27 gennaio 1917.

Madre: Che cosa fai? (*Amelia trasalisce e ripone la valigia nell'armadio*). Chi parte? Hanno chiamato Arno?

Amelia: No.

Madre: (*Manda un sospiro e lascia cadere il fardello sul focolare*). È stato riposto tutto il fieno?

Amelia: Sì. Ho finito di riporre l'ultima bracciata. Tutto il lavoro pesante è terminato, così che...(*Guarda la madre ed esita. La madre incomincia a spaccare la legna*). Lo faccio io, mamma.

Madre: No, figliuola, preferisco lavorare. Il lavoro mi distrae e scaccia i pensieri tristi. Prepara qualche cosa da mangiare. Che cosa facevi con quella borsa? Per chi la preparavi?

Amelia: (*Abbassando gli occhi*) Per me.

Madre: (*con ansietà*) Che vorresti fare?

Amelia: Siedi, mamma, ed ascoltami... (*spingendola lievemente*, *fa sedere la madre su una delle sedie*).

Madre: (*trasalendo*) Hai avuto notizie? Presto. Parla.

Amelia: Niente di nuovo da ieri. Si dice soltanto che Franz è al fronte. Dove siano Emil ed Otto non si sa. C'è stata una battaglia, ma...

Madre: (*mormorando cogli occhi chiusi*) I miei ragazzi, i miei ragazzi.

Amelia: Coraggio, mamma. Ritorneranno.

(*Si ode un applauso*)

Madre: (*trasalendo*) Che cos'è?

Amelia: (*corre all'uscio e guarda*) Applaudono le spose di guerra.

Madre: Già, c'è stata un'altra cerimonia oggi.

Amelia: Si, me l'han detto.

Madre: Quante spose di guerra oggi?

Amelia: Dieci, dicono.

Madre: (*con un cenno del capo*) Così va bene. Ti ha chiesto nessuno in isposa, Amelia? (*Amelia ha l'aria imbarazzata*). Qualcuno dovrebbe chiederti. Tu sei una bella ragazza.

Amelia: (*a voce bassa*) Hans Hoffman mi ha domandato in isposa ieri sera.

Madre: Il tenente? Quel bel giovinotto? Sei fortunata. E tu hai detto di sì, naturalmente.

Amelia: (s*cuotendo la testa*) No.

Madre: Come?

Amelia: Lo conosco appena. Gli avevo parlato soltanto una volta. No, mamma, non è quello che io voglio fare.

Madre: Che cosa gli hai risposto?

Amelia: (*timidamente*) Che sarei partita per servire nella Croce Rossa.

Madre: Amelia!

Amelia: Egli non mi ha creduta. Mi ha baciata – ed io sono fuggita.

Madre: La Croce Rossa!

Amelia: (*con vivacità*) Appunto; è proprio quello che stavo per dirti. Per questo preparavo la borsa da viaggio. (*La prende*). Sì, voglio partire. Voglio partire questa sera. Non posso attendere più.

Madre: Anche tu mi lasci?

Amelia: Voglio andare al fronte con Franz, Otto ed Emil, per assisterli, per curarli se rimangono feriti – loro e tutti gli altri. Lasciami andare, mamma. Anche io debbo fare qualche cosa per il mio paese. La vendemmia è terminata, il fieno è riposto. Hedwig sta ammucchiando il grano. Potete fare a meno di me. Ho sognato la mia partenza giorno e notte.

Madre: (*serrando le labbra*) No, Amelia.

Amelia: Oh! mamma, perché?

Madre: Mi devi aiutare a tener d'occhio Hedwig. Da sola non posso.

Amelia: Hedwig?

Madre: È strana, sempre pensierosa. Non l'hai notato?

Amelia: Sì me ne sono accorta, ma credevo che fosse in pensiero per Franz. Lo adora e da un giorno all'altro potrebbe udire che è stato ucciso. È l'attesa che è così terribile.

Madre: Per Hedwig si tratta di cosa più grave della attesa. Ad ogni modo, tu darai maggiore aiuto a Franz rimanendo a casa e prendendo cura di sua moglie, specialmente adesso, Amelia.

Amelia: Adesso?

Madre: (*si avvicina al suo canestro da lavoro*) Non ti ha detto nulla Hedwig?

Amelia: No.

Madre: Che donna strana! Mi ha pregato di non dir nulla a nessuno – non so perché – ma ora credo di doverti rivelare il segreto. Guarda. (*Mostra con orgoglio le vesticciuole da neonato cui sta lavorando*).

Amelia: (*lieta e meravigliata*) Sicché Franz e Hedwig...

Madre: (*cenno del capo*) Per il loro figliuolo. Fra sei mesi. È il mio primo nipotino, Amelia. Udrò di nuovo in questa casa la voce di un bambino.

Amelia: (*esitando mentre osserva la vesticciuola*) Eppure... voglio partire.

Madre: (*con fermezza*) Dobbiamo vegliare su Hedwig, Amelia. Fra pochi mesi sarà madre. È il nostro primo dovere. Eppoi, è la nostra unica speranza d'un erede se tu non sposerai presto e se... se i ragazzi non torneranno più.

Amelia: Rimane Arno.

Madre: Oh! chiameranno anche lui. Oggi, è il suo compleanno, povero ragazzo. Mi par di vederlo partire. Dio sa se rivedrò più alcuno di loro. Passo le lunghe serate seduta qui a pensare che la morte potrà strapparmi i miei ragazzi – forse in questo istante mandano l'ultimo respiro – poi lavoro a questa piccola calza e penso al bambino che verrà al mondo. È il mio solo conforto, Amelia. Nulla deve venire a togliermelo.

Amelia: (c*on lieve impazienza*) Ma che cosa ha Hedwig?

Madre: Non lo so. Si direbbe che non voglia dare alla luce il suo figliuolo. È incoerente nei suoi discorsi. Te l'ho detto, Amelia, debbo avere assolutamente quel bambino. Altrimenti non potrei vivere. Hedwig mi fa paura. L'altra sera la trovai seduta sulla sponda del letto che guardava con strana fissità, come se avesse delle allucinazioni. L'udii mormorare "Manderò un messaggio all'imperatore". Quale messaggio? Dovetti scuoterla per farla tornare in sè. Non vuol far nulla per il suo bambino, e ripete sempre "Voglio prima vedere che cosa faranno a Franz". Tutto ciò non è naturale.

Amelia: Non la comprendo. Non l'ho potuta mai comprendere. Ho sempre creduto che fosse tanto diversa da noi perché operaia cresciuta in città.

Madre: Se dovesse accadere qualche cosa a Franz ora, temo che Hedwig nello stato in cui si trova potrebbe smarrire completamente la ragione. È meglio quindi che tu ti stia con noi, Amelia. Non dobbiamo perderla d'occhio un solo istante. (*Si ode picchiare all'uscio*). Chi è?

Amelia: (*guarda dalla finestra e dice a bassa voce*) È Hans Hoffman.

(*Si picchia di nuovo*).

Madre: Apri, figliuola.

(*Entra Hoffman, gaio*, *disinvolto; bel giovane*, *tendente alla pinguedine*, *assuefatto a riscuotere l'ammirazione delle donne*).

Hoffman: (*ad Amelia*). Brava, mi piantaste in asso ieri.

Amelia: Mia madre.

Hoffman: (*inchinandosi*) Buon giorno, mamma.

(*La madre saluta con cenno del capo*)

Hoffman: (*avvicinandosi ad Amelia*) Dove fuggiste? Mi promise che mi avrebbe sposato oggi, mamma, e poi...

Amelia: Oh! no.

Hoffman: Sì, me lo prometteste. Vi faceste anche baciare.

Amelia: (*colta all'improvviso*) Oh! Signore...

Hoffman: E quando sono arrivato davanti alla chiesa oggi, non v'era sposa per Hans Hoffman. Debbo confessarlo, hanno riso alle mie spalle perché avevo detto a tutti che avrei condotto la mia ragazza, la più bella sposina del villaggio. Ma domani...

Amelia: Non posso.

Hoffman: (*afferrandola per un braccio*) Sì, che potete. Non vi seccherò a lungo. Un giorno o l'altro mi manderanno al fronte. Su via, promettete di sposarmi. Che ne dite, mamma?

Madre: (*lentamente*) Mi piacerebbe vederla sposata.

Hoffman: Avete sentito?

Amelia: (*liberandosi dalla stretta*) Ma io non vi conosco abbastanza bene.

Hoffman: Ebbene, guardatemi. (*Rivolgendosi alla mamma*) Abbastanza attraente per lei, mamma? (*Ad Amelia*) Eppoi, non v'è tempo di pensare a certe cose ora, Amelia. Siamo in tempo di guerra. È una misura di necessità urgente. D'altra parte sono soldato... e dovrò forse morire pel mio paese. Ciò dovrebbe contare per qualche cosa – per molto anzi – se voi amate la vostra patria, e voi l'amate, non è vero, Amelia?

Amelia: Oh! sì che l'amo.

Hoffman: Sposiamoci, dunque. La conoscenza la faremo poi.

Amelia: (*debolmente*) Voglio farmi infermiera.

Hoffman: Andiamo, via. Le ragazze graziose come voi debbono sposarsi. I preti ed i generali l'hanno comandato. È per la patria. Non è vero che deve sposarmi, mamma?

Madre: (*con un cenno del capo*) Certo, è per la patria che lo domandano.

Hoffman: Naturalmente. È il vostro dovere di patriota, Amelia. Ma come siete strana! Qualunque ragazza sarebbe felice di sposarmi. Ma io ho scelto voi e vi avrò. Suvvia, siate buona, promettete.

(*Vocìo ed applausi al di fuori*. *Entra Minna*, *rossa per l'eccitazione*, *graziosa*, *frivola*).

Amelia: Minna!

Minna: (*stendendo la mano*) Amelia, guarda. Il mio anello matrimoniale.

Amelia: Di ferro!

Minna: (*con accento di trionfo*) Sì, sposa di guerra.

Amelia: Tu?

Minna: (*danzando in giro*) Proprio io.

Hoffman: (*stringendole la mano*) Le mie congratulazioni.

Minna: Non avete udito gli applausi? Erano per me.

Hoffman: Ecco un bell'esempio di patriottismo per voi, Amelia.

Amelia: Quando ti sei sposata, Minna?

Minna: Proprio ora. Eravamo dieci. Abbiamo risposto tutte in coro. Che divertimento! Sembrava di essere in teatro. Il prete ci ha fatto un discorso, poi il borgomastro, poi il capitano. La gente ha applaudito e poi i nostri mariti son dovuti andare a fare gli esercizi per un'ora. Non avevo mai provato un'emozione simile. È stata una cosa veramente magnifica. Tutti ci dicevano che noi eravamo le vere patriote.

Hoffman: È vero. Evviva!

Minna: I nostri nomi saranno tramandati alla storia, onorati da tutto un popolo. Così dicevano.

(*Tutti sono trasportati dall'entusiasmo di Minna; perfino Amelia sembra eccitarsi*).

Amelia: Ma chi hai sposato, Minna?

Minna: Heinrich Berg.

Amelia: (*dubbiosa*) Quel fannullone?

Minna: È soldato, adesso. Domani potrà anche essere un eroe, combattendo per la patria. L'eroismo fa passar sopra a molte cose, Amelia.

Hoffman: Non ve lo avevo detto?

Minna: In tempo di pace non lo avrei forse scelto, ma ora è un'altra cosa. Mi ha chiesto in isposa soltanto ieri sera. Naturalmente può darsi che rimanga ucciso. Ma in tal caso dicono che avremo la pensione delle vedove – per noi e pei nostri figliuoli – per sempre... se i mariti non torneranno. Vedi bene, dunque, che non ho niente da perdere. Eppoi, è per la patria. Saremo famose come spose di guerra. Perfino il nome è magnifico, non ti pare? Sposa di guerra! Non è bello?

Hoffman: Ecco una signorina che verrà anch'essa chiamata sposa di guerra domani.

(*Prende Amelia per la mano*)

Minna:(*battendo le mani*) Anche Amelia sposa di guerra. Benissimo.

Hoffman: Sarete orgogliosa di sentirla chiamare così, non è vero, mamma? Dateci la vostra benedizione.

Minna: Meglio esser moglie o vedova che vecchia zitella. Sposa di guerra, poi... ah!

(*Amelia è rossa in viso e tremolante*)

Madre: (*guardando lontano*) È per la patria, Amelia. Sì, sì, i padroni l'hanno detto. Così vogliono quelli che ci comandano. Essi comprendono più di noi. La patria ha bisogno di figliuoli. È vero. Accetta, figlia mia. Tu non rifiuterai quando è la patria che lo chiede. È il tuo imperatore, il tuo paese più che Hans Hoffman, che lo domanda.

(*Amelia, impressionata*, *si domanda se il suo patriottismo sia abbastanza forte da resistere alla prova*, *mentre Hoffman, ammaliato dalla gentilezza di Amelia*, è *mosso da sentimenti più egoistici*).

Hoffman: (*baciando Amelia su ambedue le guance*) Tutto è stabilito dunque. (*Debole applauso al di fuori*). Domani ti applaudiranno così, e quando partirò avrò una sposa che mi dirà addio invece di...

(*Entra Hedwig*. *Si arresta sulla soglia*, *guardando la folla a distanza. È alta*, *formosa*, *ha il portamento eretto e sdegnoso. Lineamenti forti*, *viso intelligente*, *e pallido. Occhi spalancati per l'ansietà. Capelli neri, ondulati. Una fiamma interna sembra che la consumi*).

(*A distanza continuano i rumori gli applausi*, *i vocii interrotti da squilli di tromba e da eco di passi di soldati in marcia*).

Hedwig: (*con disprezzo*) Ah!

(*Moto di sorpresa di tutti. Si volgono*)

Tutti: Hedwig!

Hedwig: (*ancora soffermata sulla soglia*, *guardando in lontananza*) Spose di guerra!

Minna: (*con accento impertinente*) Anche tu sei sposa di guerra, Hedwig.

Hedwig: (*si volge rapidamente*, *fissa Minna*, *e fa quasi per slanciarsi su di lei*) Non ti azzardare a chiamarmi sposa di guerra. Il mio anello è d'oro. Guarda. (*Afferra la mano di Minna e poi la respinge*). Non è di ferro, come il tuo.

Minna: (*schernendola*) Ti chiamano perfino la prima sposa di guerra.

Hedwig: (*furibonda*, *dominandola colla sua alta statura, ponendole una mano sulla spalla*). Perché, perché? dillo.

Minna: (*con tono più sottomesso*) Perché fosti la prima a sposarti quando scoppiò la guerra.

Hedwig: (*ponendole ambedue le mani sulle spalle*) Perché il governo l'aveva comandato? Perché mi avevano comperato con la promessa di una pensione delle vedove? Dì la verità.

Minna: (*debolmente*) No. Lasciami.

Hedwig: E da quanto tempo Franz ed io eravamo fidanzati? Dillo.

Minna: (*intimorita*) Due anni.

Hedwig: (*respingendola*) Naturalmente. Tutti lo sanno. In ogni villaggio da questa parte del fiume si sapeva che dovevamo sposarci questa estate. Non abbiamo sognato di altro, non abbiamo lavorato per altro durante questi lunghi mesi. Il nostro amore, il nostro matrimonio non avevano nulla a che fare colla guerra. Vedi dunque che io non sono una sposa di guerra. (*Si allontana con fare sdegnoso*). Non come te, ad ogni modo. (*Tutti la guardano fissamente*).

Hoffman: (*avanzandosi indignato*) Io non comprendo perché dobbiate avere tanto disprezzo per le nostre spose di guerra e parliate così.

(*Hedwig siede volgendo agli altri quasi completamente il dorso. Si stringe nelle spalle ed atteggia le labbra ad un lieve sorriso*).

Hoffman: Vengono in soccorso del loro paese. A salvarlo ad impedire che muoia.

Hedwig: (*con amarezza*) Ah!

Hoffman: (*accalorandosi*) Sono la salvezza dell'avvenire.

Hedwig: (*con tristezza*) L'avvenire!

Madre: (*dolcemente*, *posando la mano sulla spalla di Hedwig*). Hedwig, sii più rispettosa. Il signor Hoffman è un tenente.

Hoffman: Quando i migliori di noi saranno morti, che cosa avverrà della patria se non vi saranno fanciulli?

Hedwig: Perché non ci avete pensato prima – prima di scatenare questa guerra malvagia?

Hoffman: Vi ripeto che è una gloria essere sposa di guerra.

Hedwig: Macchine per far figliuoli! (*Tutti si ritraggono*). Perché non chiamarci col vero nome? Dite la nuda verità una buona volta.

Hoffman: Vi ricrederete domani, quando vostra sorella sarà in chiesa al mio fianco.

Hedwig: (*levandosi*) Amelia? Sposar voi? Ah! no. Amelia, è vero?

Amelia: (*esitante, preoccupata ed indecisa*) Dicono che debbo farlo... per la patria.

Hedwig: Sposare quest'uomo che conosci appena, che certamente non puoi amare! Tu rendi il matrimonio una derisione, una beffa. Voglio credere che non ti abbiano adescato colla pensione delle vedove. È così tenue, è quasi nulla, tu non cederesti per tanto poco.

Amelia: (*atterrita*) Volevo farmi infermiera, ma i preti ed i generali dicono che debbo sposare per... per la patria, Hedwig.

Hoffman: (*ad Hedwig*) Vi ordino di tacere.

Hedwig: Non quando si tratta della felicità di mia sorella. Se voi tornerete, essa dovrà vivere con voi per tutto il resto della sua vita.

Hoffman: Non si tratta di questo, ora. Noi ce ne andiamo ed i migliori di noi cadranno probabilmente uccisi. Non credete forse che vogliamo tramandare una particella di noi stessi alle generazioni che verranno, una volta che noi siamo destinati a morire? È naturale ed è anche giusto.

Hedwig: (*inchinandosi lentamente*) L'ho già detto... si tratta di mettere al mondo i soldati per l'impero, di ripopolare il paese. E per che cosa? Per provvedere carne da cannone per la prossima generazione. Che insulto atroce per tutto ciò che noi donne abbiamo di più sacro! Voi violate la santità del matrimonio. (*Agitata si aggira per la stanza*). Dunque noi donne non dovremo mai sollevarci dalla polvere? Voi non ci avete mai domandato se volevamo questa guerra. Eppure ci imponete di raccogliere le messi, di far la legna, di logorarci l'esistenza e menare una vita di schiave, di attendere ed agonizzare, di perdere tutto e mettere al mondo altri uomini – ed altri ancora – che dovranno essere uccisi. Se procreiamo gli uomini per voi, perché non ci lasciate decidere che cosa dovrà avvenire di loro? Credete forse che li vogliamo vedere uccisi – gli esseri che ci son più cari della nostra vita ?

Hoffman: È per la patria.

Hedwig: Voi fate di noi ciò che volete – noi, noi povere bambole, bestie da soma. E sperate che taceremo sempre. Ma io no, non tacerò. Griderò fino a morirne. Intanto voi ripetete forte "Procreate per l'impero". Spose di guerra! Bah!

(*Minna, ansante*, *incomincia ad essere presa dal terrore*, *Hoffman è furioso*, *la madre osserva con ansietà e preoccupazione. Amelia impallidisce*).

Hoffman: Io non oserei mai parlare di Amelia in questo modo. È la più amabile ragazza che abbia mai conosciuto.

Hedwig: Che cosa avverrà di Amelia? Ci avete mai pensato? No, son sicura che no. Ebbene, ascoltate. Qualche bacio, delle paroline dolci, l'eccitamento della cerimonia, gli applausi della folla, pochi giorni di vita in comune – non dico di matrimonio... perché Franz ed io siamo i soli a sapere che cos'è il vero matrimonio e quanto è sacro... Eppoi? Prima di accorgersene arriva l'ordine della partenza. Amelia resta sola ad attendere il suo figliuolo. Non ha marito ad aspettare con lei, a vegliare su lei. Pensate alla sua ansietà, se impara ad amarvi. Che bambino verrà al mondo? Guardate me. Che bambino potrei avere io? Ho appena la forza di respirare, tanto mi opprime il pensiero del mio Franz, e l'attesa non mi dà un istante di pace. Credo che il mio figliuolo nascerebbe pazzo, perché l'ansietà mi sconvolge la ragione. Ed Amelia dovrà affrontare da sola l'ora della terribile agonia. Suo marito non le sarà accanto per confortarla. Quale sollievo le potrà dare lo Stato? E dopo, se voi non tornate, chi guadagnerà il pane per il suo figliuolo? Dovrà lottare, lottare per sfamare sé ed il bambino. E il nome altisonante che adoperate per ingannarci "spose di guerra" bah! sarà già dimenticato. Per una sola cosa vale la pena di sposare, per l'amore. Per l'amore affrontiamo qualsiasi avversità, qualsiasi pericolo, ma senza...

Hoffman: (*traendosi Amelia vicino*) Non l'ascoltare, Amelia.

Amelia: (*respingendo Hoffman violentemente, fugge dalla stanza*) No, no, non posso sposarvi. Non vi sposerò, no. (*Gli chiude la porta in faccia*).

Hedwig: (*con accento di trionfo*) Non sarà mai vostra sposa di guerra, Hans Hoffman.

Hoffman: (*con scatto improvviso, in collera*) Ora comprendo! Voi siete quella donna! Voi siete quella donna!

Hedwig: Quale donna?

Hoffman: Ieri vi erano venti spose di guerra. Il giorno innanzi ve n'erano trenta. Oggi ve ne sono soltanto dieci. Corrono delle voci (*eccitatissimo*). Vi denuncerò. Vi troveranno colpevole. Io stesso posso provarlo.

Hedwig: Ebbene?

Hoffman: Ho udito in caserma che qualcuno cercava persuadere le donne a non sposare. Non si sapeva chi fosse, ma dicevano che se riusciranno a sorprenderla – a sorprendere chiunque osi parlare come voi avete fatto ora, mettendo in dubbio la saggezza dell'imperatore, dei suoi generali e della chiesa – la processeranno per alto tradimento. Voi complottate contro l'imperatore, contro la patria. L'avete fatto qui, dinanzi ai miei occhi. Voi avete strappato Amelia dalle mie braccia. Voi siete la donna che ha indotto le altre a ribellarsi agli ordini di chi ci comanda. Osereste negarlo?

Hedwig: Negarlo? Ne vado orgogliosa.

Hoffman: In tal caso il posto per voi è la prigione. Sapete che fine farete?

Hedwig: (*come distratta*) Sì, lo so, se Franz non tornerà. Lo so, ma prima (*stringendo i pugni*) debbo inviare il mio messaggio all'imperatore.

Hoffman: (*in preda a viva collera*) Sarete fucilata per tradimento.

Hedwig: (*ritorna in sé*, *con una piccola risata*). Fucilarmi? Oh no, signor Hans, voi non mi fucilereste mai.

Hoffman: Perché no?

Hedwig: Debbo dirvelo, imbecille? Io sono una donna: posso riporre i raccolti; posso contribuire a sostentare il paese, mentre voi siete lontani a combattere, e, quel che più conta, posso dare un soldato al vostro esercito... all'impero. Non vedete quanto valgo? (*ride stranamente*). Oh no, non mi fucilereste mai.

Madre: Su via, signore, non la fate eccitare.

Hedwig: (*la testa fra le mani*, *sulla tavola*) Mio Dio, – vorrei che mi fucilaste. Se non mi restituite il mio Franz. Non ho la forza di mettere al mondo un figliuolo per questo mostro sanguinoso che chiamate guerra.

Hoffman: Vado subito al quartiere generale a denunciarvi.

(*Si accinge a partire. Entra Arno, eccitato. Bel ragazzo, mostra ancor meno dei suoi venti anni*).

Arno: (*ad Hoffman*) Il vostro reggimento ha ricevuto l'ordine di partire immediatamente.

Hoffman: Ora?

Arno: Subito. Vi vogliono. Mi hanno incaricato di avvertirvi.

(*Hoffman si avvia con passo militare verso la porta, poi si volge fissando Hedwig*).

Hoffman: Prima di partire avrò il tempo di denunciarvi.

(*Esce*).

Minna: (*ad Arno*) Parte anche il reggimento di Heinrich?

Arno: Heinrich? Chi?

Minna: Heinrich Berg.

Arno: No. Domani.

(*Minna, presa ora interamente dalla paura, si slancia verso la porta, ma Hedwig la ferma*).

Hedwig: Ah! Minnina, perché corri così? Heinrich non partirà prima di domani. (*La guarda pensierosa*). Sarai capace di lottare da sola quando verranno i giorni brutti? Se darai un soldato all'impero ti consolerai pensando che aiuti a ripopolare il paese?

Minna: (*con un brivido*) Ho paura di te.

Hedwig: Hai paura della verità, vuoi dire. Ora finalmente la vedi in tutta la sua brutale nudità. Povera Minnina! (*Con improvvisa tenerezza le cinge la vita con un braccio*). Ma tu non devi aver paura di me, Minnina. Oh, no. Quel che io voglio è che non ci siano più guerre. Franz è a combattere. Penso che me lo abbiano ucciso e mi par di impazzire. Da un momento all'altro mi può arrivare la terribile notizia. Se tu amassi il tuo uomo come io amo il mio, Minnina, mi comprenderesti. Va pure, ora e domani darai l'addio al tuo marito di un giorno.

(*Minna si volge*, *dà uno sguardo atterrito ed esce correndo*).

Arno: (*Arno che ha conversato a bassa voce con la madre*, *si leva*). Non ho molto tempo, mamma.

(*Ella gli afferra una mano*).

Hedwig: (*trasalendo*) Arno.

Arno: Anche io parto. Preparami quelle cosucce, mamma.

Madre: (*si avvicina alla porta e chiama*) Amelia, vieni. Arno è stato chiamato.

(*Amelia entra. Una dopo l'altra le donne lo abbracciano*, *tristi ma coraggiose. Madre e sorelle mettono assieme fazzoletti, biancheria*, *carta da scrivere e matita*, *ed altri piccoli oggetti*).

Arno: Non ho che pochi minuti.

Hedwig: (*con tenerezza*) Arno, fratellino mio, perché, perché devi partire? Sembri così fanciullo.

Arno: Sono un uomo come gli altri; non dimenticarlo, Hedwig. Sii forte per aiutarmi ad essere coraggioso.

(*Siedono sul sedile*)

Hedwig: (*sospirando*) È vero, non si può fare a meno. Vedrai il mio Franz, Arno? Gli somigli tanto oggi – mi pare di vederlo come lo vidi la prima volta nei campi, il giorno della scampagnata degli operai. Mi par così lontano quel giorno. Digli quanto mi ha fatto felice e quanto l'ho amato. Egli non voleva questa guerra, come non l'ho voluta io. Temeva di incontrare i suoi amici dell'altra parte della frontiera. Ricordi quei due giovanotti stranieri? Lavorarono una intera invernata nella stessa officina, a fianco di Franz. Quando ci hanno scatenato addosso la guerra, sono ritornati nel loro paese per rispondere alla chiamata. Quanto ne sofferse Franz! Se ricevesse l'ordine di cacciare la baionetta nel petto dei suoi amici, egli si rifiuterebbe, ne son certa. (*Si leva, scossa da indicibile emozione*). Oh! è troppo orribile! È mostruoso! E per che cosa, per che cosa?

Arno: È il nostro dovere. Noi apparteniamo alla patria. Sarei lieto di dare la mia vita per il mio paese.

Hedwig: Ed io sarei lieta di dare la mia vita per la pace.

Arno: È ora di partire. Addio, Hedwig.

Hedwig: (*vincendo la propria emozione mentre lo bacia*) Addio, mio bravo, mio eroico fratellino.

Amelia: Forse anche io verrò al fronte. (*Si abbracciano teneramente*).

Madre: (*con forza e calma, impossibilitata a parlare, si stringe per un istante la testa del figliuolo sul petto*). Combatti da valoroso, figliuolo mio.

Arno: Sì, mamma.

(*Si svincola dalle donne. La tacita sofferenza della madre è pietosa. Le mani incrociate sul petto, muove le labbra per recitare una preghiera. Hedwig la stringe fra le braccia e la conforta*).

Hedwig: E questa è la guerra… Perché lacerare i nostri cuori così? Prepara una tazza di tè per la mamma, Amelia.

(*Amelia prepara la tazza di tè*).

Madre: (*dopo pochi istanti si ricompone*) Mi sento bene ora. Debbo rammentarmi – e voi dovete aiutarmi a ricordarlo, figliuole mie – che è per la patria.

Hedwig: (*inginocchiata accanto al focolare, scuotendo lentamente la testa*) Non so, non so. Io non sono paziente come te, mamma. Non potrei resistere. Avere un angelo di bimbo, vederlo diventare uomo e poi perderlo così. Preferirei non vedere mai il viso del mio figliuolo.

Madre: Li abbiamo presso di noi per un po' di tempo e dobbiamo ringraziare Dio che non ce li abbiano tolti prima.

Hedwig: Sicché io debbo essere molto cattiva.

Madre: Dormi meglio ora, figliuola?

Hedwig: No, penso sempre a Franz. Può darsi che si trovi ferito sul campo di battaglia, solo, senza che alcuno lo aiuti ed io son qui che ardo dal desiderio di stringerlo fra le braccia.

(*Poggia la testa sulle ginocchia della madre e singhiozza*).

Madre: Taci, Hedwig. Sii coraggiosa. Abbiti riguardo. Tu sai bene, il figliuolo di Franz dovrà nascere bello e forte. Dobbiamo far di tutto.

Hedwig: Se Franz ritorna, sì; altrimenti... no. (*Si leva con uno scatto*, *come se volesse fuggire dalla casa*).

Amelia: Non vuoi prendere la tua tazza di te, Hedwig?

(*Hedwig spalanca l'uscio e si trova dinanzi un uomo che stava per entrare in casa. È un ufficiale, comandante il distretto militare del luogo, il capitano Hertz. È abbastanza avanzato negli anni, affetto da reumatismi; si dà aria di enorme importanza*).

Hertz: (*fermando Hedwig*) Aspettate un momento. Voi siete proprio la giovane che desidero vedere. Non riuscirete a sfuggirmi così facilmente.

Hedwig: (*ergendosi sulla persona, arretra di uno o due passi*). Che cosa volete?

Hertz: (*rivolgendosi alla vecchia madre*) Dunque, Maria, un altro dei vostri figli deve partire – Arno. Voi siete una donna virtuosa, un nobile esempio di patriottismo. (*Si volge ad Amelia*). Voi avete perduto un ottimo marito, mi hanno detto. Ebbene, lasciatemelo dire, siete una sciocca? Quanto a voi (*volgendosi ad Hedwig e squadrandola con occhio severo*) ho udito delle notizie abbastanza gravi sul vostro conto. Avete fatto propaganda fra le donne consigliandole a non sposare, a non mettere al mondo dei figli. Sapete che in questo modo voi agite direttamente contro il governo? Le autorità hanno dato l'ordine esplicito di sposare alle nostre giovani ed ai nostri soldati che dovranno partire per il fronte. Voi vi opponete deliberatamente a questo comando. Sapete che ciò costituisce tradimento?

Hedwig: Perché mi fate questa domanda, signor capitano?

Hertz: I nostri governanti sono persone sagge. Essi pensano all'avvenire del paese. La nazione si va spopolando rapidamente. Dobbiamo prendere misure di precauzione. Dobbiamo avere uomini per l'avvenire. Vi avverto che fare o dire qualche cosa destinata a sconvolgere i piani dell'impero – specialmente ora che la nostra esistenza nazionale è in pericolo – costituisce tradimento. Se non fosse che voi siete la nuora della mia vecchia amica (*indicando Maria*), non mi curerei di ammonirvi, ma vi trascinerei in prigione. Che non un'altra parola vi esca dalla bocca, comprendete?

Hedwig: (*con calma*, *quasi con gentilezza*, *ma cogli occhi fiammeggianti*). Se io prometto di tacere, voi, in cambio, mi promettete qualche altra cosa?

Hertz: Che cosa volete dire? Tacere? Certamente che dovrete tacere. Muta come una tomba.

Hedwig: (*calma*) Voglio dire null'altro che questo. Promettete che se noi vi diamo gli uomini per la vostra nazione, voi farete in modo che non ci siano più guerre. Impedite che vadano ad assassinare e ad essere assassinati. La mia richiesta

è onesta. Noi faremo la nostra parte – come l'abbiamo sempre fatta – farete voi la vostra? Promettetelo.

Hertz: Io... io... ma quel che mi domandate è ridicolo. Le guerre vi saranno sempre.

Hedwig: Ebbene, quand'è così, un giorno o l'altro non vi daremo più uomini. Guardate mamma. Quattro figli le sono stati strappati in un sol mese, e nessuno di voi le ha mai domandato se voleva la guerra. Voi ci tenete qui abbandonate, impedendoci di ribellarci. Noi non vogliamo né corazzate, né eserciti, né guerre. Voi ci strappate dalle braccia i nostri mariti, i nostri figli – non ci chiedete mai di aiutarvi a cercare una via migliore, e ci negate perfino il diritto di parlare.

Hertz: Certamente. La guerra riguarda gli uomini, non le donne.

Hedwig: Ma chi vi fornisce gli uomini? Non siamo forse noi donne? Noi procreiamo i figliuoli, noi li alleviamo, noi soffriamo. Ebbene, se questa è la nostra missione, dovete bene riconoscerci il diritto di parlare quando si tratta di decidere della sorte degli uomini che portiamo in seno. Se possiamo fornire gli uomini alla nazione, possiamo ben sedere con voi nei vostri consigli e regolare il destino della nazione e dire se è per la guerra o per la pace che diamo i nostri figliuoli.

Hertz: Sedere nei consigli! Sarebbe uno scherzo. Ora comprendo. Mamma, vostra nuora è un po'... (*poggia un dito sulla fronte come per indicare che è tocca di cervello*). Sedere nei consigli cogli uomini e regolare i destini della nazione! Ah! Ah!

Hedwig: (*sogghignando*) Ridete, signor capitano, verrà bene quel giorno, ed allora non vi saranno più guerre. No, non riuscirete a tenerci sempre così sottomesse, mute, silenziose... Troveremo noi la via.

Hertz: (*volgendosi alla madre*) Ecco che cosa si ottiene per aver permesso a Franz di recarsi a lavorare in una città industriale, Maria. È laggiù che egli ha conosciuto questa donna. Idee di questo genere nascono nelle città industriali. (*Ad Hedwig*). Basta ora. (*Con accento di autorità*). Ancora una delle vostre parole di ribellione, una parola sola che rivolgiate alle donne incitandole al tradimento e sarete trascinata in carcere ed avrete la punizione che vi spetta. Ricordatevi che vi ho dovuto sorvegliare fin dal primo momento che avete incominciato a parlare contro la guerra. Voi siete una sovversiva e noi sappiamo come trattare la gente della vostra risma. (*Si avvia verso la porta*, *poi si volge alla madre*). Mi dispiace, Maria, che oltre a tutte le altre preoccupazioni che avete, dobbiate soffrire anche questo. Voi non lo meritate. (*Ad Hedwig*). Siete avvertita. Guardatevi.

(*Hedwig rimane irrigidita*, *reprimendo con difficoltà la piena dei suoi sentimenti. Il rullo dei tamburi si avvicina*, *si ode canto di uomini*).

Amelia: (*sull'uscio*) Vengono da questa parte.

Hedwig: (*fa cenno ad Arno*). Vieni, mamma. Come vanno rapidi! (*Il capitano si scosta dall'uscio. Si ode il passo cadenzato dei soldati in marcia. Il reggimento passa non lontano dalla casa*). Eccolo là. Salutalo, mamma. Addio, addio. (*Le donne sono ritte sulla soglia*, *inviando il loro triste saluto*, *sorridendo coraggiosamente*. *L'eco dei rumori si allontana*, *finché tutto ritorna nel silenzio normale*). Fra un altro mese, fra un'altra settimana, forse, tutti gli uomini saranno partiti. Nel villaggio non resteremo che noi donne. Non rimarrà un solo uomo. (*Conduce di nuovo la madre nell'interno della casa*).

Hertz: (*sulla soglia*) Che cosa avete detto?

Hedwig: Non rimarrà neppure un uomo, ho detto.

Hertz: Vi ingannate. Rimarrò io.

Hedwig: Voi siete vecchio. Voi non contate. Vi considerano una donna, signor capitano.

Hertz: (*offeso*) Voi... voi...

Hedwig: Oh! Non ve l'abbiate a male, signore. È un onore per voi. Ma dunque la donna dovrà essere sempre disprezzata? Guardate quei campi. Chi ha raccolto le messi, chi ha fatto la vendemmia? Credete che ci abbiano lasciato a casa perché siamo deboli? Ah! no; noi siamo forti. Ecco perché siamo qui. Forti per lavorare, per mantener sacre le cose più nobili della vita – l'amore, la famiglia, il lavoro. Per rammentare agli uomini... la pace. (*Con subitaneo mutamento*). Se voi foste realmente una donna e poteste mettere al mondo dei soldati per l'impero, la vostra gloria sarebbe completa.

(*Il vecchio capitano sta per rispondere incollerito, quando dall'esterno giungono voci concitate. Si odono le parole "Notizie dal fronte" che diventano man mano più distinte. Il capitano si precipita fuori. Le donne rimangono come paralizzate dall'apprensione*).

Madre: Amelia, va a vedere. Hedwig, vieni qui.

(*Hedwig si inginocchia a terra vicino alla madre, gli occhi spalancati dal terrore. Dopo pochi istanti Amelia ritorna, trascinando i piedi, i lineamenti sconvolti dal dolore, incapace di comunicare la terribile notizia alle due donne, che la fissano, bianche in viso come cera*).

Amelia: (*cadendo ai piedi della madre*) Mamma!

Madre: (*che ha appena la forza di respirare*) Chi?

Amelia: Tutti.

Madre: (*stordita*) Tutti? Tutti i miei figliuoli?

Amelia: Emil, Otto... ringraziamo Dio che ci è rimasto Arno.

(*La madre rovescia il capo sulla spalliera della sedia e prega in silenzio. Hedwig si trascina vicino ad Amelia, le prende il viso fra le mani e la fissa negli occhi*).

Hedwig: (sussurrando) Franz?

Amelia: Anche Franz.

(*Hedwig si rovescia sul pavimento. Il dolore delle donne è silenzioso; terribile perché muto. La madre è la prima a riaversi. Si china su Hedwig*).

Madre: Hedwig. (*Hedwig singhiozza convulsamente*). Non piangere, figliuola. Pensa al bambino. (*Hedwig si siede*). Calmati, sii coraggiosa per il tuo figliuolo.

Hedwig: Lo amavo tanto, mamma.

Madre: Sì, era il mio figliuolo... il mio primo figliuolo.

Hedwig: Il tuo primo figliuolo ed è finito così. (*Si leva in piedi presa da collera e disperazione inesprimibili*). Oh! Dio.

Madre: (*in ansietà per lei*) Promettimi di essere cauta, Hedwig. Per l'amore del tuo figliuolo, del tuo primo figliuolo, che deve venire al mondo.

Hedwig: Il mio figliuolo? Perché finisca così? Per l'impero... per la guerra che dovrà venire? No. Madre: (*come parlando a sé stessa*) Somiglierà forse a Franz.

(*Hedwig afferra con moto improvviso la pistola sul caminetto e si avvia verso la stanza da letto. Amelia, che l'osserva, vede l'atto, dà un grido e si precipita per strapparle l'arma*).

Amelia: (*colta da orrore*) Hedwig, che cosa fai? Dalla a me. No, non devi farlo. Tu devi vivere.

Hedwig: (*stordita*) Vivere per chi? Per me?

Amelia: Ma sì tu stai per divenir madre.

Hedwig: Madre? Come lei? (*Getta uno sguardo triste sulla vecchia madre*). Guardala. Povera mamma! E non le hanno mai domandato se voleva che questa terribile tragedia avvenisse. Oh, no! Io non mi rassegnerò mai a questo... mai. Ma tu hai ragione, Amelia. Debbo fare qualche cosa prima. (*Lascia che Amelia riponga la pistola nell'armadio*). Debbo mandare un messaggio all'imperatore. (*Le due donne sono più allarmate da queste parole che dal suo dolore*). Dicevi che volevi andare al fronte come infermiera, Amelia. Potresti portare questo messaggio? Forse potrei portarlo io stessa.

Amelia: (*esitante, non sapendo che cosa fare o dire*) Prendi un po' di tè, Hedwig.

(*Voci dall'esterno ed accenti di dolore. Qualcuno piange vicino alla casa. Il viso di Hedwig è illuminato da uno sguardo selvaggio e da una fiera risoluzione*).

Hedwig: (*precipitandosi fuori dalla casa*) Hanno preso il mio Franz.

Madre: Conducila dentro. Lo temevo. Il dolore l'ha fatta impazzire.

(*Amelia corre fuori. Clamore di voci all'esterno. Si ode indistintamente la voce di Hedwig che parla alle donne. Infine si ode la sua voce sola e dopo un istante apparisce sulla soglia sempre parlando alle donne*).

Hedwig: (*tragico aspetto del viso e la mano alzata*) Manderò un messaggio all'imperatore. Se diecimila donne ne invieranno uno uguale, vi sarà pace e non più guerre. Vedranno bene le nostre lagrime.

Voce: Che cosa dice il messaggio? Parlate.

Hedwig: Lo saprete subito. (*Ad alta voce*). Ma vi dico fin da ora, non procreate più figliuoli sinché non vi prometteranno che non ci saranno più guerre.

Hertz: (*appare d'improvviso. Amelia segue*) Vi ho udito. Vi dichiaro in arresto. Seguitemi. Sarete fucilata per tradimento.

Madre: (*atterrita, tirandolo da parte*) Non dite questo, signore. Attendete. Oh no, non potete farlo.

(*Afferra il suo canestro da lavoro, gli mostra le vesticciuole da bambino cui ella stava lavorando e getta uno sguardo significativo su Hedwig. Un orribile sorriso contorce il viso dell'uomo. Hedwig strappa le vesticciuole dalle mani della madre e le stringe al petto come se fosse stato commesso un atto sacrilego*).

Hertz: È vero? Voi siete per...

Hedwig: (*orgogliosamente, con accento di scherno*) Voi non mi fucilerete se vi do un soldato per il vostro impero, per i vostri eserciti e pei vostri cannoni, non è vero, signor capitano?

Hertz: Oh no... Ogni fanciullo conta in questi tempi. Però vi rinchiuderemo al sicuro. Voi siete una sovversiva. Vi avevo avvertito. Seguitemi.

Hedwig: Volete il mio figliuolo, ma non volete promettermi quel che vi ho domandato. Ebbene, vedremo.

Hertz: Seguitemi.

Hedwig: Aspettate un momento. Voglio mandare un messaggio all'imperatore. Volete incaricarvi voi di spedirglielo, signor capitano?

Madre: (*facendo cenno*) Non la contraddite.

Hertz: Va bene, va bene, fate presto.

(*Hedwig siede al tavolino e scrive poche righe*).

Madre: (*bisbigliand*o) Ha perduto Franz. È pazza.

Hedwig: (*alzandosi*) Eccolo. Fate in modo che sia consegnato nelle mani dell'imperatore. (*Gli dà la carta*). Addio, Amelia. Non ti far mai sposa di guerra, Amelia. (*La bacia tre volte*). Addio, mamma. (*L'abbraccia teneramente*). Grazie per queste.

(*Indica le vesticciuole che prende in mano, attraversa la stanza, premendosi sulle labbra una delle piccole calze. Mentre passa dinanzi all'armadio afferra con destrezza la pistola e si dirige verso la stanza da letto. Sulla soglia volge il capo*).

Hedwig: (*con voce ferma*) Potete leggere il messaggio ad alta voce. (*Scompare nella stanza, premendo sempre la calza sulle labbra*).

Hertz: (legge) "Messaggio all'imperatore: Rifiuto di mettere al mondo il mio figliuolo finché non avrete promesso che non ci saranno più guerre".

(*Si ode un colpo di pistola nella stanza da letto. Si precipitano nella stanza. La madre rimane tremante vicino alla tavola*).

Hertz: (*atterrito, esce dalla stanza da letto colle vesticciuole che depone sulla tavola*). Morta! Era pazza. Non temete, Maria, nessuno saprà nulla.

(*Lacera il messaggio all'imperatore ed esce dalla casa scuotendo la testa. Amelia è inginocchiata sulla soglia della stanza da letto, curva su qualche cosa, e piange sommessamente. La madre raccoglie lentamente i brani del messaggio di Hedwig e le vesticciuole macchiate di sangue e, seduta sulla panca, se li stringe al petto, guardando fissamente dinanzi a se, muovendo le labbra ad una preghiera che non si ode. Chiude gli occhi e si dondola innanzi e indietro, mormorando e pregando*).

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

***Boschi cantate per me. Antologia poetica dal lager femminile di Ravensbrück*. Testo originale a fronte con un saggio sulla Memoria di Ravensbrück, a cura di Anna Paola Moretti, Società per l'enciclopedia delle donne aps, 2024, pp. 414.**

"La poesia, come la vita, vuole proprio dare una forma
e un ordine assoluti agli oggetti dell'universo,
traendoli dall'informe e dal disordine, e cioè dalla morte"
Elsa Morante, *Pro o contro la bomba atomica e altri scritti*, Adelphi, Milano, 1987, p. 35.

L'antologia *Boschi cantate per me* rappresenta uno di quei casi in cui il significato storico, politico e sociale dei testi proposti è tale che l'analisi stilistica e formale passa in secondo piano. Tale lavoro ha infatti il merito di accorpare per la prima volta un corpus di circa 1200 versi prodotto da più di 140 prigioniere di oltre 15 nazionalità che sono state deportate nel più grande campo femminile di concentramento nazista, di Ravensbrück appunto. La coralità dell'esperienza raccontata dal volume è rafforzata dalla scelta di mantenere i testi in lingua originale a fronte: francese, tedesco, polacco, inglese, olandese, italiano e friulano, un microcosmo multilinguistico che riflette la pluralità delle vite delle donne lì rinchiuse, peraltro non solo per questioni razziali ma anche politiche. Di ogni autrice vi è infatti una scheda biografica che permette di avere un quadro articolato delle ragioni della loro prigionia.

Tuttavia, il valore di questa raccolta poetica sta anche nel raccontare quello che a lungo è stato un campo dimenticato, come la bella postfazione della curatrice documenta. Si è trattato di un campo attivo per tutti gli anni della guerra, inizialmente nato con scopi rieducativi per tedesche non conformi all'ideologia imperante, poi centro di addestramento per le SS, nonché sede di uno stabilimento della Siemens Werke di Berlino per cui le deportate lavoravano, facendolo diventare un vero e proprio sistema di arricchimento.

La scarsa attenzione che questa esperienza concentrazionaria ha a lungo avuto è oggetto di riflessione da parte di Moretti, che riporta l'ipotesi secondo cui il fatto che fosse femminile lo ha reso meno interessante, così come la sua collocazione nella Germania Est, che però, anche all'indomani della caduta del muro, non ha significato automaticamente il fiorire di studi. Inoltre, è significativo che ciò che oggi sappiamo di questo lager lo dobbiamo proprio alle superstiti, che hanno trovato la forza e il coraggio di raccontare per tradurre in storia quei momenti. Ci volle coraggio anche per denunciare, poiché sulle sopravvissute pesava lo stigma della loro immoralità. Occorre anche ricordare che debolezza e passività erano caratteristiche attribuite quasi automaticamente a deportate e deportati, per cui il paradigma della resistenza difficilmente è associato a esperienze come quelle qui raccolte, dove rimanere solidali le une con le altre, organizzare momenti per mantenere alto il morale, rifiutare lavori nelle fabbriche belliche preferendo quelli all'aperto, in condizioni più rigide, erano tutti atti di coraggiosissima resistenza. Il silenzio si deve anche allo stigma di immoralità che pesò sulle sopravvissute; ad esso si aggiunse, per quanto riguarda le autrici italiane, anche quello dell'associazione con il fascismo: le italiane antologizzate scrissero una volta

rientrate a casa, nel campo rappresentarono una minoranza (circa un migliaio) e furono a loro volta vittime del pregiudizio che le vedeva conniventi col regime mussoliniano. Un'eccezione è rappresentata da Lidia Beccaria Rolfi, che scrisse appena prima dell'evacuazione, grazie anche all'amicizia con altre deportate francesi.

Appaiono di enorme interesse le riflessioni che Moretti sviluppa attorno alla poesia come strumento di espressione, resistenza e denuncia, ben riassunti dalla citazione in esergo, che la curatrice stessa riprende nel suo saggio e che sviluppa in tali termini:

> la poesia distraeva dalla realtà del campo, permetteva di ritrovare il contatto con sé; era il riconoscimento della propria esistenza come persona, espressione della propria esperienza. Il motivo che arrivava alle labbra diventava bene comune, liberava ciò che si agitava nel profondo di ciascuna, rafforzava il coraggio; conservava memoria per il futuro (p. 332).

Scrivere poesia in quelle condizioni si traduceva in un atto di sopravvivenza e resistenza, nonché di solidarietà nel momento in cui questi brandelli di carta recuperati con grande fatica venivano, con altrettanto grande fatica, vergati.

L'antologia è strutturata per nuclei tematici, che riflettono la cronologia degli eventi: arrivo, vita quotidiana nel campo (a sua volta suddivisa in appello, oggetti e lavoro), desolazione e morte, sguardi su altre donne, affetti lontani, alle compagne, resistenza e speranza, ritorno. In conclusione, scegliamo di riportare la poesia di Stefanie Kunke, dal titolo *Verso un nuovo futuro*, redatta nel campo tra il 1941 e 1942, che trasmette una grande forza di spirito e di speranza:

In qualche luogo –
riposi –
in qualche grembo materno.
Dormi.
Immersa nella pace
sogni il mondo.
Ma attorno a te geme l'essere umano.
Avanza in infinita pena;
calpestato, picchiato, martirizzato, tormentato
nel precetto dell'ora barbarica.
In qualche luogo –
riposi –
nell'ideale saggezza, protetta dalla bellezza.
Sogni.
Lontana dalla realtà
della terra in fiamme –
dove l'umanità va incontro al più bel futuro
lottando con dolore.
Il fuoco del mondo strappa i tuoi muri
e cancella la bellezza che ti protegge.
Tu sogna
sii pronta
all'ultima battaglia, all'ultima meta
di umanità rinnovata!
Compi il tuo destino
di essere umano!
(p. 207)

Silvia Camilotti

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Laura Fontana, *Fotografare la Shoah. Comprendere le immagini della distruzione degli ebrei*, Einaudi, Torino 2025, pp. 446.

Basato sull'analisi di collezioni fotografiche pubbliche e private, l'accurato e pregevole saggio di Laura Fontana sviluppa una storia visiva e culturale della Shoah. Il volume si inserisce in un fecondo filone di studi che indaga le immagini della Shoah come fonte storico-iconografica ed analizza il rapporto tra cultura visiva e la costruzione sociale delle narrazioni storiche. Nonostante la Soluzione Finale dovesse essere compiuta in segreto, in realtà fu un evento largamente documentato, divenendo parte importante dell'immaginario visivo del mondo occidentale; il corpus fotografico appare pertanto rilevante e disomogeneo in quanto la distruzione degli ebrei fu ritratta, con diverse angolature e finalità, dai carnefici nazisti, dagli spettatori ed infine dagli eserciti liberatori. Spesso ritenute referenziali ed utilizzate per lo più come mero corredo dei testi storiografici, in questo saggio le immagini vengono prese in considerazione come vere e proprie fonti; l'autrice esamina i soggetti fotografati, ricostruisce le biografie degli autori degli scatti, analizza l'intenzionalità, i contenuti veicolati, i contesti della ripresa fotografica, esamina le modalità di circolazione e di fruizione delle fotografie, inquadrando le fonti alla luce delle più recenti acquisizioni storiografiche.

Se il nostro immaginario visivo riferito alla Shoah dal 1945 ad oggi si è costruito prevalentemente sulla base del punto di vista dei persecutori nazisti, l'autrice lo mette alla prova con un'analisi meticolosa, attenta ai dettagli, agli scarti comunicativi, alle "storie" che sono sottese agli scatti fotografici, proponendo degli sguardi inediti, che rendono la ricostruzione una sorta di "racconto polifonico" complesso e in grado di sollevare importanti interrogativi. Facendo riferimento ai lavori di Susan Sontag e di Didi-Huberman, l'autrice invita il lettore ad affinare la capacità di osservazione e di sottoporre le immagini di dolore e violenza ad uno "sguardo politico", andando oltre a ciò che l'immagine mostra, ponendola a confronto non solo con gli apparati di corredo – album, didascalie, documenti integrativi – ma anche con altre fonti – biografie, testimonianze – cercando così di contestualizzare storicamente l'immagine e completare la dimensione comunicativa; l'attenzione al dettaglio, ai "vuoti" e alle "assenze" permettono quindi di cogliere i tratti originali, di smascherare le messe in scena e le ambiguità restituendo così alle fotografie un pieno significato. La Shoah appare quindi "comprensibile" in profondità solo in ragione di uno sforzo di contestualizzazione, di confronto e di sensibilità per il dettaglio rivelatore.

Adottando una struttura cronologica, il volume illustra la traiettoria della violenza nazista dal 1933 al 1945 attraverso le fasi di discriminazione, persecuzione, deportazione, ghettizzazione e infine di distruzione degli ebrei d'Europa. La parte iniziale sottolinea l'importanza assunta dal mezzo fotografico e cinematografico nei regimi totalitari; il tornante degli anni Trenta appare quindi cruciale perché il regime hitleriano – per mezzo di film, caricature, fotografie, settimanali illustrati – riuscì a creare una "coscienza razziale" strutturata attorno al Führer e alla "comunità nazionale", quest'ultima visivamente rappresentata dalla perfezione ariana in

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

contrapposizione all'alterità dell'ebreo, essere disgustoso e abbietto, virus patogeno da estirpare dal corpo sociale della nazione. Stampa e propaganda contribuirono quindi a nazificare la società, a spezzare l'empatia verso gli ebrei assimilati e a legittimare la prassi discriminatoria; sono testimonianza di questo passaggio le fotografie amatoriali successive all'approvazione delle leggi di Norimberga che raffigurano la chiusura dei negozi ebraici, i manifesti e gli striscioni antisemiti, l'esclusione degli ebrei dalla vita civile. La raccolta di immagini antisemite diventò quindi un fatto accettato, legittimo, privo di sostanziali opposizioni. Sin dagli esordi la narrazione fotografica nazista mise in luce alcuni aspetti ricorrenti: la percezione di sé dei persecutori – nella dimensione razziale, nella modalità dello sguardo e della costruzione del soggetto fotografico – e l'ambiguità e la parzialità della narrazione. Queste caratteristiche si possono rintracciare diffusamente nei reportage fotografici sui primi lager – Dachau, Oranienburg – nei quali alla omissione degli abusi e delle violenze contro i detenuti corrispondeva l'esaltazione mistificante del lavoro, dell'ordine e della disciplina imposto nei lager. Altrettanto interessanti si rivelano le accurate analisi dedicate ai primi internamenti degli ebrei tedeschi; le serie fotografiche delle deportazioni di Baden Baden (novembre 1938, fotografate da Josef Friedrich Coeppicus), di Lörrach (ottobre 1940, del poliziotto Gustav Kühner) dimostrano come tali atti vennero condotti pubblicamente, "sotto gli occhi di tutti", ed immortalati con accurate messe in scena – con vittime, persecutori e spettatori – volte ad umiliare gli ebrei e a dimostrare l'efficacia delle amministrazioni municipali pronte ad allontanare la minaccia ebraica e a confiscare i beni a favore di una compiaciuta cittadinanza. Le poche fotografie relative alle deportazioni degli ebrei berlinesi verso i ghetti dei territori orientali nell'autunno del 1941 smentiscono il fatto che i tedeschi ne erano ignari, piuttosto si comportarono come spettatori indifferenti, gregari conformisti (*Mitläufer*), una dinamica sociale che permise al regime di espellere e poi eliminare gli ebrei senza incontrare opposizioni di sorta[1].

L'avvio della guerra con la campagna militare in Polonia rafforzò la "grammatica" visiva antisemita. Le *Propagandakompanien*, i reparti fotografici militari inviati nei territori orientali offrirono all'opinione pubblica tedesca reportage che raffiguravano ossessivamente la natura degradata e parassita degli Ostjuden: scene di umiliazione e di scherno, volti razzialmente inferiori, ebrei vagabondi, agonizzanti e cenciosi. A queste si aggiungevano gli scatti amatoriali di SS, poliziotti e soldati tedeschi che, a caccia di fotografie-souvenir a ricordo dell'esperienza bellica, entravano nei ghetti per ritrarre gli ebrei "nel loro ambiente naturale" riproponendo l'iconografia della propaganda nazista; in queste immagini comparivano fotografi, carnefici e spettatori compiaciuti, fieri e divertiti, indice di una prassi ricorrente, giustificata dalla convinzione che gli ebrei fossero subumani. Pur senza trarre generalizzazioni indebite, si rende evidente l'efficacia della pedagogia antisemita e la

[1] Sull'indifferenza della popolazione tedesca si vedano i recenti volumi di Nicholas Stargardt, *La guerra tedesca. Una nazione sotto le armi 1939-1945*, Neri Pozza, Vicenza 2018 e di Lawrence Rees, *L'Olocausto. Una nuova storia*, Einaudi, Torino 2018; un diverso approccio invece in Alex J. Kay, *L'impero della distruzione. Una storia dell'uccisione di massa nazista*, Einaudi, Torino 2022.

presenza di un sistema di valori condivisi, aspetto che solleva ancora una volta cruciali interrogativi storiografici sull'adesione degli "uomini comuni" all'ideologia nazista.

Gli ebrei segregati all'interno dei ghetti polacchi furono uno dei soggetti più fotografati a livello ufficiale ed amatoriale; gran parte delle immagini prodotte dalle unità di propaganda furono sottoposte alla censura al fine di evitare incriminazioni e l'insorgere di sentimenti di compassione per i perseguitati. I reportage militari di Hugo Jäger (a colori), Schilf, Ludwig Knobloch e Albert Cusian sui ghetti di Varsavia e di Łódź mettono in evidenza l'utilizzo della macchina fotografica come uno strumento per umiliare gli ebrei, rappresentati come una razza inferiore e ripugnante, abituata alla promiscuità, divisa al suo interno, soffermandosi in particolare su corpi e volti di ebrei moribondi, apatici, abbandonati a se stessi. Diverso il caso delle foto a colori scattate tra il 1940-1944 da Walter Genewein, responsabile della contabilità del ghetto di Łódź; la sua raccolta fotografica, forse avviata per realizzare una mostra-museo sull'attività degli ebrei nel ghetto (poi non autorizzata), è basata su inquadrature studiate al fine valorizzare l'efficienza produttiva degli ebrei a favore del Reich nonché a celebrare Hans Biebow, manager del ghetto[2]. Vi sono altresì narrazioni visive discordanti – come quelle semi-clandestine dei soldati tedeschi Joe Heydecker, Willy Georg e Heinz Jöst – che denunciarono le condizioni di coercizione, la povertà, la morte nel ghetto di Varsavia; si tratta di serie fotografiche pubblicate solamente in tempi recenti, una reticenza che probabilmente celava sensi di colpa. Anche giovani fotografi ebrei – Lejb Maliniak, Mendel Grossman, Henryk Ross e George Kadish – con gravi rischi personali, riuscirono a documentare la sofferenza degli ebrei nei ghetti di Łódź e di Kovno; in particolare, Ross e Grossman ritrassero empaticamente non solo l'umanità offesa – il lavoro coatto, la morte per inedia, il rastrellamento di 15.000 bambini dal ghetto di Łódź nel settembre del 1942 – ma riuscirono con un atto di vera e propria resistenza, a fissare anche momenti di vita quotidiana (nascite, fidanzamenti, feste, matrimoni), fotografie che se da una parte aprono squarci inediti sull'élite privilegiata del ghetto (della quale forse lo stesso Ross faceva parte), dall'altra risultano apparentemente inconciliabili con la Shoah, tanto che per lungo tempo non furono mostrate nei musei nel timore di alimentare il negazionismo.

La parte centrale del volume ricostruisce l'apice della distruzione del popolo ebraico – le fucilazioni di massa, i campi di sterminio prendendo in considerazione le immagini prodotte dai perpetratori. L'analisi comparata degli album-ricordo dei comandanti SS dei campi di sterminio di Sobibór (Johann Niemann), Treblinka (Kurt Franz), Auschwitz (Karl Höcker) e degli ufficiali SS alla guida delle Einsatzgruppen in Unione Sovietica rimandano all'assenza-presenza del genocidio recentemente trasposta in chiave cinematografica da "La zona di interesse" di Jonathan Glazer. Lungi dal raffigurare i massacri – potenziali prove giudiziarie incriminanti – gli album si soffermano sulla dimensione privata: visite ufficiali, inaugurazioni, momenti di pausa dal "lavoro", foto di gruppo con commilitoni e ausiliarie,

[2] Si veda Anna Veronica Pobbe, *Un manager del Terzo Reich. Il caso Hans Biebow*, Laterza, Roma-Bari 2023. Esistono altresì serie fotografiche affidate a fotografi ebrei che, su mandato del Consiglio ebraico, cercarono di documentare l'utilità economica dei ghetti e convincere i nazisti a tenerli in vita.

momenti conviviali e di svago; tali soggetti rappresentano il cameratismo e la complicità tra i membri delle SS, celebrano il ricordo dei "bei tempi" e il raggiungimento di posizioni di carriera importanti e gratificanti[3]. Per superare il "non-detto" e l'apparente insignificanza di queste immagini l'autrice ricostruisce il ruolo di questi comandanti nel momento in cui furono scattate le fotografie, evidenziando anche come queste siano utili per indagare il loro "l'universo mentale", le loro ambizioni, la mancanza di scrupoli morali, la consapevolezza di compiere un alto dovere. Nell'album di Franz, ad esempio, la ricorrente presenza di fotografie che raffigurano le scavatrici rimanda all'imponente lavoro di inumazione dei cadaveri nelle fosse comuni nel campo di sterminio, emblema dell'efficienza distruttiva del lager e dell'orgoglio per l'assolvimento di questo compito. Se la rappresentazione ufficiale della violenza nei territori orientali era riservata alle sole unità di propaganda, tuttavia un crescente numero di soldati tedeschi fotografò illegalmente le violenze inflitte a civili, ebrei e partigiani[4]. Le autorità naziste dovettero quindi controllare la divulgazione illegale di questi souvenir di guerra e educare i soldati a custodire "quel segreto". Nel complesso poche furono le immagini che ritraevano la morte inflitta ad ebrei[5], molte invece quelle che avevano per oggetto le fasi preparatorie quali i rastrellamenti, le sevizie pubbliche, la preparazione dell'uccisione, i corpi nudi prima dell'esecuzione sull'orlo delle fosse, le scarpe e i vestiti ammucchiati a terra, fotografie disturbanti nelle quali – per la contiguità tra fotografi e assassini – lo scatto fotografico concorse "a cancellare e ad umiliare le vittime". Fontana esamina la documentazione visiva relativa alle esecuzioni di massa nei paesi baltici (Šķēde, Liepāja, Kaunas) e ai pogrom di L′viv (Leopoli), dove, in un'atmosfera carnevalesca, centinaia di ebrei vennero massacrati nelle strade della città dalla popolazione ucraina. Se le immagini delle esecuzioni umiliano le vittime – nude, inermi, disorientate, impaurite e infreddolite, con i bambini in braccio, esposte alla violenza – quelle relative ai pogrom rivelano la partecipazione parossistica dei civili e delle SS alla violenza organizzata e un punto di vista voyeuristico, pornografico, che indugia sulla nudità, le parti intime, i volti atterriti, i corpi delle donne trascinate in strada, torturate, svestite, sanguinanti, abusate e colpite dalla folla plaudente ed esaltata; anche in questo caso, tutt'altro che semplici osservatori, i reporter militari contribuirono alla sofferenza delle vittime attraverso l'uso violento e osceno dell'obiettivo della macchina fotografica.

Nel corpus visivo della Shoah alcune fotografie appaiono più importanti di altre: è il caso delle eccezionali immagini scattate dal Sonderkommando all'interno di Auschwitz-Birkenau nel luglio del 1944, all'apice dello sterminio, negativi che furono recapitati alla resistenza polacca ma non riuscirono a sortire l'intervento degli Alleati. Viene ricostruito il contesto in cui vennero scattate le fotografie, la rete

[3] Si veda il pionieristico saggio di Ernst Klee, Willi Dreßen, Volker Rieß, *"Bei tempi". Lo sterminio degli ebrei raccontato da chi l'ha eseguito e da chi stava a guardare*, Giuntina, Firenze 1990.

[4] Per questo tema rimando a *I crimini della Wehrmacht sul fronte orientale*. *Rassegna storiografica (1999-2010)*, in "DEP, Deportate esuli profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile", rispettivamente parte I, nel n. 13-14, 2010, pp. 318-331; e parte II nel n. 15, 2011, pp. 331-355.

[5] Si veda il certosino lavoro di indagine di Wendy Lower, *Il massacro. L'orrore nazista raccontato in un'immagine*, Rizzoli, Milano 2021.

clandestina all'interno del campo, l'oggetto delle fotografie; i "quattro lampi dall'inferno" – afferma l'autrice –, pure nella loro imperfezione formale perché effettuati in condizioni di grave pericolo, sono unici ed assumono un valore storico e simbolico inestimabile perché, se da una parte rappresentano "lo sguardo delle vittime su se stesse e la propria distruzione", dall'altra si configurano come un atto di "resistenza e di umanità" nei confronti di tutte le vittime. Utilizzate come prova al processo di Norimberga, esse divennero, sia pure in forma manipolata per renderle più chiare ed esplicite, le fotografie-simbolo della Shoah. Ad esse può essere accostato il cosiddetto "album Auschwitz" (maggio-giugno 1944), probabilmente promosso da Rudolf Höß; questa raccolta, che se da una parte è interpretabile come un "resoconto" amministrativo, volto a dimostrare la metodicità e l'efficacia della routine della Soluzione finale, dall'altra risulta storicamente rilevante perché ha permesso agli storici di ricostruire le procedure di smistamento nel lager e di restituire l'identità ai deportati ungheresi, altrimenti destinata all'oblio. L'autrice contestualizza questa drammatica tipologia di fotografie incentrate sulla violenza genocida nel più ampio dibattito sulla rappresentabilità della Shoah, tra posizioni intransigenti (Lanzmann) e quelle che puntano a valorizzare le potenzialità conoscitive ed euristiche del mezzo fotografico (Didi-Huberman, Godard).

Negli ultimi capitoli del volume vengono affrontati la liberazione dei campi e la costruzione dell'immaginario visivo contemporaneo della Shoah. Sulla scorta della ricostruzione storiografica di Dan Stone, l'autrice avverte che l'utilizzo delle immagini della liberazione ebbero modalità e intenti diversi; sul fronte orientale inizialmente i sovietici utilizzarono le prime fotografie di Majdanek e Auschwitz per denunciare i crimini perpetrati contro il popolo russo, celebrare l'eroismo dei soldati liberatori e legittimare l'antifascismo dell'Unione Sovietica. Quando si volle denunciare lo sterminio ebraico sull'onda di quanto stavano facendo gli Alleati, i sovietici, data la drammatica mancanza di superstiti, dovettero visualizzare il genocidio attraverso sparuti gruppi di bambini deportati, i cumuli di effetti personali, valige, scarpe e vestiti delle vittime di Auschwitz. Ad ovest, invece, dopo l'imprevista liberazione dei campi, da subito le autorità militari americane profusero mezzi ed energie per documentare gli esiti dello sterminio. I filmati e le immagini delle pile dei cadaveri abbandonati, delle fosse comuni, dei corpi macilenti dei sopravvissuti a Dachau, Buchenwald e Bergen Belsen comparirono con grande risonanza internazionale sulle riviste a grande tiratura come "Life", "Picture post", diventando prove della barbarie del regime hitleriano e parte di una specifica "pedagogia dell'orrore" destinata alla popolazione tedesca. L'obbiettivo comune di alleati e dei sovietici era quello di denunciare i crimini, condannare i colpevoli e accreditarsi presso l'opinione pubblica come portatori di un messaggio antitetico a quello nazista. La massa di materiale visivo e filmico prodotto in questa fase contribuì a modellare l'immaginario visivo della Shoah nella seconda metà del Novecento. Analizzando i meccanismi mediatici ed editoriali che hanno caratterizzato questi ultimi decenni, Fontana evidenzia come le immagini della Shoah siano state sottoposte a processi di ripetizione, manipolazione, banalizzazione e perfino di sfruttamento commerciale che hanno avuto l'effetto di determinare una sorta di "anestetizzazione della coscienza". Emblemi di questi fenomeni di ri-significazione sono il volto Anna Frank e il "bambino del ghetto di Varsavia", immagini che, una

volta trasformate in icone e isolate dal loro contesto discriminatorio, sono divenute simbolo dell'adolescenza violata e della sofferenza dei bambini in tutte le guerre; si tratta di una sovraesposizione mediatica che di fatto ha avuto l'effetto di cancellare dall'immaginario collettivo altre immagini "infinitamente più tremende e sconvolgenti".

Il volume appare importante non solo per l'inedito oggetto di studio ma anche per le numerose sollecitazioni metodologiche; con grande sensibilità e passione l'autrice invita il lettore e lo studioso a prestare attenzione ai dettagli, a individuare gli elementi che manomettono l'intenzionalità e le inquadrature del fotografo; proprio attraverso questi scarti comunicativi – la improvvida presenza del detenuto presso la "scala della morte" di Mauthausen, lo sguardo altero della giovane ebrea olandese riprodotta sulla copertina del volume, la linguaccia rivolta ai soldati tedeschi della bambina nel ghetto di Varsavia, i bambini amorevolmente accuditi per il loro ultimo viaggio – è possibile sottrarre le vittime dalla distruzione, restituire loro destini, identità e dignità. In questa direzione risulta alquanto interessante – anche per capire lo stratificarsi storico della diffusione delle immagini e della stessa consapevolezza della Shoah – la ricostruzione delle biografie dei fotografi e dei percorsi (a volte tortuosi e travagliati) che le fotografie fanno prima di diventare pubbliche. Da ultimo l'analisi di Fontana solleva importanti interrogativi di carattere etico: è giusto riprodurre e diffondere fotografie scattate senza consenso in cui le vittime appaiono senza dignità di persone? Qual è il limite tra il dovere di documentazione visiva di un crimine e il rispetto dovuto alla dignità delle vittime? Si tratta di interrogativi complessi e controversi che continuano a segnare la ricerca visiva della Shoah ma che appaiono superabili mediante il rigore metodologico e un responsabile "compromesso" tra ricerca, divulgazione e etica.

Matteo Ermacora

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Libri ebraici e altri *Libri in fuga*, da Zagabria a Nonantola

di

Eleonora Cussini

Continuare a studiare nonostante un'esistenza precaria e in fuga dalla Germania nazista. Questa l'idea che animava il progetto educativo di Josef Indig il giovane madrich o "guida" del movimento giovanile Hashomer Hatzair quando, dopo il mese di marzo 1941 Recha Freier la fondatrice della Jugend-Alijah − o "Aliya giovanile", l'organizzazione che salvò migliaia di giovani ebrei tedeschi e austriaci facendoli emigrare nella Palestina mandataria − prima di partire da Zagabria con un gruppo di giovani esuli gli affidò una quarantina di altri ragazzi e ragazze. Già a Zagabria nell'estate del 1940 Recha Freier impartiva lezioni di ebraico moderno, o ivrit, per riempire le lunghe giornate dei ragazzi con momenti di studio, intesi anche a fornire loro strumenti per la loro vita futura in Palestina. A luglio 1941, qualche mese dopo la partenza della Freier e dopo l'invasione tedesca Indig, preoccupato per le nuove restrizioni imposte agli ebrei, con l'aiuto di altri adulti, trasferì i ragazzi nel castello di caccia di Lesno Brdo, in Slovenia, all'epoca sotto il controllo italiano. A luglio 1942, quando la situazione divenne difficile a causa degli scontri tra i partigiani e l'esercito italiano, Indig e i suoi partirono in treno per Modena muniti di lasciapassare del governo italiano e si stabilirono a Nonantola, in una residenza signorile di campagna disabitata da tempo, Villa Emma, affittata per loro dalla Delasem con il sostegno finanziario di Nathan Schwalb, direttore dell'ufficio di Ginevra del movimento Hechalutz della World Zionist Organization e di Richard Lichtheim, rappresentante della stessa organizzazione alla Lega delle Nazioni di Ginevra[1]. A Nonantola ad aprile 1943 giunsero altri trenta bambini e ragazzi ebrei provenienti da Spalato e Sarajevo, con i loro accompagnatori adulti. All'arrivo dei profughi, sia il castello di Lesno Brdo che Villa Emma, erano residenze in disuso, prive di acqua corrente e riscaldamento, con poco o nessun mobilio. Per prima cosa Indig e i suoi dovettero occuparsi delle necessità contingenti per rendere vivibili entrambi i luoghi e organizzare la gestione della comunità. Solo

[1] La *Delegazione per l'assistenza degli emigranti ebrei* fu un'organizzazione fondata nel 1939 dall'Unione delle Comunità israelitiche italiane e diretta da Lelio Vittorio Valobra, già vicepresidente dell'Unione. Riceveva sostegno economico dall'American Joint Distribution Committee e da altri benefattori e redistribuiva gli aiuti ai propri assistiti. Nell'autunno del 1942, a causa dei bombardamenti su Genova, trasferì il proprio ufficio e il magazzino a Villa Emma e di lì continuò ad operare con la collaborazione di alcuni dei ragazzi più grandi, che rispondevano alle lettere di richieste e preparavano i pacchi da spedire ai profughi ebrei in transito in varie località italiane.

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

successivamente fu possibile predisporre una scuola per riportare i ragazzi ad una routine quotidiana che comprendesse momenti di studio, di lavoro e di svago. Indig e gli altri adulti che si occupavano dei ragazzi, tra questi Helene Barkic e il concertista di origine russa Boris Jochvedsohn esule da Berlino, pur se dotati di grande entusiasmo avevano pochissimi mezzi a disposizione e quasi nessuna esperienza didattica. Sia per la scuola che per lo svago attraverso la lettura o la messa in scena di piccole rappresentazioni teatrali erano necessari dei libri. Come si legge nelle memorie di Indig pubblicate in Israele nel 1983 (e in edizione italiana nel 2006, *Anni in fuga*, Firenze, Giunti) i libri provenivano da biblioteche pubbliche jugoslave e, in qualche caso, non furono restituiti ma portati a Nonantola. Altri furono acquistati o donati da Schwalb, che li spediva da Ginevra. Alcuni infine furono donati dalla Delasem quando il gruppo si trovava a Nonantola, o facevano parte dei beni che la Delasem trasferì a Villa Emma nel 1942. Quali fossero almeno alcuni dei testi di studio utilizzati dai ragazzi a Lesno Brdo, poi a Nonantola e alcuni dei romanzi, lo mostra il fortunato ritrovamento di una piccola parte della biblioteca lasciata a Nonantola al momento dell'abbandono della villa dopo l'8 settembre 1943 e la fuga in Svizzera ad ottobre dello stesso anno. A quei libri ritrovati, novantasei volumi prelevati dalla villa nel 1943, o forse nel dopoguerra da due ragazzi del luogo, Renato e Ermes Borsari con il benestare di don Arrigo Beccari, sacerdote e amico dei rifugiati ebrei, è stato dedicato un convegno tenutosi a Nonantola nel 2019. Il volume *Libri in fuga. Leggere e studiare mentre il mondo brucia. Europa, Italia 1939-1945*, a cura di Chiara Conterno e Elena Pirazzoli, il Mulino, Bologna 2024, che raccoglie quattordici saggi sui libri ritrovati e sullo studio in tempo di fuga e guerra con introduzione e appendice, è stato presentato a Ca' Foscari il 21 febbraio 2025 nel quadro delle iniziative per il Giorno della Memoria 2025 curate da Sara De Vido, Delegata della Rettrice per il Giorno della Memoria e per il Giorno del Ricordo.

Il contesto storico della vicenda è quello della fuga dalla persecuzione di un gruppo di giovani ebrei tedeschi, austriaci e infine, jugoslavi, che tra il 1938 e il 1942 lasciarono il proprio paese con l'obiettivo di raggiungere la Palestina mandataria, quasi tutti ormai ignari della sorte dei propri genitori e affidati ad associazioni quali l'Aliya giovanile di Recha Freier. In alcuni casi come per il gruppo che diverrà noto come i 'Ragazzi di Villa Emma', l'arrivo e la permanenza in Italia costituì una variazione obbligata al piano originale che prevedeva la partenza per la Palestina, in treno, da Zagabria[2]. Nonostante all'epoca il governo fascista italiano attuasse una politica di respingimento, fu consentito l'ingresso in Italia a questo e ad altri gruppi di profughi provenienti dalla Jugoslavia. Com'è noto anche in Italia nel 1938 erano state promulgate le leggi antiebraiche che prevedevano altresì l'espulsione degli ebrei stranieri. Con l'entrata in guerra nel 1940 entrò in vigore l'internamento degli ebrei stranieri residenti in Italia in campi creati allo scopo al

[2] La storia dei Ragazzi di Villa Emma è una storia di salvezza, a parte Salomon Papo, unico tra i ragazzi deportato e ucciso ad Auschwitz, che non partì da Nonantola con il gruppo perché ricoverato da tempo al sanatorio di Gaiato (Mo). Di lì fu prelevato ad aprile 1944, deportato e ucciso ad Auschwitz. Tutti gli altri: chi insieme a Indig attraverso la fuga e un periodo di permanenza in Svizzera e poi dal 1945 in Palestina, alcuni dei ragazzi più grandi, dopo l'8 settembre passarono la Linea Gotica e raggiunsero il centro-sud Italia.

centro e al sud, ad esempio a Ferramonti di Tarsia, in Calabria da dove giunse a Villa Emma Hersz Naftali Schuldenfrei, un internato polacco, chiamato a tenere un laboratorio di falegnameria per i ragazzi. In Italia era attiva, inoltre la misura dell'internamento libero, che prevedeva la residenza coatta e la firma quotidiana presso le autorità del luogo. In questo quadro politico si inserisce l'arrivo in Italia, con l'autorizzazione del Ministero dell'Interno fascista, del primo e del secondo gruppo dei ragazzi con i loro accompagnatori, nessuno dei quali tuttavia fu mai soggetto al regime di internamento.

I novantasei libri che appartenevano alla biblioteca dei Ragazzi di Villa Emma furono ritrovati all'interno di due casse in una cantina di Modena di proprietà di Onelia Borsari, sorella di Renato e Ermes e il timbro a inchiostro con la dicitura "Delasem" stampigliato su alcuni di essi, permise a Mirco e Janette Neri, eredi di Onelia, di ricollegare i libri alla vicenda di Villa Emma. Nel 2004 questo segmento casuale della biblioteca originaria, frutto della scelta operata dai fratelli Borsari quando prelevarono i libri dalla villa, fu donato alla Fondazione Villa Emma di Nonantola. I libri superstiti dell'ampia biblioteca un tempo riunita a Villa Emma sono settantasei volumi in tedesco, sei in inglese, otto tra grammatiche e dizionari e tre libri di preghiera in ebraico. Il nucleo principale è costituito da romanzi in lingua tedesca, poiché la maggioranza dei ragazzi era germanofona. Tra questi si trovano alcuni esempi di classici della letteratura tradotti in tedesco, quali il Don Chisciotte di Miguel Cervantes, un'opera di Rabindranath Tagore, Il giardiniere. Tra i classici in lingua tedesca, per citare solo qualche titolo, I Buddenbrook di Thomas Mann, Amok e Erasmo da Rotterdam di Stefan Zweig, La tenda nera di Alfred Döblin. Sei sono inoltre i libri in inglese recuperati dai fratelli Borsari, raccolte di racconti e saggi. Tra questi, la biografia del 1924 di Mary Charlotte Carmichael Stopes, accademica inglese di paleobotanica, autrice a tratti controversa e attivista per i diritti delle donne e sul fronte di temi quali il controllo delle nascite. Tra gli altri testi la traduzione inglese del romanzo Pepita Jimenez del diplomatico spagnolo Juan Valera, una copia della prima edizione inglese del 1891 e la biografia romanzata di Masaniello del 1913 di Mary Hay, l'aristocratica scozzese Agnes Blanche Marie Hay-Drummond, in seguito baronessa von Hindenburgh.

Tra i libri molto probabilmente usati per le lezioni e lo studio, alcuni dizionari tascabili: di francese-tedesco di Friedrich Köhler (Lipsia 1879), inglese-tedesco di Hermann Lindemann (Berlino 1911) e italiano-tedesco di Henriette Michaelis (Lipsia 1920). Si segnalano inoltre due grammatiche di ebraico moderno, esemplari del celebre e fortunato manuale pubblicato per la prima volta nel 1914 da Moses Rath, utilizzato anche da Kafka per il suo studio dell'ebraico da autodidatta e presente nella biblioteca dei ragazzi sia nell'edizione tedesca del 1920, che nella traduzione inglese del 1921[3]. L'edizione tedesca reca scritto a matita il nome di Sonja Borus, una delle ragazze di Villa Emma, che molto probabilmente utilizzò il testo durante le lezioni che seguiva con grande impegno, come si legge nel suo diario, in

[3] Per una disamina completa dei libri ebraici e sullo studio dell'ebraico, Eleonora Cussini, *I libri ebraici ritrovati della biblioteca dei 'Ragazzi di Villa Emma'*, pp. 277-299; Eadem, *Studiare l'ebraico a Villa Emma*, pp. 303-327, contenuti in *Libri in fuga. Leggere e studiare mentre il mondo brucia*, a cura di Chiara Conterno e Eleonora Pirazzoli, Il Mulino, Bologna 2024.

cui cita anche la lettura di romanzi in tedesco, quale fondamentale momento di svago (*Diario di Sonja. Fuga e aliyah di un'adolescente berlinese, 1941-1946*, a cura di Klaus Voigt, Bologna, Il Mulino 2018). È inoltre possibile che si debbano a lei e ad altri ragazzi le sottolineature a matita e alcuni appunti presenti su entrambi i testi. Tra gli altri libri forse utilizzati a fine didattico, un'edizione del 1905 di un testo di storia ebraica a firma del celebre semitista tedesco Moritz Abraham Levy, pubblicato per la prima volta nel 1862 e adottato nelle scuole ebraiche tedesche. È probabile che la monografia di Simon Dubnow, Breve storia di Israele, pubblicata nel 1941 in traduzione italiana, sia stata donata dalla Delasem al gruppo (o sia giunta a Villa Emma quando la Delasem vi trasferì il proprio ufficio e il magazzino nell'autunno del 1942) e mai effettivamente utilizzata per il progetto didattico perché in italiano e quindi di difficile comprensione per la maggior parte dei ragazzi. Nello specifico, grazie ad un documento conservato presso l'Archivio storico del Comune di Nonantola (Faldone 1, Fondo Klaus Voigt, Comunità ebraica di Modena) sappiamo che il testo in questione fu acquistato in grandi numeri presso l'editore Ascarelli da parte delle sezioni femminili della Delasem al fine di generare un piccolo profitto da devolvere a beneficio delle sezioni femminili delle comunità israelitiche o donato ai propri assistiti. É molto probabile che i due libri in ebraico che raccolgono le preghiere per il Giorno dell'espiazione, Yom Kippur e per il capodanno ebraico, Rosh ha-Shanah, pubblicati dall'editore livornese Salomone Belforte nel 1936 e nel 1939, giunsero grazie al dono degli amici della comunità ebraica di Firenze, o tramite la Delasem che, oltre ad un sostegno economico e generi di prima necessità, forniva ai propri assistiti anche testi sacri e il necessario per la celebrazione delle festività religiose. La questione della preghiera costituì il motivo principale della frattura tra Indig e i rappresentanti della Delasem. A seguito del trasferimento della Delasem a Villa Emma nel 1942, fu imposto un direttore italiano, Umberto Jacchia coadiuvato da un altro funzionario della Delasem, Berl Grosser e ciò provocò un forte scontro con Indig e malumori tra i ragazzi a causa delle ingerenze e di nuove regole. La nuova scansione delle giornate, con momenti di preghiera imposti tra gli impegni quotidiani, non piacque né ai ragazzi né a Indig che mal accettavano questa e altre ingerenze della Delasem. Le perplessità di Indig nascevano dal tentativo della Delasem di imporre un formalismo religioso che cozzava con il suo approccio educativo[4]. In ogni caso, sia Indig che i ragazzi sia a Lesno Brdo che a Nonantola mantennero la propria identità ebraica, in cui la celebrazione delle grandi feste e dello shabbat costituivano un momento importante, come pure la dimensione della preghiera e della religiosità personale. Alcuni dei ragazzi, tra questi Sonja Borus provenivano da famiglie ortodosse di stret-

[4] Dopo l'estate del 1943 Jacchia non fece ritorno a Villa Emma e si unì alle formazioni partigiane nel genovese. Indig e i suoi affrontarono l'emergenza dell'8 settembre e la fuga da Nonantola. Con l'aiuto del medico Giuseppe Moreali e di don Arrigo Beccari, Giusti tra le Nazioni (Yad Vashem, 1964) e Medaglie d'oro al merito civile (Presidenza della Repubblica italiana, 2023) e con la guida fondamentale di Goffredo Pacifici, un impiegato della Delasem rimasto a Nonantola, il gruppo riuscì a passare in Svizzera dove trovò accoglienza grazie alle garanzie fornite da Schwalb e Lichtheim. Pacifici, rimasto in Italia per aiutare altri ebrei italiani in fuga, fu arrestato a Ponte Tresa a dicembre 1943, tradotto a Fossoli nell'agosto del 1944 e deportato ad Auschwitz dove fu probabilmente ucciso all'arrivo. La stessa sorte toccò ad uno dei ragazzi, Salomon Papo.

ta osservanza religiosa. Altri, come Jakob Goldberg e Manfred Korenstein divennero bar mitzvah o "figlio del precetto", ossia raggiunsero la maggiorità religiosa proprio a Villa Emma, con una cerimonia officiata in un locale della villa dal rabbino di Modena. Con l'arrivo dell'ultimo gruppo dalla Jugoslavia giunse a Villa Emma anche un rabbino che aveva il compito di insegnare l'ebraico biblico ai ragazzi.5 Un esempio della religiosità individuale dei ragazzi è dato da un libriccino di preghiere quotidiane, un siddur, donato ad un ragazzo tedesco – il cui nome però non è tra quelli dei ragazzi del gruppo – in occasione del suo *bar mitzvah* e giunto alla biblioteca di Villa Emma attraverso un percorso di fuga dalla Germania a Nonantola impossibile da ricostruire.

Non tutti i libri *in fuga* furono effettivamente utilizzati dai ragazzi. Senza dubbio molti dei romanzi ritrovati furono letti dai ragazzi e dagli adulti e altri libri, oggi perduti, furono usati come materiale di studio in classe. Solo in alcuni rari casi troviamo segni quali una firma, o sottolineature che rimandano tangibilmente a quel progetto educativo in cui, tra le varie materie, anche lo studio dell'ebraico costituiva un momento importante nel difficile percorso di costruzione del proprio futuro che i ragazzi e i loro educatori intrapresero insieme durante gli anni della fuga.

[5] *Joškos Kinder*. *Flucht und Alija durch Europa 1940-1943, Josef Indigs Bericht*, Das Arsenal Verlag, Berlin 2006, p. 222: "Nessuno sapeva bene per quali vie si fosse unito al gruppo dei ragazzi di Spalato. Probabilmente era stato raccomandato dal suo insegnante, uno stimato rabbino italiano di Genova".

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

"Il movimento per la pace è stato uno dei protagonisti del Novecento"

di

Fabio Alberti

Già presidente di un "Un Ponte Per", Fabio Alberti fa parte della "Rete Italiana Pace e Disarmo" ed è tra i promotori dell'archivio digitale *Pace in movimento*[1]. Su quest'ultimo progetto abbiamo voluto intervistarlo, per capire insieme a lui come è nata e si è sviluppata l'idea di un sito/archivio sul movimento pacifista Italiano[2].

L'archivio digitale "Pace in movimento" è un archivio che mancava sulla storia del pacifismo italiano. Come nasce l'idea di questo archivio e quali obiettivi vi eravate prefissati?

L'idea è nata da una molteplicità di motivi, che non coincidono necessariamente per tutti i promotori. Sicuramente uno degli stimoli è stato il desiderio di rendere omaggio a Tom Benetollo nel ventennale della sua scomparsa. Per molti di noi Tom è stato un punto di riferimento, per alcuni un interlocutore di grande spessore, per altri ancora un amico e un compagno; ognuno, a suo modo, gli deve qualcosa. Eppure, realizzare un sito/archivio sul movimento per la pace non era l'unico modo possibile per ricordarlo, sebbene Tom ne sia stato un protagonista di primo piano negli anni '80 e, ancora di più, negli anni '90, sia durante la mobilitazione contro i missili in Europa quando militava nel PCI, sia – soprattutto – negli anni delle guerre jugoslave, quando il movimento pacifista italiano prese nettamente le distanze dalla sinistra di governo. Accanto a questo, quindi vi sono altre motivazioni. Nel corso di iniziative, convegni e manifestazioni ci siamo resi conto che la memoria delle lotte per la pace di epoche precedenti si sta perdendo e alle volte si è già persa. Questo indebolisce il movimento per la pace, troppo spesso, si ha l'impressione di dover cominciare da capo. In questi ultimi anni i pacifisti sono stati sbeffeggiati, insultati, ignorati o al più considerati delle anime belle che non capiscono la politica. Al netto del fatto che proprio i fatti più recenti ci hanno dato ragione per l'ennesima volta sembra che manchi del tutto la consapevolezza che invece il movimento per la pace è stato uno dei protagonisti del Novecento, insieme al movimento operaio e delle donne ed ha contribuito a determinare avanzamenti cruciali di civiltà che oggi vengono messi in discussione. Mi riferisco qui non a questa o quella organizzazione, ma a quell'ecosistema complesso che nel suo insieme è sta-

[1] L'intervista è a cura di Francesca Casafina.
[2] Qui il link all'archivio: https://paceinmovimento.it/.

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

to, ed è tutt'ora, uno dei soggetti politici della contemporaneità. Poi c'è un'altra motivazione cruciale: molte persone che oggi compongono la redazione del sito hanno avuto, in un modo o nell'altro, un ruolo o una partecipazione attiva nei movimenti degli ultimi decenni. A ciò si aggiunge il fatto che molte figure centrali di quella stagione del pacifismo italiano ci hanno già lasciato o stanno scomparendo. Abbiamo quindi pensato fosse utile fissare e rendere fruibile almeno una parte di quella memoria: non per rievocare il passato in modo nostalgico, ma per offrire un riferimento a chi oggi inizia oggi a battersi contro la guerra. In questo senso, *Pace in movimento* intende essere, insieme, un lascito per le nuove generazioni e uno strumento di lavoro per chiunque voglia approfondire e far vivere il messaggio pacifista nella realtà contemporanea e perché no, una fonte di studio per gli storici del futuro.

Quanto credi che la memoria di ciò che il movimento pacifista ha rappresentato nel nostro paese possa connettersi – e, in qualche modo, servire da strumento di riflessione – sulla pace oggi, quando la guerra, come scrivete, è tornata ad essere uno strumento legittimo della politica?

Ritengo che conoscere la storia, i fatti e i documenti del movimento pacifista italiano – così come le idee emerse e le forme di mobilitazione che si sono sperimentate negli anni – sia estremamente utile. Spesso, nella storia dei movimenti, si ritrovano risposte o percorsi di elaborazione che restano attuali, e che possono offrire spunti per affrontare i conflitti odierni. Al tempo stesso, è importante non pensare di poter semplicemente applicare "ricette" nate in un contesto storico diverso: ogni epoca ha le proprie specificità, e ciò che ha funzionato in passato potrebbe non funzionare oggi, almeno non in modo meccanico. La memoria deve dunque servire come base di conoscenza e come fonte d'ispirazione, non come un manuale d'istruzioni pronto all'uso. L'archivio digitale che abbiamo costruito, in quest'ottica, vuole offrire a chiunque un punto di partenza: la possibilità di attingere a documenti, riflessioni e testimonianze per elaborare nuove proposte e, soprattutto, per sentirsi meno soli nella sfida attuale, in cui la guerra sembra essere tornata uno strumento "ordinario" nelle relazioni internazionali. Una visione "lunga" sulla esperienza fatta in oltre un secolo di lotte, con i suoi alti e bassi, ma anche con le sue acquisizioni, può aiutare a non arrendersi all'oggi sapendo che anche questo avrà fine e guardare alle tremende sfide alla pace di oggi con lo sguardo e la progettualità lunga della storia.

È anche questo che intendete quando scrivete che la storia del pacifismo italiano è quella di un "pacifismo che si è sempre orgogliosamente definito politico"? Perché oggi sembra non essere più così? Quanto è rimasto, a tuo giudizio, nella politica, di quello spirito e di quell'ansia di prendere parte alla contestazione e alla costruzione di un mondo senza guerre?

Sì, il pacifismo italiano si è sempre considerato politico perché ha compreso che la pace o la guerra nascono da precise scelte politiche, non da una presunta "natura" bellicosa dell'essere umano. La guerra non è iscritta nel nostro DNA, né si può ottenere la pace solo attraverso l'acquisizione di una consapevolezza individuale nonviolenta da parte di tutti. Certo, il cambiamento personale è importante, ma la storia mostra come i conflitti derivino in larga parte da fattori politici, sociali ed economici che possono – e devono – essere gestiti con strumenti di prevenzione, negoziazione e accordi internazionali. In questo senso il movimento per la pace ita-

liano non è mai stato irenico, né esclusivamente etico, ma ha vissuto dentro le vicende politiche concrete le proprie battaglie. A questo proposito, è utile ricordare l'analisi di Norberto Bobbio, che vedeva nel pacifismo tre grandi filoni: la pace attraverso il disarmo, la pace attraverso l'educazione e la pace attraverso la politica. Negli ultimi anni, il movimento pacifista si è concentrato, ed ha anche ottenuto risultati tangibili, soprattutto sul disarmo (con campagne ed acquisizioni importanti come la legge 185 sul commercio di armamenti, quelle contro le mine antiuomo o per la messa al bando delle armi nucleari) e sulla diffusione di una cultura nonviolenta (che ha fatto conquistare il diritto all'obiezione di coscienza con le iniziative di educazione alla pace nelle scuole). Risulta invece più faticoso nel mondo di oggi produrre proposte di politiche attive, capaci di guadagnare sostegno popolare e influenzare i governi e di proporre soluzioni concrete di prevenzione o risoluzione dei conflitti, soprattutto in un contesto globale in rapidissima trasformazione. Questa difficoltà è legata a molti fattori: la fine dei grandi partiti di massa e dei processi di alfabetizzazione politica, la crisi delle ideologie tradizionali, la frammentazione della sfera pubblica. Senza una reale capacità di incidere sulle istituzioni, il pacifismo rischia di restare un insieme di pratiche e idee encomiabili ma con poca presa sulle scelte di fondo. È auspicabile che, come già tenta di fare la Rete Italiana Pace e Disarmo, si possa recuperare una visione politica più strutturata: ad esempio, con la proposta di una "neutralità attiva" come nuova politica estera italiana ed europea. Tuttavia, finora questa impostazione non è ancora divenuta patrimonio comune, neppure all'interno del movimento stesso.

La nostra rivista ha dedicato moltissimo spazio, fin dalla sua nascita, al pacifismo femminista, raccontando la storia di moltissime donne che, spinte dall'urgenza, sono scese in strada per provare a "salvare il mondo". Dobbiamo pensare che tutto questo sia andato perduto, o esiste ancora la possibilità di recuperarlo, magari con nuovi linguaggi e nuove pratiche, anche grazie a strumenti come il vostro archivio?

Fin dall'Ottocento, il protagonismo femminile nei movimenti per la pace è stato decisivo, ma è stato spesso sottovalutato o addirittura ignorato. Nel nostro archivio, cerchiamo di tenere conto dell'apporto delle donne al pacifismo, valorizzando materiali e testimonianze che possano restituire un racconto più inclusivo. Purtroppo, la storia è scritta e documentata dagli uomini, c'è quindi un lavoro da fare per far emergere una parte sommersa della storia, siamo ben consci che molto resta ancora da fare. Le donne hanno avuto un ruolo determinante nei momenti di più intensa mobilitazione pacifista, eppure, nei processi decisionali formali o nelle posizioni di rappresentanza o di visibilità, la presenza femminile spesso non rispecchia la reale partecipazione. Anche per questo, strumenti come l'archivio digitale possono aiutare: documentare e rendere visibile l'esperienza di tantissime donne che hanno portato nella militanza pacifista una sensibilità e una determinazione peculiari. L'auspicio è che, attraverso una maggiore consapevolezza storica, si possa favorire una presenza più riconosciuta e incisiva delle donne sia nelle pratiche di movimento sia nelle sedi decisionali, e che il linguaggio pacifista ne risulti arricchito.

A tuo parere, perché la pace e la militanza per la pace sembrano non essere oggi politicamente "attraenti"?

Non esiste una risposta semplice. Da un lato, affermare che "la guerra è tornata ad essere uno strumento ordinario della politica" implica riconoscere un vero e proprio cambio di paradigma culturale di massa: dopo la Seconda guerra mondiale, e poi negli anni del bipolarismo, la guerra in Europa era percepita come un pericolo estremo, reale e prossimo. Con la scomparsa di chi aveva vissuto direttamente i conflitti mondiali, e dopo decenni di guerre "a bassa intensità" condotte lontano dai nostri confini (come quelle nella ex Jugoslavia, in Iraq, in Afghanistan), l'opinione pubblica si è quasi abituata all'idea che la guerra sia un fatto "lontano" che non ci colpisce direttamente e che la vita ordinaria può continuare come niente fosse. Emblematico è stato il diverso atteggiamento della popolazione italiana di fronte alla Guerra del Golfo nel 1991, quando ci fu un'ondata di paura che spinse molti a fare scorte nei supermercati, facendo incetta di faina e di carta igienica, temendo un'imminente penuria di beni di prima necessità. Oggi, perfino di fronte a un conflitto come quello in Ucraina che potrebbe davvero "arrivarci in casa", la reazione è stata molto meno drammatica: sembra dominare la percezione che, in fondo, la guerra non tocchi direttamente il territorio italiano. In parallelo, il timore di un olocausto nucleare, che aveva mobilitato milioni di persone negli anni '80, si è affievolito, lasciando spazio nell'opinione pubblica e nell'attivismo a preoccupazioni nuove (come la crisi climatica), non certo di minore importanza, ma che hanno in qualche modo preso il centro della preoccupazione dei giovani. Non va poi trascurato il problema della "svalutazione" della politica, che rende meno credibile la possibilità di un intervento politico efficace in materia di pace. Il movimento per la pace soffre al pari di tutti i movimenti di contestazione dell'esistente della sfiducia sulla possibilità di cambiare.

State realizzando attività, ad esempio nelle scuole, per far conoscere il progetto e invitare le/gli studenti all'approfondimento, grazie ai materiali che siete riusciti a raccogliere? Da dove consiglieresti di iniziare a una/un giovane studente che si avvicinasse oggi a visitare il vostro sito/archivio?

Il progetto è ancora in fase iniziale: ha un grande potenziale, ma deve esprimersi appieno. Tutti noi della redazione lavoriamo al sito nei ritagli di tempo, divisi tra mille altri impegni di attivismo. Ci piacerebbe molto, però, sviluppare percorsi di presentazione e discussione nelle scuole e nelle università. Uno degli obiettivi è anche intrecciare relazioni con chi, a livello accademico, studia il pacifismo e i movimenti sociali. Vorremmo offrire un servizio utile a chi fa ricerca, e nello stesso tempo ricevere contributi, materiali, suggerimenti metodologici per migliorare il nostro archivio. Pensiamo a un sito-archivio dinamico, in cui tutti coloro che possiedono documenti, testimonianze e riflessioni possano condividerle, contribuendo ad arricchire la documentazione esistente. Il principale limite, al momento, è la carenza di risorse: contiamo, in futuro, di poter potenziare questa parte collaborativa del progetto con l'obiettivo iniziale di raddoppiare il numero di documenti disponibili (ora sono un migliaio) colmando i vuoti ancora presenti. A una/o studente che si avvicinasse oggi al movimento pacifista italiano consiglierei di iniziare a esplorare il nostro sito seguendo l'ordine cronologico, per farsi un'idea delle diverse fasi storiche: dalla mobilitazione contro i missili nucleari degli anni '80, alle grandi manifestazioni per la pace negli anni '90, fino alle campagne per il disarmo degli anni 2000 e ai fermenti più recenti. Ogni periodo conserva lezioni importanti: fare

memoria dei successi e, soprattutto, delle difficoltà può aiutare a superare quella frustrazione che spesso coglie chi combatte contro la guerra oggi. In fondo, anche se non sempre siamo riusciti a fermare i conflitti, il movimento pacifista ha contribuito a plasmare la coscienza collettiva del nostro Paese, e questa eredità continua ad avere un grande valore politico e culturale.

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

The Utopia of Capitalism as a Fathers' World – the Void is near![1]

by

Claudia von Werlhof

The 2nd "Great Transformation": A revolution from above

As ecofeminists we already analyzed the limits of global capitalism decades ago. And we have shown the way out, namely the economy and culture of a post-capitalist egalitarian subsistence perspective emerging from the periphery, the global South (Bennholdt-Thomsen, Mies, Werlhof 2001). And today we are indeed experiencing the beginnings of a new global policy. It aims at transforming the present civilization to an extent that recalls at least the first "Great Transformation" (Polanyi) from the Middle Ages to modernity, from feudalism to capitalism. The 2nd Great Transformation of today has, however, nothing to do with a turn to post-capitalist social relations, though formally it is using many of its concepts – like green, ecological or alternative. The present transformation process has, nevertheless, not yet been fully described and analyzed, not to speak of the role and future of capitalism within it.

The 2nd Great Transformation, first of all, includes policies of a radical depopulation worldwide, already recommended by the Club of Rome in its book "Limits to Growth" in 1971, and again today by Dennis Meadows, one of its main authors and member of the World Economic Forum in Davos. Meadows openly claims the disappearance of 86% of the world population: 6 billion (Meadows 2023)!

What an incredible declaration of violence and war, contempt and hatred, of failure and bankruptcy of those in power about the results of the system they themselves have built up within the last 500 years, the modern world system, outcome of the first Great Transformation (Wallerstein 1979).

[1] This paper was presented together with Fabio Vighi at Freie Linke International meeting in Vienna 27-29.5.2023, *The Crisis and/of Capitalism.*

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

Hence, they paradoxically do not define themselves, but us, the people, as the "common enemy of humanity" (Engdahl 2023, p. 2), so that there seems to be no way out other than removing most of us from the planet.

Logically, it is also foreseen that a broad de-industrialization of production will take place, so that resource consumption will drop heavily. We are told that unlimited growth, one of the main issues of capitalism so far, has to be limited today, because resources are limited on a limited planet. No wonder, but the consequences to be drawn could be of a totally different nature, namely – as we proposed – the abolition of capitalism and the turn towards an alternative postcapitalist society. What else?

The new project from above, de-growth, however, is also based on the assumption of a so-called climate crisis through CO_2, carbon dioxide, mostly emitted by the traditional industries for using fossil fuels. Strangely enough, those critics do not include the emissions of either aviation in all its forms or the military as such in peace as in wartime like Ukraine, Gaza and others today (CEOBS 2022). The alleged danger of CO_2, nevertheless, is a myth invented and upheld by the same Club of Rome, the UN Rio Conference 1992 and the UN-Agendas 2010-2030, the WEF, and, finally, the IPCC, the International Panel on Climate Change (Werlhof 2024).

This happens because the CO_2 myth can perfectly be used as an overall pretext that legitimizes a sort of general revolution from above leading to the planned collapse for most of those who depend on modern civilization economically, technologically, politically, socially, psychologically, and finally, ideologically, morally and ethically. It would be followed by an inverted "alternative", "green" and sustainable policy of a new global system, allegedly needed in view of the near so-called climate catastrophe. When happening it will, however, have nothing to do at all with CO_2 which is a natural and invisible gas needed by plants to build oxygen, so that life can breathe. The catastrophe foreseen, however, will have to do with the effects of decades of a weather war caused by applied, but always denied, military geoengineering technologies including the effects of thousands of experimental nuclear explosions and of ozone depletion, caused by radioactivity, missile flights, rockets, supersonic and long distance flights at high altitudes, satellites and, finally, the activities of ionospheric heaters like HAARP, so that the atmosphere is being – heavily affected and all forms of electromagnetic radiation from the sun can – like UV – reach the ground as toxic heat, unfiltered (Bertell 2020; Werlhof 2018, 2021; pbme-online.org).

It was Rosalie Bertell herself, one of the first scientists to analyze this ongoing drama who – at the occasion of the 30th Anniversary of the Right Livelihood Award in Bonn, Germany in 2010, spelt out in public: "It's not CO_2 – it's the military!" and called everyone to sign her respective petition against the destruction of life on earth.

There is more analysis needed in order to define this overall process of a new "great transformation" in its broader historical context and dimensions and most importantly, revealing its real reasons, because there is nothing alternative about it at all.

The Corona crisis as part of the Transformation

The process of a global revolution from above has started to be felt directly with the beginning of the Corona crisis in 2020 which attacked humanity physically and on a world scale, being a sort of Bio-policy (Foucault), performed by most governments globally, in tune with the World Health Organization, WHO. This, by the way private and political, not scientific, institution, organization should be called World Death Organization, WDO, today, following the information by Mike Yeadon, Ex-Pfizer Vice-President (Yeadon 2024, see also Malone 2022, König 2024a). At the moment, the WHO as a mainly privately financed organization is trying to become the basic instrument of a "New World Order" and is trying to delete nothing less than the concepts of human rights and dignity from its mission statement (Behrendt 2023). This, indeed, is only logical, when we look at its role in the Corona-crisis and its present agenda (Stuckelberger 2023, König 2024b).

In the meantime, the worldwide injections that were defined as a vaccine against Covid-19 were given to 5 billion people and included a genetic transformation of the persons' bodies. However, there was no "informed consent" at all about this treatment and its components, as it was based on a bio-weapon developed at DARPA, the research laboratory of the Pentagon (Latypova 2023, see also Delgado 2021, Bhakdi 2021, Kaufman 2020, van den Bossche 2021 and others), thus breaking with the rules of the Nuremberg-Codex from 1947 (Holocaust surviver Sharav 2023: "Never again is now global!"). So, a growing overmortality related to the extent of "vaccination" is now beginning to be observed worldwide (Kuhbandner 2023, generally Snefjella 2021, Chossudovsky 2024). Depopulation is becoming visible.

A new industrial revolution and-the policy of the Transformation: the Green New Deal or Great Reset

During the Lockdowns Big Capital, especially Pharma, Finance and the Digital Complex have doubled their profits (Chossudovsky 2020, Wolff 2020), whereas small and middle-sized enterprises had to give up. An energy crisis has been added by avoiding the use of fossil fuels, followed by inflation, and the ever-growing financial and military support of Ukraine in its war with Russia, meaning the beginning of impoverishment of the public sphere, growing public debt and the militarization of production.

Whereas fossil energies are to be prohibited, so-called alternative, renewable energies are not sufficiently available yet, and/or will never exist to the degree needed, because to a great extent they cannot replace fossil fuels, and because the necessary raw materials will run out sooner or later and/or become too expensive (lithium, coltan, rare earths, uranium) – while the new industrial revolution, the 4th one, foresees a new growth in energy supply by 70%, based on the digitization of everything. In other words: The new energy system can, in mere quantitative terms, indeed, only function when most of us have gone!

The new policies are called the "Green New Deal" and the "Great Reset" and are promoted from very high above our heads (Rifkin 2018; Schwab/Malleret

2020). They do not consider to return to anything normal, but to head towards a so-called "new normal", be it via the proposed end of traditional industries, of private ownership, of cash, or be it via the End of the homo sapiens her- and himself, being extinct or transformed into a trans- and even post-human one, using the "life"-sciences of genetic manipulation and synthetic biology, and "merging" brain and bodies with the allegedly intelligent or other machinery, like AI and the Internet of Things or the Internet of Bodies (Werlhof 2020). So, even the proletariat is going to be abolished the same way it has been created: by force.

The end of capitalism?

There are analysts who are interpreting these changes all together as the end of capitalism, as a "new feudalism", or as the road to "socialism" and communism.

I think, however, there is something quite different happening. We are, instead, approaching the full realization of a civilization which I call "patriarchy" and its utopia, the Megamachine (Werlhof 2011).

Capitalism as embedded in the civilization of "patriarchy"

Capitalism has mostly been defined in a rather narrow way, and this definition cannot explain its role and destiny in what is happening now.

It is my thesis that capitalism has to be understood by being part of a larger system, our civilization. This civilization, on the other hand, is not sufficiently characterized by being just "modern", the "modern world system" (Wallerstein), or the "capitalist world system".

Once we define this civilization in a proper way, including its history, we see its relationship with what I call the civilization of patriarchy. It would turn out that capitalism is not independent from, but the result of, this older civilization, and is carrying its characteristics as well. Whereas capitalism is now about 500 years old, the civilization it belongs to, is around 5000 years old – it is to be called patriarchy (in its contrast with the civilization of "matriarchy", see, in general Göttner-Abendroth 1988, 2012; for Europe Gimbutas 1994, 1996).

Patriarchy, the new, father-made world

Patriarchy as civilization has to be explained much more broadly and differently than is done normally, because in times of information war all concepts are broken and cannot be understood in their real meaning.

Patriarchy means much more than just "male domination", because it has developed a utopia that is based on nothing less than the overthrow of the natural order as such. Since about three thousand years the civilization of patriarchy tries to realize this utopia, namely the project of creating a father- or man-made world. This new world is supposed to be a world of pater/father and arché, originally first meaning origin, even womb, and not "domination" – as is erroneously said today. This project of another, man-made world, is utopian insofar as the natural world is

organized the opposite way, namely as a mother- and nature-made world, a world not to be made, but to be born. This has been the order of our planet ever since. So, the idea to try to turn this order upside down, not only ideologically but also practically, needed certain reasons to develop, because all the time in which it was considered counterproductive to mess with Mother Nature instead of cooperating with her and embracing her – as she was giving milk and honey, life and abundance to everybody, and assured the continuation of this life through the female – women as mothers and their culture.

This sort of a worldwide and sometimes Golden Age with matriarchal civilizations – from mater/mother and arché/the womb, or: the mother as the beginning (Göttner-Abendroth 1988) – lasted long – until its opposite appeared – a violent patriarchy that tried to overthrow the natural order and related culture. Because so the narrative of patriarchy goes, nature herself allegedly wants the man as father instead of the woman as mother, to create life and the world in general. Women as mothers were only the first to do so, but failed, remaining at a primitive level, not good enough for nature as a whole, and for God, defined already as the "Father", allegedly having created everything. Following the promises of a new "true" nature, therefore, from now on meant to start breaking the natural order as such to start inventing a counter-nature, a no/n-nature, an anti-nature, a nature beyond nature, a better nature, or a so-called second nature – that would just be the opposite of the original one – in one word: a male nature. And it is only this one that would be regarded as a good, a perfect one, one in His name, the name of God, the Father, or his counterpart on earth, the ruler.

Why did this crazy idea – that seems trying to get realized only until today – emerge at all, being accompanied by a war against all life, mothers, women, all of us and the Earth as such?

Patriarchy and war – the inversion of techniques

The idea of the father instead of a mother as origin of life and everything else began to develop with war as the result of "catastrophic migrations" due to large climate catastrophes in Northern Asia, thousands of years ago. And war was first invented as a means to rob, conquer, and subdue others when the own sustenance was not guaranteed anymore. And warriors finally created the State, the equally violent new form of permanent social organization after conquest.

It is only 6000 years ago that war as the main invention of early patriarchy began to destroy the world, most visible from the iron age on, the 2nd millennium before Christ (Dieckvoss 2002). War is still the main invention of patriarchy and by the time it has developed into a world war against everything, women, all life, plants, animals, and ultimately the human being as such, including men themselves. This is the latest invention of patriarchy: the project of the abolition of the homo sapiens and most of humanity itself, calling it even its transhuman "enhancement" and higher evolution, though. This is why patriarchy as a civilization and within its own logic is now going to put an end to nature and civilization as a human-based one altogether.

War is a technology of destruction, and it is the technology of patriarchy, also in times of peace. It is the method to turn everything upside down, today called "weaponization", or the "pure war" (Virilio 1984). And this is exactly what patriarchy needs in order to approach its utopia: it needs to destroy the world in order to install – a male creation of a new world as such.

Patriarchal techniques have often been developed on the basis of other ones that belonged to the former matriarchies which were conquered by patriarchal warriors. What I found out was that most important for the development of patriarchal techniques has been ancient alchemy, the former "Mother of all Sciences", yet under patriarchy the so-called Hermetism of the Hellenistic period of ancient Egypt (Schütt 2000), for instance.

Alchemy once was based on the techniques of gardeners, mothers and wise women and men who engaged in the protection and promotion of all life. After the conquest it was taken over by the conquerers who then declared themselves to be the Pharaoes, meaning the Fathers, in the case of Egypt (Wolf, D. 1994). They changed these techniques into their opposite in order to produce opposite results – namely a father-made life and world in general (Werlhof 2024).

A new "alchemy" and modern technology – the machine as "life"

It has been a historical process of thousands of years of trial and error, until the method of a patriarchalized alchemy of making Gold and Life appeared in Europe during the Renaissance and already earlier.

This inverted alchemy started to become part of the emerging natural sciences and with them of capitalism. So, modern science has developed on the basis of ancient patriarchal "hermetic" alchemy, and it has brought alchemy to its historically first apparent success by inventing the machine – the real opposite of nature, natural life, and of birth-giving mothers – and as such declared to be a higher and better nature and life per se.

In my view, the machine can be regarded as the most typical result of the application of the patriarchally transformed alchemical method which consists of three steps: 1) the so-called mortification of living matter, e.g. its death by dissolution, dissection or dismemberment, 2) its new coagulation with other matters to form the so-called Opus Magnum, the new and allegedly higher creation, and 3) the invention and application of the so-called Philosopher's Stone, an elixir or a general means supposed to guarantee the overall success and velocity of the new "creation"-process that would no longer need thousands of years to reach another, supposedly higher stage of "evolution" and "life".

So, the Philosopher's Stone of capitalism as an alchemical system, rooted in patriarchy, today is the machine, and that of the machine is energy. The energy question thus is absolutely central at present and in the future, as without it the machine is not running, and thus not even seemingly "alive". On "energy" it depends whether the ongoing transformation of allegedly "dead nature" into machine-"life" can occur and further develop into an overall system of the "Megamachine" (first Mumford 1977, Anders 2010) which finally would jnclude everything – like the Internet of Things and Bodies...

The destructive character of capitalist patriarchy and the Megamachine – the "Alchemical War System"

Following the logic of patriarchy, the products of modern alchemy have been presented as the better nature and even as the invention of life itself, as modern science did something no-one would have dared to do before: from the 16th century on, it denied the existence of life itself, declared nature as being dead matter and defined what we called "life" as the result of mere physico-chemical processes alone.

This way these scientists could destroy nature at will without being called murderers, as nature was supposed to be dead in any case. And on top of this assumption, scientists could claim their inventions to be different, namely alive.

If, however, death through mortification is the basis of producing a new world, it is obvious that so much violence contributes to the observation that today everything is being destroyed instead of being alive. The reasons for the so-called "death of nature" (Merchant 1983) have of course never been recognized. Capitalism has, instead, turned out to be "Kaputtalism" – given that this method was and is applied not only in the laboratories, but also in the factories, and it was used everywhere: in education and schools, in politics, in the economy, in the family, in all sorts of institutions (Illich 1978). The Holy Inquisition could, for instance, torture and burn women alive at the stake for allegedly being bad and evil by nature, meaning the "devil", preparing with this form of mortification the conditions for the appearance of a new "female nature" that would be domesticated, obedient and regarded a better form of womanhood. This alchemical ideal was then realized by the unpaid housewives and mothers of the capitalist classes, contributing with a sort of continued primitive accumulation forced upon them by mortification (Werlhof 2015) to capital accumulation as a whole.

So, when the scientists and engineers had invented the machine in order to replace living nature and people (Werlhof 2004), they proclaimed to have created life itself, like God himself, simply by defining the machine to be alive. A mere tautology! So, they defined themselves as the creators of life, as – from their point of view – there was no life until the machine was invented. This is the real "myth" of the machine (Mumford), based on the inversion of everything.

The whole history of the machine since the 18th centuty is accompanied by the idea and the wish to see it "open its eyes" and prove its consciousness as a conscious living being, having developed spirit and even soul in the meantime. Today it is the Artificial Intelligence, AI, and the robot, that are supposed to be alive and to be the better living beings, more intelligent than man, living infinitely, a life beyond flesh and death.

Patriarchy's utopia consists in transforming the entire world always more into a single machine, the Megamachine, meant to replace nature and the world as such. And it is capitalism that was and is needed to realize it, because it made it a profitable undertaking. Without capitalism, patriarchy would not have had the vision and theory of the project to draw always nearer to its utopia, as the commodity is the result of the alchemical transformation of nature into its opposite. And on the other

hand, without patriarchy capitalism would not have had the vision and theory of the project of why and how to transform all nature into capital – capital being by definition the patriarchal invention of a better and higher nature and life. This is why the Left believed in progress and development, especially the machine, but also the commodity and money, as well, and did not engage either in the question of ecology and the Death of Nature (Merchant 1983), or in feminism, understood as a critique of patriarchy, generally, that would end with the "death of women", which via gender, queer and trans – is already occurring today (Guerini 2024).

Without patriarchy capitalism would have stopped with mercantilism and would not have invented the machine as a form of capital that realizes the patriarchal utopia more than other capital forms, like commodities in general, and money, the "Queen of commodities" (Marx), itself.

Finally, capitalism would perhaps not have destroyed the living world by applying alchemy as the method of "creation out of destruction" (Werlhof 2013), using the proletariate to do so. This, however, we do not know as there was never a capitalism without patriarchy and no modern patriarchy without capitalism (including socialism). They are to be regarded as a sort of Siamese twins of modernity. Patriarchy is the religion, ideology, theory, technology and "deep structure" of our civilization and capitalism/socialism have become its practice, based on the technology of a patriarchalized and modernized alchemy – resulting in the "Alchermical War System", as I call it, today (Werlhof 2011).

The Megamachine and transhumanism within a Theo-and techno-cratic dictatorship

For the first time in history, patriarchy with the help of capitalism is now next to its perverse realization – the utopia of the Megamachine – in which the capital forms of the machine and of command merge to build a technocracy (Wood 2022) and thus a technocratic dictatorship, if not totalitarianism as such (Knobloch. Film 2021). The Megamachine today turns out to consist of a system of combining still natural life, not so natural life, and artificial life, humans, non and post humans, transhumans and machines, combined as different forms of living machines/machine life.

All transhumanists pretend the need for humans to merge with the machine, the computer and the IoT or IoB, for being then elevated to the new evolutionary stage of becoming the so-called Homo Deus (Harari 2017), something like God's human who would be part and parcel of the divine GodMachine of nothing less than the Universe itself – as it is imagined. So, we are approaching even a theocratic dictatorhsip as well – leaving behind the modern separation of the sacred and the secular, religion and the state – enlightenment – The NWO will be free of human rights, not to speak of any form of democracy, as they will not be needed when there are no humans any longer.

Because what is being created by the Fathers?: chimeras, cyborgs, "sentient beings", as transhumanists call them, "life" created out of the big Melting Pot of atoms, molecules and DNA of all types of creatures, plants, animals, humans and AI …on the way to a Second Creation without mothers, produced by the convergence

of the new technologies of the 4th industrial revolution, genetic engineering, synthetic biology, AI, nano technology and mind control as a part of new electromagnetic technologies, to which the already-mentioned Geoegineering belongs, too (Werlhof 2021).

The 4th industrial revolution thus is going to fill the world with its alchemical wonders, based on the mortification of all matter down to the sphere of quantum mechanics, and on its way to immense new profits – until all natural life is spoiled and spent by transforming it, and/or the so called "Green" or "Gray Goo" is doing away with everything, leaving us in face of a possible Omnicide (Bertell) – in an "Omniwar" that includes Ecocide, Genocide, Femicide, and Matricide.

Because seeds and genes cannot be produced artificially. They do exist or do not, and can only be used and consumed or destroyed, but cannot be created as such. This shows that the "fathers'" creation, artificial life, cannot exist without being always dependent on real, original life, thus being finally limited by nature herself. But before this truth is recognized, there will be the chaos and crises which the "Fathers of the Void" (Werlhof 2024), as I call them, will have caused.

Summing up and consequences

Capitalism has served patriarchy as the civilization that needed and therefore invented it in order to produce a new World, the one of the "Fathers" without mothers. It turned out to be the world of the machine, made to replace and create life and / as the Megamachine, trying to replace man, the mother, humanity, nature and society, even civilization, as such.

A non-patriarchal capitalism – or socialism – has never existed. What is occurring today is the final adaption of capital to the new conditions created in 500 years that do not allow 8 billion people to continue living under the actual premises of "the limits to growth", devastating finite resources by consuming them. The proletarian masses that have been used to turn nature into capital and to transform it in the factory are not needed any longer, on the contrary. The machine in its various forms and as a general fetish is, instead, taking over. The proletarian and women as housewives and mothers of the proletarian, adding with their unpaid labor forced upon them, with a never-counted amount to the accumulation of capital, are not relevant any longer, so that they can be abolished by gender or trans, … transhumanisms (Werlhof 2020, 2024/5). But capital in its form as machinery has become central, including capital as Command, which means technocracy, whereas capital as money and general commodity, as well as free entrepreneurship are no longer as essential. This way capitalism is reduced and transformed, but saved, and is going to be adapted to the new phase of a "pure" patriarchal civilization which in the longer historical process and its dynamics is getting always nearer to its final realization, the Megamachine as the "Alchemical War-System".

Everything is going to be put upside down. The inversion will have been completed; all creation will be built on destruction. The result is nihilism and the weaponization of everything, even wo- man, mother nature, and life. War is now becoming the paradoxical general condition, becoming the "pure war", as Paul Virilio calls it (Virilio/Lothringer 1984).

After having reached so called "Singularity" (Kurzweil 1999), the Megamachine is supposed to become our new allegedly higher "natural" surroundings as far as we have survived the massacre and still have a human consciousness to perceive it. Joseph Weizenbaum, the German-Austrian co-Inventor of AI-expert systems at MIT, in 2008: "If the 4th industrial revolution is being realized, the living will envy the dead". This capitalist patriarchal dystopia – imagined and propagated as utopia – and its reasons are collectively unconscious. The general belief in alchemical wonders still prevails, and no analysis has got to the bottom of this system, so far.

Now, however, the moment of truth has arrived. Will it be recognized and that early enough to still be able to turn things around again? Capitalist progress and development are coming along with an "Apocalypse-blindness", as Günther Anders called it. Machine-fetishism is accompanied by a belief in violence which, however, is not recognized as such, at all. Digitization of all life expressions is based on nihilism, necrophilia, and mass murder. OMNICIDE is the perspective. When will the patriarchal brainwashing of people come to an end?

Let's put the world from its head back on its feet again. A post-capitalist world is not enough, it has, of course, to be a postpatriarchal one, too!

Bibliography

Anders, Günter, 1992/2010: *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution.* Beck, München.

Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. Beck, München 1995/2002.

Behrendt, Silvia, 2023: https://auf1.tv/nachrichten-auf1/dr-silvia-behrendt-zu-totalitaeren-who-plaenen-pandemievertrag-sehr-unausgereift.

Bennholdt-Thomsen, Veronika, Mies, Maria and Werlhof, Claudia v., 2001: *There is an Alternative. Subsistence and Worldwide Resistance to Corporate Globalization*, London, Zedpress:

Bertell, Rosalie, 2020: *Planet Earth. The Latest Weapon of War*, enhanced edition, Dublin, Talma International.

Bhakdi, Sukarit, 2021: *Corona unmasked. Neue Daten, Zahlen, Hintergründe*, Berlin, Wien, Goldegg.

CEOBS - Conflict and Environment Observatory -, 2022 Report: *Estimating the Military's Global Greenhouse Gas Emissions.*

Chossudovsky, Michel. 2020: *The Closing Down of the Global Economy and the Corona Crisis. Poverty is Worldwide*; www.globalresearch.ca, 21.6.

Chossudovsky, Michel, 2022: Video: *Pfizer's "Secret" Report on the Covid Vaccine. Beyond Manslaughter. The Evidence is Overwhelming. The Vaccines should be Immediately Withdrawn Worldwide*, globalresearch.ca, 17.5.

Chosudovsky, Michel 2024: *There Never Was a "New Corona Virus", There Never Was a Pandemic*, globalresearch.ca, 2.9.

Engdahl, William, 2023: *The Dark Origins of the Davos Great Reset*, globalresearch.ca, 18.4.

Gimbutas, Marija, 1994: *Das Ende Alteuropas. Der Einfall von Steppennomaden aus Südrussland und die Indogermanisierung Mitteleuropas*. In: *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*, Sonderheft 90, Innsbruck.

Gimbutas, Marija, 1996: *Die Zivilisation der Göttin. Die Welt des Alten Europa*. Zweitausendeins, Frankfurt a. M.

Göttner-Abendroth, Heide, 1988 *Das Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung*. Kohlhammer, Stuttgart.

Göttner-Abendroth, Heide, 2012: *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures Across the Globe*. Peter Lang, New York.

Guerini, Silvia, 2024: *From the "neutral" body to the transhuman Cyborg, A Critique of gender ideology*, Spinifex, Little River/Mission Beach, Australia.

Illich, Ivan, 1978: *Fortschrittsmythen*, Rowohlt, Reinbek.

Kaufman, Andrew, 2020: *They want to genetically modify us with the Covid-19 vaccine*; https://forbiddenknowledgetv.net/dr-andrew-kaufman-they-want-to-genetically-modify-us-with-the-covid-19-vaccine/.

Knobloch, Victoria. 2021, film: Die Technokratische Diktatur. https://www.pantaray.tv/die-technokratische-diktatur, English Version: https://youtu.be/_yEZi60Ul6U (subtitles).

König, Peter, 2024a: *"We designed mRNA to kill" – CIA Whistleblower?* globalresearch.ca, 5.6.

König, Peter, 2024b: *The Future – How They Will Control All of Us. Is "The Deep State" Preparing for Another "Plandemic"*, glöobalresearch.ca, 20.8.

Kuhbandner, Christof.: *Übersterblichkeitsartikel*. 26.5.2023; www.cureus.com/articles/149410-estimation-of-excess-mortality-in-germany-during-2020-2022.

Kurzweil, Ray, 1999: *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, New York, Penguin Books.

Latypova, Sasha., 2023: *"COVID-19 Gegenmaßnahmen: Der Nachweis der Schädigungsabsicht* - (IT FR ES Subt.)": https://www.youtube.com/watch?v=jREoxFdwPqg.

Malone, Robert, 2022: *Lies my Gov't told me and the better future coming*, Skyhorse, New York.

Meadows, Donella, 2023: *6 Milliarden Menschen müssen gehen. Why Not News*, 31.4.

Merchant, Caroline. 1983: *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row.

Mihalcea, Ana: https://odysee.com/@otevrisvoumysl:7/dr-mihalcea-co-delaji-toxicke-nanotechnologie-v-nasi-krvi-jak-je-z-tela-dostat-ven-cz-titulky:7

Mumford, Lewis, 1977: *Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht*, Frankfurt a.M., Fischer.

Rifkin, Jeremy, 2018: *Der Globale Green New Deal*, Campus, Frankfurt a.M..

Schütt, Hans-Werner, 2000: *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschoichte der Alchemie*, München, C.H.Beck.

Schwab, K./Malleret, Th., 2020: *Covid-19. The Great Reset*. WEF, Davos 2020.

Sharav, Vera, 2023: *Never Again is Now Global*. Film Premiere, 5-teilig, AHRP-Alliance for Human Research Protection, New York, CHD-TV, 25.1.

Snefjella, Robert, 2021: *Corona Crisis: Absurdity and Falsehood. "Genocide by Gaslight". Predatory Finance's Ultimate Atrocity*; www.globalresearch.ca/genocide-gaslight-predatory-finance-ultimate-atrocity/5764125.

Van den Bossche Gert, 2021: *Dramatischer Appell an die WHO. Top-Virologe warnt vor Massensterben durch Corona-Impfungen*; www.epochtimes.de/politik/ausland/dramatischer-appell-an-die-who-top-virologe-warnt-vor-massensterben-durch-corona-impfungen-a3473412.html, 21.3.

Virilio, Paul /Lothringer, S.,1984: *Der reine Krieg*, Merve, Berlin.

Wallerstein, Immanuel,1979: *Aufstieg und künftiger Nie4deergang des kapitalistischen Weltsystems, in Senghaas*, Dieter (Hg.): *Kapitalistische Weltökonomie. Kontroversen über ihren Ursprung und ihre Entwicklungsdynamik*, Suhrkamp Frankfurt a.M., pp. 31-67.

Weizenbaum, Joseph, 2008: *Rede auf WEF-Tagung, Davos 2008* (Video). In: Pszolla, Nina: *Industrielle planen den ultimativen Rassismus gegen den Menschen*, 2020; https://youtu.be/9fS_VEhqooA2008 Film.

Werlhof, Claudia v. 2004: *Using, Producing and Replacing Life? Alchemy as Theory and Practice in Capitalism*, in Wallerstein, I. (Ed.): *The Modern World-System in the* Longue Durée, London, Paradigm Publishers, Boulder, pp. 65-78.

Werlhof, Claudia v., 2011: *The Failure of Modern Civilization and the Struggle for a "Deep" Alternative, On "Critical Theory of Patriarchy" as a New Paradigm*, Peter Lang, Frankfurt a.M./New York.

Werlhof, Claudia v., 2013: *Destruction Through "Creation" – The "Critical Theorý of Patriarchy" and the Collapse of Modern Civilization*, in: CNS (Capitalism-Nature-Socilaism), Vol. 24, No. 4, pp. 68-85.

Werlhof, Claudia v., 2015: *100 Jahre (nach) Rosa Luxemburg. Die "fortgesetzte" ursprüngliche Akkumulation und die Reproduktionskrise des Kapitals heute*; www.theoriekritik.ch, Sept/Okt., pp. 1/37-31/37.

Werlhof, Claudia v., 2018: *Wissenschaftler schlagen Alarm: Ozonschicht läßt hochgefährliche kosmische Strahlung durch*, in: raum & zeit, 37. Jg., Nr. 214, Juli/August, S. 36-42t.

Werlhof, Claudia v., 2020: *Compulsory vaccination that genetically alters the human body. No longer a human being?* https://www.globalresearch.ca/compulsory-vaccination-no-longer-human-being/5716572.

Werlhof, Claudia v. (Ed.), 2021: *Global WAR-NING! Geoengineering is Wrecking Our Planet and Humanity*, https://www.globalresearch.ca/global-war-ning-geoengineering-is-wrecking-our-planet-and-humanity/5753754

Werlhof, Claudia v., 2024: *Militär – nicht CO2 – zerstört Klima für Umbau zur Diktatur*, Interview Video mit Beyond Perception, https://youtube/2C7qkhikMkc.

Werlhof, Claudia v., 2024/5: *Es geht um die Abschaffung des Menschen!* In: Zeitpunkt Nr. 179, Nov.24/Jan.25, pp. 30-34.

Werlhof, Claudia v., 2025, *Väter des Nichts. Zum Wahn einer Neuschöpfung der Welt,* Zeitgeist, Höhr-Grenzhausen.

Wolf, D., 1994: *Was war vor den Pharaonen? Die Entdeckung der Urmütter Ägyptens*, Kreuz, Zürich.

Wolff, E., 2020: *Dringend gebraucht: ein weiterer Lockdown*. KenFM.de, Tagesdosis 19.10.

Wood, Patrick, 2022: *The Evil Twins of Technocracy and Transhumanism*, coherent publishing, Mesa, Az.

Yeadon, Michael 2024: *Die Pharmaunternehmen stellen alle Impfungen auf mRNA um*, https://t.me/gesundohnemedikament/58024, 27.1.

Yuval N. Harari, 2017: *Homo Deus. Eine Beschichte von Morgen*, Beck, München.

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Sarah Mellors Rodriguez, *Reproductive Realities in Modern China: Birth Control and Abortion, 1911-2021*, Cambridge University Press, Cambridge 2023.

Nel suo libro *Reproductive Realities in Modern China. Birth Control and Abortion, 1911-2021*, Sarah Mellors Rodriguez esplora il modo in cui i cittadini cinesi, in particolare le donne, hanno affrontato le mutevoli politiche di fertilità in Cina, sia prima che durante l'era della Politica del Figlio Unico (1979-2015). L'autrice analizza non solo l'attuazione di queste politiche, ma anche le reazioni e le strategie di adattamento messe in atto dalla popolazione, dimostrando come esse siano state spesso contraddittorie e applicate in modo disomogeneo. Uomini e donne, infatti, non si sono limitati a subirle passivamente, ma le hanno contestate, ridefinite e persino sfruttate a proprio vantaggio. Inserendo la Politica del Figlio Unico all'interno di una più ampia storia della contraccezione e dell'aborto in Cina, *Reproductive Realities in Modern China* mette in luce importanti continuità storiche, come il persistente ricorso all'aborto come metodo contraccettivo e la costante fragilità del controllo statale sulla riproduzione.

La ricerca esistente sulle politiche di pianificazione demografica in Cina tende a privilegiare il ruolo delle scienze sociali nella produzione di conoscenze scientifiche autorevoli e l'uso di determinate narrazioni da parte dei tecnocrati governativi per giustificare interventi demografici dall'alto. Tuttavia, questo approccio rischia di trascurare il modo in cui tali politiche sono state implementate e recepite a livello locale. A differenza di altri studi, dunque, *Reproductive Realities* si basa su interviste orali con circa ottanta donne e uomini, oltre a un'approfondita ricerca archivistica condotta in oltre dieci archivi universitari, municipali e provinciali della Cina orientale e centrale. Tra il 2015 e il 2019, Rodriguez ha condotto interviste con uomini e donne di etnia Han, di età compresa tra i 39 e i 90 anni, provenienti da contesti socioeconomici diversificati, dai lavoratori di fabbrica con scarsa istruzione ai professionisti come docenti universitari e medici. Questa metodologia permette di esplorare la complessa realtà dell'attuazione locale delle politiche di fertilità e le modalità con cui funzionari, operatori sanitari e cittadini – in particolare le donne – hanno sfidato, rielaborato e adattato le direttive statali ai propri bisogni. Le fonti utilizzate includono documenti ufficiali sulla pianificazione delle nascite, rapporti sulla produzione di contraccettivi, articoli di giornali regionali e riviste femminili, oltre a testi medici conservati nella Biblioteca di Shanghai e nei mercati di libri usati. Questo approccio consente di superare il biologismo essenzialista che spesso domina i discorsi sulla sessualità in Cina, offrendo una comprensione più sfumata delle percezioni di genere riguardo alla riproduzione e alla contraccezione, nonché delle trasformazioni dei concetti di femminilità e mascolinità.

Uno degli aspetti centrali del libro è la contestualizzazione della Politica del Figlio Unico all'interno di una più ampia traiettoria storica delle politiche di controllo della natalità in Cina. Rodriguez evidenzia come l'aborto sia stato a lungo utilizzato come metodo contraccettivo, rivelando una continuità storica che precede e supera l'epoca della regolamentazione demografica più rigida. La narrazione storica non si limita alla descrizione delle politiche ufficiali, ma si concentra sulle espe-

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

rienze individuali, mostrando come uomini e donne abbiano spesso trovato strategie per aggirare o adattarsi alle normative imposte dallo Stato.

Un altro contributo significativo dell'opera è la dimostrazione della precarietà del controllo statale sulla riproduzione. Sebbene le autorità abbiano cercato di regolare in modo capillare la fertilità della popolazione, le pratiche quotidiane delle persone hanno spesso sfidato, ridefinito o rielaborato tali politiche secondo necessità personali e familiari. L'autrice, dunque, supera la narrazione ufficiale della Politica del Figlio Unico come un intervento monolitico, sottolineando invece le molteplici sfaccettature e contraddizioni insite nella sua implementazione.

Il libro segue un percorso cronologico che va dalla fondazione della Repubblica di Cina fino ai giorni nostri, evidenziando le principali svolte nella storia della riproduzione e della contraccezione nel paese. I primi due capitoli esplorano le teorie e le pratiche del controllo delle nascite nella Cina Repubblicana. Il Capitolo 1 analizza l'interazione tra le visioni locali e internazionali sulla fertilità, mettendo in evidenza l'influenza del discorso eugenetico, che collegava la salute individuale alla forza nazionale e alla modernità. La visita di Margaret Sanger in Cina nel 1922 ha contribuito ad alimentare l'interesse delle élite per l'uso della contraccezione come strumento di miglioramento della "qualità" della popolazione (p. 20). Tuttavia, mentre sterilizzazione e aborto erano vietati, la contraccezione non era né esplicitamente approvata né proibita a livello nazionale. Il Capitolo 2 si concentra sulle pratiche quotidiane di controllo delle nascite, evidenziando l'ampia disponibilità di metodi contraccettivi e abortivi nelle aree urbane. In passato, particolarmente diffuse erano le *tiaojingyao* (p. 49), sostanze erboristiche e farmaci brevettati che fungevano sia da abortivi sia da regolatori del ciclo mestruale, rendendone difficile la sorveglianza.

Con l'ascesa del Partito Comunista, come analizzato nel terzo capitolo, la politica ufficiale si spostò inizialmente verso una forte promozione della natalità, imponendo severe restrizioni alla contraccezione e all'aborto. Tuttavia, nonostante il controllo statale, la letteratura sulla sessualità e sulla pianificazione familiare continuò a essere pubblicata. La crescente necessità di mobilitare la forza lavoro femminile portò a un progressivo allentamento delle restrizioni, sebbene l'accesso alla contraccezione e alle informazioni su di essa rimanesse estremamente variabile a livello locale. Il quarto capitolo esamina i primi tentativi di pianificazione familiare dopo il fallimento del Grande Balzo in Avanti (1959-1961), periodo in cui lo Stato cercò di integrare il controllo delle nascite nella cultura popolare attraverso spettacoli teatrali, mostre e gruppi di discussione. Tuttavia, la carenza di risorse, i messaggi contraddittori riguardo alla medicina tradizionale e la diffidenza della popolazione nei confronti della contraccezione ne ostacolarono l'efficacia. Il Capitolo 5 analizza il controllo delle nascite durante la Rivoluzione Culturale (1966-1976) e il Movimento dei Giovani Mandati nelle Campagne. La presenza di "medici scalzi", ovvero contadini che avevano ricevuto una formazione minima medica e paramedica, contribuì all'integrazione delle politiche statali di pianificazione familiare nei sistemi sanitari rurali, ma la sorveglianza degli aborti rimase arbitraria, con un crescente intervento del sistema giudiziario. Inoltre, l'inaspettato aumento dei rapporti sessuali tra giovani non sposati, con scarsa disponibilità di contraccettivi, contribuì a consolidare l'aborto come principale strumento di pianificazione familiare. Infi-

ne, il Capitolo 6 esamina l'introduzione, l'applicazione e l'impatto della Politica del Figlio Unico, dimostrando che la sua attuazione e ricezione variarono notevolmente tra diverse città, come Shanghai, Tianjin e Luoyang. Il capitolo affronta anche il rinnovato interesse per l'eugenetica tra i genitori desiderosi di "ottimizzare" le qualità del loro unico figlio, oltre alle limitazioni dell'educazione sessuale.

Come analizza l'autrice nell'epilogo, nel 2015 la Politica del Figlio Unico, simbolo degli sforzi tecnocratici per plasmare demograficamente la modernità, è stata sostituita dalla Politica dei Due Figli, implementata nel 2016. Tuttavia, il rapido calo della natalità ha portato il governo a introdurre nel 2021 la Politica dei Tre Figli, cercando di contrastare l'invecchiamento della popolazione e il declino della forza lavoro, entrambi effetti diretti delle precedenti restrizioni demografiche. Sebbene questa nuova politica potesse sembrare una svolta rispetto al passato, l'autrice dimostra come fin dagli anni Ottanta esistessero eccezioni che consentivano a numerose coppie di avere un secondo figlio, suggerendo una continuità più che una rottura netta.

L'analisi delle pratiche di controllo delle nascite dal primo Novecento a oggi evidenzia significative persistenze tra il periodo repubblicano, l'era maoista e la fase delle riforme economiche. Temi come la modernità, il prestigio nazionale, la salute, la produttività, il controllo sui corpi femminili e la struttura familiare hanno costantemente influenzato le politiche statali, adattandosi ai diversi contesti politici e sociali. Tuttavia, più che la tutela della salute delle donne, sono stati fattori economici e politici a orientare le scelte in materia di contraccezione e aborto. L'espansione del potere statale sulla riproduzione ha raggiunto livelli senza precedenti nel XX secolo, ma si è costruita su basi giuridiche già presenti sotto i governi Qing e Nazionalista, creando un continuum che ha reso possibile la sorveglianza sessuale del periodo maoista e la successiva Politica del Figlio Unico. Le politiche riproduttive, sebbene imposte dall'alto, sono state spesso negoziate e contestate dalla popolazione, generando conseguenze impreviste e profondamente legate al genere. In quest'ottica, il libro sottolinea come la fine della Politica del Figlio Unico non rappresenti una frattura netta, ma un ulteriore sviluppo all'interno di un processo di trasformazione graduale, in cui il controllo della sessualità e della riproduzione riflette il complesso equilibrio tra autorità statale, dinamiche sociali e resistenze individuali.

In definitiva, *Reproductive Realities in Modern China* è un'opera di importante valore accademico, che offre una prospettiva innovativa sulla regolamentazione della riproduzione in Cina. Il lavoro di Sarah Mellors Rodriguez non solo getta luce sulla complessità delle politiche riproduttive, ma invita a riflettere sul rapporto tra Stato e corpo femminile. Un contributo essenziale per chiunque sia interessato alla storia della Cina contemporanea, agli studi di genere e alle politiche demografiche globali.

Federica Cicci

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Selina Gallo-Cruz, *Feminism, Violence, and Nonviolence. An Anthology*, Edinburgh University Press, Edinburg 2024, pp. 277.

Quali sono le radici della violenza e le cause di quella che si esercita sulle donne, altri gruppi oppressi e la natura? Che rapporto c'è tra femminismo e nonviolenza? Quale contributo ha dato il femminismo al pensiero della nonviolenza e ai movimenti che ad esso si sono ispirati? Sono alcuni degli interrogativi al centro dell'antologia curata da Selina Gallo-Cruz[1] che abbraccia tre decenni di riflessione femminista, dall'inizio degli anni Settanta all'inizio degli anni Duemila. Accuratamente introdotti con grande attenzione alle biografie delle autrici, gli scritti raccolti nel volume – articoli su riviste femministe apparse negli Stati Uniti e in Gran Bretagna ("Ms", "WIN", "Shrew"), saggi, newsletter, manifesti, opuscoli, manuali, resoconti di conversazioni con autrici e attiviste – ricostruiscono un dibattito per la prima volta messo in luce in tutta la sua ricchezza e complessità. Pacifiste, attiviste contro il nucleare, per la retribuzione del lavoro domestico, per i diritti civili, umani, sociali e queer, artiste, insegnanti, quacchere, studiose, tra cui una scienziata e una teologa, si interrogano sul potere della nonviolenza di trasformare i rapporti individuali e collettivi a partire dalle loro stesse vite. Scrive Gallo-Cruz nell'*Introduzione*:

> La teoria è spesso considerata come un'impresa e anche il territorio esclusivo dell'accademia. Le pagine che seguono rivelano una storia ricca di teorizzazione sociale tra donne e femministe che dichiararono fin da subito (per citare Barbara Deming): "non possiamo vivere senza le nostre vite" come esse cercarono ardentemente di collocare le loro esperienze condivise al fine di trasformare le forze sociali che le plasmarono per il miglioramento collettivo (p. 3).

Mentre l'esperienza nei movimenti nati a partire degli anni Sessanta rivelava che la cultura misogina era diffusa anche tra gli attivisti, quella all'interno dei gruppi creati dalle donne a sostegno delle vittime di stupro e maltrattamenti domestici rivelava che il pensiero e le strategie della nonviolenza avevano ignorato la violenza che si abbatteva quotidianamente sulle donne per le strade e nelle case. Era dunque compito del femminismo "ripensare", "ridefinire", "rigenerare" la nonviolenza, come titolano alcuni scritti di quegli anni.

Il volume si articola in quattro parti. La prima affronta il tema generale del nesso sessismo/violenza e femminismo/nonviolenza come modi di conoscere e agire nel mondo. La seconda parte è dedicata all'autodifesa delle donne; la terza indaga il rapporto tra sessismo e militarismo e l'ultima parte l'interconnessione tra le varie forme di oppressione – sessismo, colonialismo, razzismo, etnocentrismo, classismo e distruzione ecologica – e come queste si rafforzino a vicenda.

La prima parte si apre con uno scritto di Barbara Deming (1917-1984). Femminista, poetessa, scrittrice e attivista contro la segregazione e contro il nucleare, ne-

[1] Studiosa del femminismo, della nonviolenza e dell'ecofemminismo, nella nostra rivista ha pubblicato il saggio: *Awaiting Spring and War: Insights from Ecofeminism*, n. 49, 2022, pp. 93-110, https://www.unive.it/pag/fileadmin/user_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/n49/10_Gallo-Cruz.pdf.

gli anni Settanta e Ottanta Deming offrì un quadro teorico e un modello per i movimenti femministi che si andavano sviluppando in varie parti del mondo.

Nel saggio del 1971, *On Anger*, Deming esplora la capacità della rabbia femminista di produrre il cambiamento di entrambe le parti in conflitto affermando il rispetto di sé e dell'altro e riconoscendo la pressione sociale sugli uomini ad agire in modo violento. "Nessuno è l'Altro" è la frase di Deming posta a titolo dell'*Introduzione.* Impossibile, ad esempio, tracciare una linea netta tra oppressi e oppressori; anche gli oppressi sono molto spesso a loro volta oppressori. L'opposizione nonviolenta è l'unica che consente di affrontare la complessità del reale e di liberarsi dalle distinzioni nette che fanno parte delle illusioni su cui si fonda il patriarcato. Riconoscere questa complessità rende impossibile rispondere alla violenza con la ritorsione o all'aggressione con l'uccisione difensiva.

A parere di Deming, influenzata da Gandhi, ma del quale non fu una discepola, la strategia nonviolenta femminista – rivoluzionaria, coraggiosa, inflessibilmente anti-patriarcale – fa ricorso alla forza morale, sfida la struttura del potere, ma rifiuta il concetto e il termine di nemico. È una forza che si basa sul potere della verità, una pressione che costringe l'avversario a fare i conti con la propria coscienza. A una tale forma di pressione se ne doveva accompagnare un'altra, ovvero la rassicurazione dell'avversario attraverso il riconoscimento della comune umanità, della comune capacità di pensiero, azione e cambiamento. La nonviolenza femminista era definita da Deming come un equilibrio tra autoaffermazione e rispetto degli altri.

Qualche anno più tardi, nello scritto del 1977 *Remembering Who We Are*[2] – che non compare nell'antologia, ma risuona in molti passi del volume –, risalendo all'origine del patriarcato, Deming affermò che la visione della donna come l'"Altro" è stata la fonte e il modello di tutte le forme di violenza. Se il movimento pacifista non avesse maturato la consapevolezza della connessione tra tutte le oppressioni e non avesse rinunciato alla gerarchia degli obiettivi, avrebbe conservato una incongruenza di fondo e la sua azione sarebbe stata inefficace.

L'idea che l'oppressione femminile sia il modello per tutti gli altri sistemi di oppressione, già espressa da Shulamith Firestone in *The Dialectic of Sex* (1970), è centrale nell'articolo di Andrea Dworkin (1946-2005). Apparso nella rivista "WIN" nel 1975, *Ridefining Nonviolence* affronta un altro tema ricorrente della riflessione femminista, la differenza del modo di intendere la nonviolenza da parte dei cosiddetti "padri della nonviolenza" che non hanno avuto "occhi per la vita delle donne". "Ogni apostolo della nonviolenza che non si dedica, anima e corpo nel porre fine alla violenza contro di noi, continuava Dworkin, non è degno di fiducia" (p. 22). E questo valeva sia nella vita privata che all'interno dei movimenti nonviolenti che rifiutavano l'analisi della guerra e della violenza come inerente al patriarcato fin dalle sue origini. Il femminismo, dunque, è in primo luogo una indagine volta a ricostruire il nostro passato, "una strada oscura, una indagine amara, una scoperta di atrocità dopo atrocità, ma necessaria per poter trarre la forza di immaginare futuro" (p. 24). Necessaria perché l'oppressione femminile è radical-

[2] Lo scritto è apparso in Barbara Deming, *We Are All Part of One Another. A Barbara Deming Reader*, edited by Jane Meyerding, New Society Pub, Philadelphia 1984, pp. 274-295.

mente diversa da tutte le altre forme di oppressione, anche da quella dei lavoratori, "perché noi siamo donne e il primo aspetto della nostra oppressione è che siamo invisibili per i nostri oppressori" (p. 25). Ogni impegno per la nonviolenza deve iniziare dal riconoscimento della violenza che colpisce le donne a partire dall'infanzia, a livello sociale e pubblico, che le ha derubate della propria identità e cultura e le umilia "come una funzione della vita quotidiana". Il rifiuto della violenza, concludeva Dworkin, inizia dal rifiuto di subirla.

Altro tema ricorrente è il modo di intendere la nonviolenza femminista, non solo come una strategia o una tattica, ma come un modo di vivere i rapporti sociali e personali, rifiutando di fare il gioco del potere "che dice che io posso esistere solo facendo violenza direttamente o indirettamente agli altri" (p. 28). È quanto scrisse Kathy Watson in *Being non Violent* pubblicato nel 1978 nell'ultimo numero speciale di "Shrew", la rivista fondata dal London Women's Liberation Workshop, dal titolo *Neiter Victim nor Assassin*.

Nella convinzione che solo la nonviolenza può portare a un mutamento radicale e che le rivoluzioni violente condotte da una leadership verticale si risolvono in trasferimenti di potere, la rivoluzione femminista nonviolenta viene via via definita come un processo basato sulla condivisione di capacità, saperi ed esperienze, volta ad estendere il potere a tutte le donne. Riflette su questo tema Charlotte Bunch (1944-) nel 1980 nel lungo scritto *Women Power: The Courage to Lead, The Stregnth to Follow*, *and the Sense to Know the Difference*, pubblicato su "Ms", la prima rivista femminista americana.

Il potere che le donne possono attingere anche dalla propria interiorità e spiritualità, dai propri impulsi creativi, incluso l'erotismo, spesso confuso con la sua antitesi, la pornografia, è al centro dell'articolo di Audre Lorde (1932-1992) del 1978, *The Erotic as Power*.

Nello scritto successivo, *Reclaiming Nonviolence* (1982), Jane Meyerding (1950-), femminista lesbica e attivista per i diritti civili, pone l'accento sul processo che ha sottratto potere alle donne, e per designarle usa il termine "womyn" per evitare il suffisso man. Gli uomini, scrive Meyerding, hanno invaso e si sono appropriati con la loro tecnologia degli ambiti da cui le donne tradizionalmente hanno attinto il loro potere e che sono stati considerati una minaccia per il controllo patriarcale. Il femminismo può aiutare le donne a recuperare il proprio potere, la nonviolenza può aiutarle ad usarlo in modo efficace acquisendo rispetto di sé e la capacità di estenderlo agli altri.

Nei primi anni Ottanta le proteste che dilagarono in tutto il mondo contro il nucleare le donne, le protagoniste indiscusse, scoprirono e sperimentarono la propria creatività e capacità di analisi e diedero un forte impulso alla riflessione sulle affinità tra femminismo e nonviolenza. Su questo tema apparve nel 1982 uno scritto che ebbe una grande risonanza ed è riprodotto nella terza parte del volume: *Patriarchy is a Killer. What People Concerned about Peace and Justice Should Know* di Donna Warnock, scrittrice e coordinatrice del Program Feminism and Nonviolenece della War Resisters League, autrice di *Nuclear Power and Civil Liberties* e tra le organizzatrici della Women's Pentagon Action.

Il movimento femminista, scriveva Warnock, non si è definito apertamente nonviolento, eppure, opponendosi alle istituzioni oppressive di dominio, impiegan-

do tattiche nonviolente, aprendo la strada a strutture non gerarchiche, formulando principi e identificando visioni di armonia e liberazione, è diventato la forza più potente per la rivoluzione nonviolenta.

> I principi del femminismo e della nonviolenza sono notevolmente simili. Entrambi sostengono i diritti di tutti gli individui nella società alla dignità, alla giustizia e alla libertà. Entrambi capiscono che la rivoluzione non è una questione di prima e dopo in cui un gruppo di uomini scambia armi e privilegi con un altro, ma piuttosto misura il progresso rivoluzionario in termini di coscienza collettiva praticata al presente. Entrambi concordano sul fatto che tutto è connesso, ogni atto ha delle ripercussioni. L'apparato politico-economico, la struttura sociale, l'ecosistema, il sistema di produzione, il complesso militare-industriale, la salute morale e psicologica di un popolo sono tutti parte di un continuum. Lo sfruttamento in qualsiasi punto del percorso influisce su tutto. Sia il femminismo che la nonviolenza si oppongono al potere che è sfruttatore o manipolatore. Nonostante le principali somiglianze teoriche, le femministe non sono necessariamente nonviolente e le attiviste nonviolente non sono necessariamente femministe. Questa fusione è la nostra sfida. Stiamo vivendo un salto di coscienza e stiamo riconoscendo che è rivoluzionario (p. 204).

Il primo gennaio 1983, quando la protesta a Greenham Common era in pieno svolgimento e si era estesa a tanti altri paesi, apparve l'opuscolo *Piecing it Together: Feminism and Nonviolence* a cura del Feminism and Nonviolence Study Group, un gruppo che ha le sue origini nel Centro di incontro del movimento nonviolento Les Circauds sorto nel 1971 nella regione di Lione a partire dall'esperienza degli obiettori alla guerra d'Algeria. Negli anni al suo interno si era andata affermando una sezione femminile che rimise in discussione il ruolo delle donne all'interno del movimento pacifista, affrontò la questione della violenza e quella del rapporto tra femminismo, nonviolenza ed ecologia.

Nel 1976 le attiviste di Les Circauds promossero un convegno internazionale dal titolo: *Le donne nel movimento non violento*. Da questo incontro le femministe inglesi nell'autunno dello stesso anno creano un gruppo di studio e organizzarono alcuni seminari e nel 1980 a Laurieston in Scozia, un convegno internazionale sulla necessità dell'incontro tra femminismo e nonviolenza.

> Anche tenendo conto dei diversi orientamenti della nonviolenza e dei femminismi, sarebbe facile vedere come si mescolerebbero bene insieme. In entrambi la liberazione è della massima importanza, insieme alla convinzione nella forza di ciascun individuo, un'avversione per il dominio e la gerarchia, la riaffermazione dell'importanza dei sentimenti, l'apertura al cambiamento di sé stessi e una preoccupazione per tutte le forme di vita[3].

La seconda sezione è dedicata alla resistenza alla violenza sessuale, il tema più controverso nel mondo femminista (a cui fu dedicato un numero speciale di "WIN" nell'aprile 1979) e il meno esplorato dal pensiero della nonviolenza che si è soffermato più sulle tattiche e le strategie di resistenza collettiva alla violenza di massa rispetto a quella interpersonale.

Compaiono in questa sezione tre scritti di Pam McAllister, scrittrice, poeta e musicista, autrice di tre antologie su femminismo e nonviolenza e l'azione nonviolenta delle donne apparse tra il 1982 e il 1991[4]. Non possiamo, scrive McAllister

[3] Feminism and Nonviolence Study Group, *Feminism & Nonviolence*, London 1983, p. 34.

[4] Pam McAllister, *Reweaving the Web of Life. Feminism and Nonviolence*, New Society, Philadelphia 1982; *You Can't Kill the Spirit*, New Society, Philadelphia 1988; *This River of Courage. Generations of Women's Resistance and Action,* New Society, Philadelphia 1991.

nel 1979 in *Contradictions between Feminist Anger and Nonviolent Practice* apparso in "WIN", limitare la nostra azione alle tattiche difensive, alle arti marziali, al desiderio di colpire, alla soddisfazione che deriva dalla vendetta e dalla manifestazione della forza. Né si doveva dimenticare che le arti marziali sono praticabili da un numero limitato di donne. Nell'opuscolo *A Yankee Feminist's First Trip South*, che riporta in esergo una frase della scrittrice Sally Miller Gearhart: "Nell'ascolto risiede la parola autentica", Pam McAllister traccia un resoconto della sua visita alle comunità impegnate in corsi di auto-difesa in nove città, incentrati, sia sulle arti marziali, che sulle tattiche nonviolente. L'efficacia dell'autodifesa ispirata alle arti marziali, scrive McAllister, dipende dall'atteggiamento di sicurezza, dal senso di invulnerabilità più che dalla forza. Infatti, le donne sono scelte come vittime perché si suppone non oppongano resistenza. Ma una tale efficacia può derivare con maggiore coerenza da modalità nonviolente. Occorre rimanere sul piano della sperimentazione della nonviolenza, affermare la nostra verità non dando valore né facendo affidamento sulla violenza, che ci porrebbe sullo stesso piano dell'aggressore, e non riconoscendo il potere o l'autorità che deriva dalla violenza nella consapevolezza che "la nostra verità è complicata".

> La tradizione della nonviolenza può offrire non solo una tattica di autodifesa praticabile, ma uno stile di vita, perché in realtà mi sto difendendo ogni minuto che vivo e respiro in questo mondo patriarcale. Ciò che voglio, e ciò che penso, è che una posizione non violenta possa fornire sia negli scontri con militaristi assetati di potere che negli incontri più immediatamente minacciosi con stupratori assetati di potere, un modo per proteggere il mio sé politico e spirituale mentre difendo il mio corpo, un modo per dire la verità intera e non frammentata, ovvero che non lascerò che la mia vita venga usata per sanzionare la dipendenza dalla violenza: mi rifiuto di essere una vittima e mi rifiuto di approvare la violenza ricorrendovi. La nonviolenza come stile di vita include una posizione di autodifesa che mi dà un modo per aggrapparmi all'intera verità, un modo per essere coerente con il mondo che sto lottando per creare, un modo per proteggere il mio corpo di donna pieno e dolce senza dover compromettere ciò che ritengo più basilare e prezioso della mia vita quando non sono in una situazione di attacco (p. 104).

La sezione dedica ampio spazio al manuale a cura di Mary Crane, *Rape: Avoidance and Resistance. A Nonviolent Approach* del 1979, in cui l'autrice espone una varietà di tattiche per sfuggire al pericolo e opporsi alla violenza attraverso la parola facendo appello al senso di umanità dell'aggressore, continuando a parlare e ascoltare, affermando il principio della nonviolenza.

Questa sezione inoltre accoglie anche alcuni scritti sulle molestie di strada e il modo di affrontarle e si chiude con un articolo di Jim Griffin del 1979 apparso su "The Organizer" che offre una prospettiva femminista maschile sulla pornografia (pp 151-155).

La terza sezione dedicata al militarismo e include gli interventi pubblicati nel numero speciale di "Shrew": *Neither Victim Nor Assassin: Feminism and Nonviolence.* Le autrici si interrogano sul nesso tra mascolinità, violenza, guerra e stupro, sul processo brutalizzante alla base dell'addestraento militare e sull'educazione dei bambini e delle bambine. Il femminismo ha il compito di dissociare il coraggio dall'aggressione e dal rischio e affermare una forma di coraggio che affermi la vita, "l'autentico potere rivelatore della rivoluzione femminista" (p. 163). Sempre nello stesso numero Anne Marie Fearon (1938-), attivista per il disarmo nucleare, in

Come in, Tarzan, Your Time is Up, uno scritto che ebbe una grande diffusione, si sofferma l'educazione distorta dell'infanzia, specie dei bambini ai quali si insegna ad aver paura della propria emotività e a negarla, a intorpidire i sensi, a identificare la sessualità con la violenza e a preferire il potere al piacere. Occorreva ricordare questi condizionamenti per poter cogliere in coloro ai quali sono stati inculcati questi disvalori, quella parte nascosta di sé, che "è dalla nostra parte, la parte della libertà, del piacere, della tenerezza e del divertimento" (p. 169).

La violenza dell'addestramento militare è il tema dell'articolo di Helen Michalowski su "WIN" del 1980 che riporta le testimonianze di molti giovani sulla propria esperienza di violenza subita. Cresciuta all'interno di una base militare, Helen Michalowski all'epoca in cui scrisse l'articolo era coordinatrice del programma femminismo e nonviolenza della War Resisters League.

Sui condizionamenti che esercitano una nefasta influenza sugli uomini si sofferma anche Barbara Zanotti, teologa e curatrice del volume *A Faith of One's Own: Explorations by Catholic Lesbians* (1986). "Il patriarcato, scrive, produce intenzionalmente personalità robotizzate il cui bisogno di autoaffermazione è incanalato nella preparazione della guerra" (p. 206), definendo il sé alle spese dell'altro, inducendo a distrugge l'altro per acquisire potere.

Il saggio del 1978 di Jill Sutcliffe (1949) – scienziata ambientale, attivista contro le sperimentazioni atomiche e redattrice di "Peace News", l'organo della Peace Pledge Union – *Nuclear Power: the Future is Fearful*, analizza la pericolosità del nucleare in tutte le sue fasi, una industria cresciuta all'ombra del segreto, critica la scienza e la tecnologia come enclave maschili e ricostruisce le proteste guidate dalle donne in Usa, Europa, e in particolare a Wyhl.

Sulla protesta del novembre 1980, quando 2000 donne circondarono il Pentagono, l'antologia riproduce *La Dichiarazione unitaria* elaborata in quella occasione, un documento collettivo in cui tutte le forme di dominio – di classe, di razza, di genere, di età e sulla natura sono denunciate e interpretate come strettamente connesse. Ad Amherst Massachusetts, nel marzo 1980 si era svolto il Convegno dal titolo *Women and Life on Earth* e aveva dato un impulso decisivo al movimento ecofemminista e al rapporto tra ecofemminismo e nonviolenza. La nonviolenza femminista, affermazione di vita, comporta una relazione speciale con la natura. Questo tema, che sarà ripreso nell'ultima sezione, affiora anche da un brano di Betty Reardon (1929-1993) che nel 1996, in *Sexism and War Violence*, scriveva:

> Dio può essere maschile, il creatore supremo, ma la forza vitale e la fonte di nutrimento è femminile: Madre Natura. La capacità di partorire, la più fondamentale di tutte le funzioni biologiche, è stata la principale caratteristica identificativa delle donne. È stato anche il fattore che ha prodotto la sindrome della "biologia come destino", che ha escluso le donne dalle funzioni intellettuali e decisionali e le ha lasciate virtualmente impotenti, "eunuchi femmine" (Greer, 1971). Ma ha concesso loro una relazione speciale con la natura e altri misteri che spiegano l'intuizione femminile, quella particolare forma di pensiero olistico ora riconosciuta come un autentico processo di pensiero (p. 221).

Nella sezione quarta: *Razzismo e altre forme di violenza strutturale* sono in primo piano negli scritti delle donne native e afroamericane la giustizia razziale ed economica. Wilmette Brown, attivista per il salario al lavoro domestico, in *Black Women and the Peace Movement* (1983), pone un'enfasi particolare sul dialogo

con le femministe bianche e sulla strategia "pay the women not the military", una strategia che può unirle, una strategia contro il razzismo perché lo colpisce nelle sue radici economiche e al contempo colpisce il complesso militare industriale, una strategia basata sulle tattiche nonviolente del rifiuto: rifiuto collettivo di essere usate dal sistema contro altre persone, rifiuto di eseguire gli ordini o di compiere un qualsiasi lavoro se in contrasto con i propri principi etici (p. 237). Non è sufficiente dire "lavoro, non bombe", occorre avere le conoscenze necessarie per rifiutare un lavoro che uccide, ovvero ottenere accesso al potere sociale, politico ed economico.

La sensibilità per la questione ecologica e la sua connessione con il femminismo e la nonviolenza, emersa in numerosi passi del volume, ricorre in quest'ultima parte che raccoglie alcuni saggi di Winona LaDuke (1959-), sociologa e attivista per la giustizia sociale ed ecologica e i diritti indigeni. Essi offrono un quadro drammatico dello sfruttamento delle terre indigene da parte dell'industria nucleare e si soffermano sulle proteste nonviolente delle donne Innu contro la militarizzazione e lo sversamento dei residui chimici e nucleari, lo sterminio degli animali, l'inquinamento chimico.

Chiudono il volume alcuni estratti dall'opera di Vanadana Shiva (1952-) *Staying Alive* (1988), una delle opere più influenti sul rapporto tra violenza alla natura e violenza alle donne, una questione che, insieme a quella dei diritti degli animali, era ben viva negli anni Ottanta, come rivelano anche le antologie curate da Pam McAllister.

Questa scelta sapiente di testi, assai poco noti o dimenticati, consente di cogliere la profondità di un pensiero – ancora oggi banalizzato e semplificato – capace di comprendere e rapportarsi alla complessità del reale conservando insieme alla collera la volontà di cambiamento e il coraggio che viene dall'amore per la vita. Aprendo nuove prospettive di ricerca e, soprattutto di attivismo, l'antologia curata da Selina Gallo-Cruz si rivela un'opera preziosa per il nostro presente, tanto drammatico da causare disorientamento e sfiducia anche nel mondo femminista.

Bruna Bianchi

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Rosa Luxemburg, *Nuvole, uccelli e lacrime umane. Lettere su natura e rivoluzione*, curatela e traduzioni di Caterina Zamboni Russia, NdA Press, Rimini 2025.

Rileggendo gli scritti di Rosa Luxemburg, le sue riflessioni sulla guerra, la corsa agli armamenti e il rischio di distruzione dell'intero pianeta e di tutte le forme di vita che lo abitano, è impossibile non sentirle risuonare anche oggi, a distanza di oltre un secolo dalla morte della rivoluzionaria polacca, uccisa a Berlino nel 1919. Fu così negli anni Ottanta del secolo scorso, quando Rosa Luxemburg divenne un simbolo della lotta contro il nucleare, in Germania e non solo. O, più recentemente, nelle battaglie contro i cambiamenti climatici. Rosa Luxemburg sembra continuamente rinascere. È quanto scrisse di lei Rossana Rossanda, nella prefazione all'edizione italiana del volume di Paul Frölich: il destino di Rosa Luxemburg è lo stesso di tutte le grandi figure ispiratrici della nostra storia, cioè, essere continuamente "ritrovate in modo vivente"[1].

È così che ritroviamo il pensiero della rivoluzionaria polacca anche nella recente raccolta di suoi scritti dal titolo *Nuvole, uccelli e lacrime umane. Lettere su natura e rivoluzione*. In questa antologia, curata da Caterina Zamboni Russia, ritroviamo tutta la lucidità di un pensiero forte, lucidamente esposto e riccamente articolato intorno a questi due grandi temi, entrambi cruciali nella teoria e nella pratica di Rosa Luxemburg: natura e rivoluzione. E l'accostamento non può stupire, dal momento che la vicinanza di Luxemburg alla natura e a tutte le forme del vivente è ormai ampiamente testimoniata, oltre che dai suoi stessi scritti, anche dalla rilettura del suo pensiero da parte dell'ecofemminismo. In particolare, la denuncia di Rosa Luxemburg dell'intima connessione tra sfruttamento capitalista e distruzione ambientale è stata fonte di ispirazione per molte autrici ecofemministe.

La denuncia del militarismo e l'impegno in favore della pace risultano strettamente interconnessi nel pensiero luxemburghiano, e ritroviamo questo aspetto soprattutto nelle lettere scritte dal carcere a partire dal 1915, mentre fuori infuriava quella guerra sulla cui insensatezza e pericolosità Luxemburg aveva provato inutilmente a scuotere le coscienze, dopo aver teorizzato il militarismo come sfera di accumulazione per il capitale nella sua opera più importante, *L'accumulazione del capitale. Contributo alla spiegazione economica dell'imperialismo*, terminata di scrivere nel dicembre del 1912. Il 18 febbraio del 1915, Rosa Luxemburg venne rinchiusa nella prigione femminile di Barnimstrasse, dove rimase fino al 18 febbraio dell'anno successivo. Subito dopo la scarcerazione, venne nuovamente arrestata e condotta a Barnimstrasse, in seguito nella fortezza di Wronke e, infine, a Breslau. Rilasciata insieme ad altri prigionieri politici nell'autunno del 1918, insieme a Karl Liebknecht assunse la guida della Lega di Spartaco. Entrambi arrestati all'inizio del 1919, vennero uccisi poco dopo dai *Freikorps*.

"Io mi sento a casa mia in tutto il mondo, ovunque vi siano nuvole, uccelli e lacrime umane", scriveva Luxemburg in una lettera del 16 febbraio 1917. Il volume curato da Zamboni Russia riprende il titolo proprio da quella lettera scritta all'amica Mathilde Wurm, politica tedesca tra le fondatrici dell'USPD e attiva nel

[1] Rossana Rossanda, Prefazione a Paul Frölich, *Rosa Luxemburg*, Rizzoli, Milano 1987, p. 6.

movimento delle donne socialdemocratiche. L'antologia propone un ampio florilegio di lettere di Rosa Luxemburg, pubblicate in una nuova traduzione della curatrice, che così scrive nella sua introduzione *Breviario per rimanere un essere umano*: "Nelle sue lettere dalla prigione emergono la ricchezza e la profondità di un pensiero capace di volgersi oltre al sé, oltre alle sventure private, verso la realtà del vivere nel mondo, con le sue storture e le sue meraviglie" (p. 9). Prosegue sempre Zamboni Russia:

> Sentirsi a casa nel mondo, nella natura, con le sue storture e le sue bellezze, significa per Rosa Luxemburg saper vivere e conoscere la condizione dell'uomo, rapportandosi intimamente con essa. È in una reciprocità di sguardi, in un'intimità più profonda di quella provata verso i compagni di partito che l'intellettuale incontra nella natura che la circonda un antidoto e al contempo un'alleata, cogliendo tutta l'ingenuità di un'umanità che si pretende fulcro e centro del mondo, incapace di notare le molte facce che compongono il reale naturale (p. 10).

Anche il titolo scelto per l'introduzione è ripreso da una lettera di Luxemburg scritta il 28 dicembre del 1918, mentre è rinchiusa nel carcere di Wronke.

> […] Allora fai in modo di rimanere un *essere umano*. Essere *umani* è la cosa più importante di tutte. E questo significa: essere fermi e lucidi e *allegri*, allegri nonostante tutto e tutti, perché piangere è compito della debolezza. Essere umani significa gettare con gioia e per intero la propria vita sulla "bilancia del destino", se necessario, ma allo stesso tempo rallegrarsi di ogni giorno luminoso e di ogni bella nuvola, oh, non so come scrivere ricette su come rimanere un essere umano, so solo come esserlo, e tu lo hai sempre saputo quando camminavamo insieme per qualche ora nei campi di Südende e il rosso chiarore della sera si stendeva sul grano. Il mondo è così bello nonostante tutto l'orrore e sarebbe ancora più bello se non ci fossero debolezze e vigliaccheria (p. 124).

La lettera è indirizzata sempre a Mathilde Wurm. Oltre alle lettere per lei, l'antologia *Nuvole, uccelli e lacrime umane. Lettere su natura e rivoluzione* raccoglie, senza seguire un ordine cronologico, missive indirizzate a Sophie Sonja Liebknecht, Hans Diefenbach, Emanuel Wurm, Marta Rosenbaum, Gertrud Zlottko, Mathilde Jacob, Karl e Luise Kautsky. Con Karl Kautsky e tutta la corrente revisionista del partito, Rosa Luxemburg entrò, come noto, in accesa polemica, mentre rimase fino alla fine amica di Luise Kautsky, militante socialdemocratica e moglie di Karl. Sarà Luise a curare nel 1923 l'edizione tedesca delle lettere dell'amica. In una lettera non datata scritta da Hessenwinkel per Luise, Rosa le racconta con ironia delle passeggiate in compagnia di "un quadrupede tosato come un leone":

> Ogni giorno – e per diverse ore (mi alzo alle…6! Karl, non cada dalla sedia) – faccio escursioni in compagnia di un quadrupede tosato come un leone, che porta il nome di "pezzente" (*les beaux esprits se rencontrent*) e che ogni mattina viene a salutarmi, abbaiando gioioso quando andiamo a passeggio "noi due". Tutti notano meravigliati che sta diventando via via più intelligente dal momento in cui ha iniziato la sua relazione spirituale con me – e a tale scopo non devo nemmeno utilizzare l'articolo finale del Vorwärts a scopi educativi, come faccio con la mia meravigliosa Mimì (p. 197).

Anche gli animali, insieme alle piante, fanno parte di quel mondo vivente a cui Rosa Luxemburg si sente così profondamente e intimamente legata. Il mondo di Luxemburg è popolato da una miriade di creature che insieme a lei respirano il respiro del mondo. Leggiamo dall'introduzione:

> Lontano dai congressi, dalle agitazioni e dalle proteste in piazza, la rivoluzionaria polacca si racconta accompagnata da una ridda di animali e piante, una moltitudine di vespe, cincialle-

> gre, bombi, bufali, fiori di campo e alberi di acacia. Emblemi di fragilità e bellezza, di autonomia e sofferenza, capaci di muovere un moto di compassione e di affetto, gli animali che popolano le sue corrispondenze restituiscono la riflessione di una delle più grandi pensatrici del secolo scorso e insieme un'esperienza calata nella vicenda umana, nella quotidianità del vivere, nonostante gli anni trascorsi in carcere e il tempo della guerra (p. 9).

Scrive così Rosa Luxemburg in una lettera da Wronke. È il 16 aprile 1917:

> Una cinciallegra, con cui sono particolarmente amica, spesso passeggia con me e fa così: io cammino sempre sui due lati del giardino, lungo i muri, ma la cincia salta accanto a me da un cespuglio all'altro, avanti e indietro. Non è carino? Nessuna delle due teme il maltempo e abbiamo già fatto la nostra passeggiata quotidiana sotto la neve. Oggi l'uccellino sembrava così arruffato, bagnato, tutto malridotto, proprio come me, ma stavamo entrambi così bene (p. 93).

In un'altra lettera, del 30 marzo 1917, scrive sempre da Wronke ad Hans Diefenbach, medico di Stoccarda e suo intimo amico:

> Mi sento come un bombo congelato; ha mai trovato in giardino, nelle prime mattine gelide d'autunno, un bombo così, completamente rigido, come morto, sdraiato sulla schiena nell'erba, con le zampette ritirate e il pellicciotto coperto di brina? Solo quando il sole lo riscalda per bene, le zampette iniziano lentamente a muoversi e a stirarsi, poi il corpicino si gira e finalmente si solleva pesantemente in aria con un ronzio (p. 88).

Passaggi pieni di compassione, di meraviglia, ma anche di rabbia per l'insensatezza di una distruzione che nella guerra aveva trovato il suo punto più oscuro. Una guerra contro cui Luxemburg si era battuta fino all'ultimo, fino al momento dell'arresto, continuando anche dopo. Nel 1913 pronunciò il famoso discorso ai lavoratori tedeschi, esortandoli a non imbracciare le armi contro i fratelli inglesi e francesi. Anche dopo lo scoppio del conflitto, anche dalle carceri in cui passerà gli ultimi anni della sua vita, continuerà a denunciare le condizioni dei soldati al fronte, le radici economiche della guerra, i complessi intrecci di potere e interessi. Tutto ciò lontano dalla "facilità di un ottimismo innato" (p. 12), bensì coerente con una difesa della vita che consapevolmente resta lontana da coloro "che guardano la vita con l'indifferenza obbligata dall'ottusità politica" (p. 12), per guardare invece consapevolmente al mondo con uno sguardo più ampio. Sviluppando, conclude Zamboni Russia, "un sentimento politico della natura" (p. 14). E tutto ciò senza mai smettere di "annaffiare le mie piante davanti alla finestra" (p. 99), offrire riparo a una coccinella o commuoversi davanti a un bue frustato a sangue nel cortile del carcere. Questo sguardo capace di cogliere "la totalità della vita e delle sue forme" (p. 47) lo ritroviamo nelle numerose lettere raccolte in questa antologia e che, lette tutte insieme, ci aiutano a ritrovare ancora una volta Rosa Luxemburg "in modo vivente". E oggi più urgente che mai.

Francesca Casafina

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Isabella Adinolfi, Giorgio Brianese, *Il paradiso sulla terra. La religione di Dostoevskij e Tolstoj*, Il Melangolo, Genova 2024, pp. 200.

In questo tempo in cui gli uomini sembrano divenuti incapaci di riconoscersi l'un l'altro come esseri umani e di prendersi cura della terra che abitano; in questo frangente difficile in cui i conflitti imperversano, la natura soffre e "l'attesa di ciò che verrà" – come scriveva Simone Weil – non è più speranza, ma angoscia"[1], è uscito un libro che ci racconta di un altro mondo possibile.

Esiste un Paradiso? Si domanda l'anima alle prese con la sofferenza e le difficoltà quotidiane del vivere. Esiste un luogo in cui l'uomo, libero dall'ombra della gravità, può aprirsi alla gioia? Nel *Paradiso sulla terra*. *La religione di Dostoevskij e Tolstoj*, Isabella Adinolfi e Giorgio Brianese muovono proprio da questi interrogativi, esplorandoli a partire dalle opere di due grandi autori russi la cui vita e produzione letteraria sono state tutte tese alla ricerca di un orizzonte di senso che potesse trascendere il peccato, la morte, il dolore innocente e illuminare con la sua luce l'esistenza fragile degli uomini e del mondo. Pur percorrendo strade autonome, i due studiosi rilevano come negli scritti di Dostoevskij e di Tolstoj – ma anche nelle loro vite – sia possibile rintracciare una comune religiosità, ovvero una speranza capace di sopravvivere agli abissi dell'inquietudine, un desiderio di bene che ancora alberga nel cuore dell'uomo, la fiducia in un senso più alto che possa sostanziare la contingenza effimera dell'esistenza. Nella *Prefazione*, Adinolfi chiarisce da subito che questo paradiso può assumere diverse forme; esso può configurarsi come "sogno estetizzante, come reminiscenza di un passato lontano o promessa di un futuro da venire"[2], ma in tutti questi casi si ha appunto a che fare soltanto con un sogno, con l'illusione di un altrove inattuale, remoto, impossibile. La scommessa più grande di Dostoevskij e Tolstoj è invece quella di portare il paradiso sulla terra, nel qui e ora, tra gli uomini, là dove ogni cosa sembra incalzata dalla voragine del nulla. Resistendo alla corrente della storia che con le sue forze incombe sull'esistenza e la rimette al dominio del negativo, l'uomo può preparare in sé stesso il Regno di Dio, farne esperienza nella propria interiorità, praticare giorno dopo giorno la religione dell'amore e avere cura del mondo. Dunque, non si tratta più di rinviare a un altro tempo e a un altro luogo qualcosa che è invece già possibile adesso, bensì di riconoscere in sé stessi tutto ciò di cui si ha bisogno, coltivando la parte migliore di sé e impegnandosi a superare tutte quelle istanze egoiche che allontanano dalla via della gioia e della condivisione. In questa tensione infinita, nel costante tentativo di approdare alla pienezza del proprio essere, si cela il vero senso del paradiso. L'incanto non risiede nel raggiungimento di una meta, nel possesso di chissà quale terra promessa, ma nella capacità di credere che una terra promessa esista, non ab-

[1] Simone Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1983, p. 12.

[2] Isabella Adinolfi e Giorgio Brianese, *Il Paradiso sulla terra. La religione di Dostoevskij e Tolstoj*, Il Melangolo, Avegno (GE) 2024, p. 14.

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

bandonando mai la speranza che ci sia qualcosa di grande a cui anelare e vivendo secondo le regole di questa grandezza. Il paradiso sta dunque tutto racchiuso in uno sforzo quotidiano di ascesa verso altezze che forse non si raggiungeranno mai, ma che tuttavia, in qualche modo, sono già qui: ispirando pensieri e azioni, offrendo una via da percorrere, esercitando, come il motore immobile aristotelico, una forza di attrazione tale da trarre a sé l'uomo e imprimere alla sua vita una direzione. D'altro canto, come sosteneva Maria Zambrano, l'essere umano non appartiene soltanto a questo mondo e "solo gli astri lontani, puri, gli forniranno, fin tanto che rimangono inaccessibili alla sua colonizzazione, l'immagine reale" della sua trascendenza[3].

Se ad accomunare i due giganti della letteratura russa e a conferire alle loro opere una tensione spirituale profondissima è questa continua ricerca di elevazione, è altrettanto vero – osserva Adinolfi – che essa assume nei due autori forme differenti: nel caso di Tolstoj si tratta di un "perfezionamento morale" a cui l'uomo può pervenire autonomamente conducendo un duro lavoro sull'io, mentre nel caso di Dostoevskij di "una rigenerazione spirituale" che l'individuo può conquistare soltanto con l'aiuto di Dio. Da una parte l'uomo si trova da solo di fronte al suo ideale, dall'altra – nonostante gli sia comunque richiesto un impegno etico – deve rimettersi all'intervento superiore della grazia. Ma, se diversa è la scelta di come raccontare il superamento del nichilismo e diverso il percorso umano per giungere alla salvezza, comune è invece l'aspirazione che li guida e li spinge a vivere proiettati oltre sé stessi, in ascolto dell'assoluto. Questo è anche l'anelito dei due studiosi che firmano il libro. Sempre in luogo di *Prefazione*, e in parte in una postilla conclusiva, Adinolfi sembra svelare al lettore che l'ideale del paradiso sulla terra non è per lei e per il suo fratello spirituale soltanto un oggetto tematico tra gli altri, ma un argomento che infiamma e ha infiammato i loro animi, accompagnandoli in una ricerca che li ha fatti incontrare e riconoscere affini nello "sperare che l'ultimo orizzonte dell'essere non sia l'assurdo ma il senso, non il male ma il bene, non il nulla ma l'essere, non la morte ma la vita"[4]. Questo libro nasce non a caso dal desiderio e dall'impegno della studiosa di raccogliere alcuni saggi per lo più editi che lei e Brianese hanno scritto e pubblicato e che, sebbene frutto di un lavoro autonomo e indipendente da parte di entrambi, sembrano essere fatti per comporre un'unità. L'armonia dell'opera non è solo tematica, legata cioè alla trattazione dei medesimi autori e dei medesimi contenuti, bensì dettata soprattutto da una visione comune, da un accordo di intenti che svela al fondo di ogni testo una stessa ispirazione. Tuttavia, nella sintonia dell'ideale i due studiosi individuano – proprio come Dostoevskij e Tolstoj – vie alternative per il suo raggiungimento. Tale divergenza è rintracciabile già a partire dai primi saggi che aprono la raccolta, in cui vengono proposte due letture differenti della religione dostoevskiana. Ne *Il silenzio di Cristo. La leggenda del Grande Inquisitore di Fëdor Dostoevskij*, Brianese riprende appunto la leggenda del Grande Inquisitore contenuta nel quinto libro de *I fratelli Karamazov* e narrata da Ivan al fratello Alëša. Lo studioso interpreta il bacio di Cristo al vec-

[3] María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. 70.

[4] Vito Mancuso, *La vita autentica*, Raffello Cortina Editore, Azzate (Varese) 2009, p. 134.

chio inquisitore dalle "labbra esangui"[5], il suo gesto d'amore compiuto nel silenzio, come il segno di un cristianesimo senza redenzione, di un Dio che non interviene nelle vicende del mondo e che lascia all'uomo la piena libertà di intraprendere la via del bene o la via del male. Il Dio cristiano non è il Dio onnipotente della Chiesa che manifesta la sua grandezza, impartisce punizioni, piega al proprio volere l'andamento della storia, ma è un Dio che si fa da parte e che aspetta che l'uomo lo accolga nella sua anima, predisponendo in sé stesso una dimora. Il silenzio di Cristo, spiega Brianese, mostra all'individuo la possibilità di un paradiso interiore, non esteriore, lo invita a rintracciare nel proprio cuore, e non in "sovraterrene speranze"[6], la fonte ultima della gioia e dell'armonia tra gli uomini. Si giunge alla terra promessa nel momento in cui si vive secondo la legge dell'amore, rivolti alla luce, taciti custodi di un Dio immanente. Diversa è la lettura proposta da Adinolfi nel saggio appena successivo, *"Il paradiso sulla terra": il sogno oltre il nichilismo*. Giorgio Brianese lettore di Dostoevskij. A essere presa in esame, in questo caso, è la storia raccontata da Dostoevskij ne *Il sogno di un uomo ridicolo*. L'uomo ridicolo è un uomo nichilista, indifferente a tutto, capace soltanto di percepire attorno a sé un'insensatezza che lo tiene avvinto in una morsa mortale. A smuoverlo da questa egoistica apatia è il dolore di una bambina la cui madre sta morendo. Di fronte al grido d'aiuto e di disperazione di quella piccola anima, l'uomo ridicolo scopre nel suo cuore stanco una spinta al bene che mai aveva sentito prima dentro di sé e, abbandonata l'idea del suicidio che da tempo lo tormentava, comincia a credere nella possibilità di una salvezza. A confermare questa sua conversione interiore, è un sogno in cui un essere misterioso lo trascina via per rivelargli che esiste un'altra terra possibile in cui gli uomini vivono immuni dal dolore, in armonia con i propri simili e in contatto profondo con la natura. Così era il paradiso prima che si compisse il peccato originale. L'uomo ridicolo si risveglia dal sonno e ha ora la certezza che dove vi sono amore e fratellanza universali, lì è il paradiso, e che, quando l'uomo si dimostra capace di vivere all'insegna del bene, allora può fiorire la felicità dell'esistenza. Lo stesso, secondo Brianese, cercava di dimostrare il Cristo silente della leggenda del Grande Inquisitore, invitando l'uomo a imitare il suo agire senza parole, a vivere dimenticando sé stesso, a seguire un movimento tutto rivolto al di fuori e fondato sulla logica entropica dell'amore, la cui espansione non è mai dominio, ma dono, offerta di sé. Tutti e due gli studiosi riconoscono, dunque, che "Dostoevskij si è misurato con il negativo, con il nichilismo, con il male per trovare una via d'uscita", che "pur partendo dal dubbio, dalla negatività, ha creduto alla preminenza della luce sulle tenebre", ma, mentre per Brianese questa "è una luce immanente", per Adinolfi "è tanto immanente quanto trascendente"[7]. Per l'uno il

[5]"Ma ecco Lui gli si avvicina in silenzio, e lo bacia dolcemente sulle vecchie labbra esangui. E questa è tutta la Sua risposta". Fëdor Dostoevskij, trad. it. di Pina Maiani, *I fratelli Karamazov*, Bompiani, Milano 2005, pp. 587-589.

[6] Espressione usata da Brianese e ripresa dal *Così parlò Zaratustra* di Nietzsche. Come osserva Adinolfi, sono due le grandi linee interpretative dell'opera di Dostoevskij: l'una accosta lo scrittore russo a Nietzsche, l'altra lo considera alternativo. Brianese propende per la prima interpretazione, Adinolfi per la seconda.

[7] Isabella Adinolfi e Giorgio Brianese, *Il Paradiso sulla terra. La religione di Dostoevskij e Tolstoj*, cit., p. 72.

grande sogno di liberazione dell'umanità avviene nell'amore (misticismo senza Dio); per l'altra, accanto all'amore, è necessaria la fede in Dio e nell'immortalità (misticismo con Dio). Nell'ultimo saggio dedicato a Dostoevskij, *Nell'Inferno del sottosuolo*, Adinolfi si concentra nuovamente su questo tema, muovendo dall'analisi di alcuni passi dell'opera *Ricordi dal sottosuolo*. Qui il protagonista rivela con il suo agire il carattere oscuro della natura umana, il cui nucleo più profondo – si scopre – è volontà di potenza, spinta a tiranneggiare, desiderio di emergere. Ma questa modalità di esistenza, spiega la studiosa, è sempre propria di colui che ancor prima l'ha subita come vittima, di chi nella propria vita non ha potuto conoscere nient'altro che indifferenza e soprusi. E per legge di necessità, l'offeso, l'umiliato, l'escluso non può che divenire, in un secondo momento, un criminale, uno stupratore, un soverchiatore, perché incapace di concepire la relazione umana se non in termini di dominio. Lo stesso protagonista del racconto reagisce all'umiliazione di essere ignorato dai suoi vecchi compagni di scuola maltrattando una povera prostituta e abusando di lei; solo allora sente di essersi liberato da quel male che si portava dentro. L'uomo del sottosuolo vive in un inferno quotidiano che è anzitutto assenza d'amore e costringe tutti coloro in cui si imbatte a viverlo a loro volta, diffondendo nel mondo quel dolore che lui stesso patisce. Eppure, secondo Dostoevskij, anche se nel cuore del criminale si nasconde una profonda infelicità, ciò non giustifica in alcun modo il fatto che egli non trovi la forza di spezzare la catena, di ribellarsi alle "proprie oscure forze interiori" per convertire l'odio e la sofferenza in amore. Nonostante l'incombenza del passato, ciascuno è responsabile di ciò che diventa, libero di continuare a percorrere la via del negativo sulla quale la vita lo ha sfortunatamente condotto o di sposare l'ideale del bene. Fino a che l'uomo conserverà la sua libertà – questo Dostoevskij sembra voler dire al lettore – il paradiso sarà sempre possibile e l'inferno sarà sempre una scelta. L'uomo del sottosuolo resta prigioniero di una nevrosi che lo condanna a reiterare all'infinito quanto originariamente lo ha segnato, ma avrebbe potuto amare e conoscere la gioia, se lo avesse voluto.

La seconda parte del volume, invece, è interamente dedicata alla figura di Tolstoj e alla sua idea di paradiso. Come Dostoevskij, anche lo scrittore di Jàsnaja Poljàna dedica il suo lavoro e la sua vita alla ricerca di un significato ultimo a cui consegnare la propria esistenza e continua a farlo fino a pochi istanti prima della morte, a dimostrazione che il valore di un'esistenza non si misura a partire dalla sua durata, ma dalla sua intensità. Brianese apre il suo saggio *Il vegliardo divino: Michelstaedter lettore di Tolstoj* proprio narrando la particolarità di questa morte, una morte che lo sorprende senza però riuscire a sottrargli nulla, perché Tolstoj aveva saputo realizzare e custodire in sé stesso il proprio paradiso. Nel momento in cui comincia ad avvertire i primi malori, l'anziano scrittore si trova in viaggio; non gli importa dove sta andando, ma gli importa ciò che si sta lasciando alle spalle, un inferno quotidiano che gli impedisce ormai di respirare. Lasciare sua moglie, la sua casa, la sua terra è per lui il solo modo di ricominciare a vivere, di salvare in sé stesso quel qualcosa di divino che stava rischiando di perdere per sempre, la sua umanità. Quella di Tolstoj, nota Brianese, non è una fuga di chi vaga senza meta pur di non doversi confrontare con il vuoto che si porta dentro, ma una ricerca, una ripartenza per costringersi a non dimenticare il miracolo dell'esistenza. Nell'esodo

di Tolstoj, così come nel suicidio di Michelstaedter – con il quale Brianese propone un confronto – la vita non è affatto mortificata, ma celebrata nella sua sacralità. Michelstaedter chiamava questa pienezza del vivere "persuasione"[8], Tolstoj "vocazione alla gioia"[9]; e per entrambi, se non era possibile realizzarla nel luogo in cui ci si trovava, andava ricercata altrove, là dove il cuore avrebbe potuto sperimentare anche solo per un istante "una giovinezza immortale"[10]. A conclusioni molto simili giunge Adinolfi nel suo contributo *"Fa' quel che devi, accada quel che può"*. La concezione della storia in *Guerra e Pace*. La studiosa passa in rassegna le considerazioni filosofiche sulla concezione di storia contenute nell'Epilogo dell'opera *Guerra e Pace*, ma mette anche in luce come tutto ciò che Tolstoj dice sulla storia lo si può trovare racchiuso in una semplice massima proverbiale, *"Fa' quel che devi, accada quel che può"*, che egli stesso annota nel suo Diario il 3 novembre del 1910 quando, in fuga dalla sua casa divenuta ormai per lui una prigione, comincia a sentirsi male ed è costretto a fermarsi a riposare nella piccola stazione di Astapovo, dove poco dopo morirà. Contro l'inganno, da una parte di una libertà totale, dall'altra di un assoluto fatalismo, Tolstoj sembra proporre una conciliazione stoica tra le due vie: che l'uomo faccia ciò che è in suo potere fare e accetti che non tutto può dipendere da lui. Non è chiaro se questa forza esteriore che condiziona l'autonomia umana "sia espressione di un Dio persona o di un divino impersonale"[11], né è specificato quanto spazio sia effettivamente concesso all'esercizio della libertà a fronte di questa necessità. Ad ogni modo, ciò che, secondo Adinolfi, Tolstoj cercherebbe di trasmettere coi suoi insegnamenti è che si può sempre fare qualcosa per costruire la propria felicità, anche quando appare impossibile. Così ha agito egli stesso lasciando in tarda età la sua casa, "facendo quel che sentiva di dover fare, qualunque cosa fosse poi accaduta"[12]. Nel saggio che segue, *La morale delle regole e la morale del cuore in Anna Karenina*, Adinolfi riprende e approfondisce il tema della libertà umana come emerge all'interno dell'opera di Tolstoj. La studiosa individua nel testo la proposta di due modelli etici. L'uno incarnato dal personaggio di Aleskey Aleksandrovič Karenin, marito di Anna, l'altro dal personaggio di Levin. Il primo rappresenta la morale delle regole, una morale dura e intransigente che ha a che fare con l'esteriorità dei principi e delle apparenze; il secondo la morale del cuore, una morale che muove da un sentire autentico e guarda anzitutto all'essere umano, anteponendo l'ascolto all'imposizione della legge, la

[8] Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1982. Carlo Michelstaedter narra di due vie possibili che si aprono all'uomo. La prima la chiama *Persuasione* e la definisce la capacità di vivere fino in fondo il presente; la seconda la chiama *Rettorica*, a indicare un'esistenza caricaturale, vissuta nell'apparenza, lontana dall'autenticità del sentire. Se la prima è per il filosofo "vita vera", la seconda si configura piuttosto come una "non-vita".

[9] "Ho pensato: Gioire! gioire! Lo scopo della vita, la sua vocazione è la gioia". Lev Tolstoj, *I diari*, trad. it. di Silvio Bernardini, Longanesi, Milano 1997, p. 293, sub 15 settembre 1889.

[10] Espressione usata da Carlo Michelstaedter in un suo saggio dedicato a Tolstoj per omaggiare lo scrittore russo: "Carlo Michelstaedter, *Tolstoj* in *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell'esistenza*, a cura di Giorgio Brianese, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 181.

[11] Isabella Adinolfi e Giorgio Brianese, *Il Paradiso sulla terra. La religione di Dostoevskij e Tolstoj*, cit., p. 140.

[12] *Ibidem.*

pietà alla punizione dell'errore. Levin riesce a perdonare i comportamenti di Anna perché li comprende, perché conosce il negativo in sé stesso e sa, come scrive mirabilmente Kierkegaard, che, nonostante tutti gli sforzi che possono essere compiuti, l'etica naufraga sempre sullo scoglio del peccato[13]. Se in Tolstoj tale scoglio venga creduto superbamente domabile, rimanga insormontabile o possa essere superato grazie a un intervento dall'alto, non è del tutto chiaro; gli interpreti si dividono su questo punto, alcuni riconoscendo nell'autore un'etica autonoma e autosufficiente, altri leggendovi un'apertura alla trascendenza. Qualunque sia la risposta, Adinolfi chiarisce ancora una volta che è l'amore a salvare. Non ha importanza dove si giunge nel proprio tentativo di elevarsi, ma se, consapevoli dei limiti del proprio essere uomini, si compie quotidianamente lo sforzo di praticare il bene, perdonando a sé stessi e agli altri la propria naturale imperfezione. Mentre la morale delle regole giudica, la morale del cuore compatisce, perché sa riconoscere con umiltà e accogliere con benevolenza i confini della creaturalità. Come aveva scritto anche Dostoevskij, non è un impegno etico esteriore, una severa giustizia, a portare il paradiso nel mondo, ma l'amore: "Voi mancate di pietà", rimprovera Aglaja al principe ne *L'Idiota*, "non volete essere nient'altro che giusto, il che vuol dire che siete ingiusto"[14]. A incarnare questa legge dell'amore, che rompe con le categorie della morale classica e abbraccia la contraddizione del vivere, è forse più di tutti – nel romanzo di Tolstoj – la stessa Anna Karenina. Anna non agisce come moglie, ma come donna; si sottrae ai doveri del suo ruolo perché non le importa di come le cose dovrebbero essere nell'ordine dell'apparenza, ma di come stanno dentro di lei, nelle profondità del suo cuore, e sceglie infatti di rivolgere il suo sentimento al di fuori dell'istituzione borghese del matrimonio. Come una moderna Antigone, Anna contravviene ai vincoli che la società le impone e resta fedele a sé stessa, tracciando con coraggio una via nuova, mostrando a chi la giudica "che le vere leggi sono momenti dell'amore"[15]. Potrebbe, dunque, valere anche per lei ciò che Maria Zambrano ha detto di Antigone nella sua personale riscrittura del mito, facendone una figura della nascita, l'immagine di una donna che ha saputo discendere là dove accade la vita e scoprire che "l'amore è l'elemento, per così dire, della trascendenza umana"[16]. Quando Antigone, ormai prossima alla morte, viene chiamata al suo ultimo congedo, Zambrano non le fa pronunciare parole di dolore, ma di speranza, parole di un essere – direbbe Rosella Prezzo – che conosce la sua propria trascendenza e ha impresso negli occhi il suo risveglio[17]: la giovane donna, infatti, risponde allo sconosciuto che la invita a seguirlo in un altrove senza ritorno con lo stupo-

[13] Ivi, p. 152. Adinolfi riprende e approfondisce questo concetto kierkegaardiano contenuto in Søren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale* in *Opere*, Bompiani, Milano 2013, p. 379.

[14] Fëdor Dostoevskij, *L'Idiota*, trad. di Federigo Verdinois, Newton Compton Editori, Roma 2012, p. 331.

15 María Zambrano, *La Tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, trad. it. di Carlo Ferrucci, La Tartaruga Edizioni, Milano 1995, p. 137.

16 *Ivi*, p. 46.

[17] Cfr. Rosella Prezzo, *La scrittura del pensiero in María Zambrano* in María Zambrano, *La Tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, cit., pp. 11-12.

re ingenuo e la fiducia di chi non teme più, di chi, ormai radicato in e oltre la vita, sa che in quell'ultimo passo avverrà il suo compimento: "Ah sì…Dove? Dove mai…? Sì, Amore. Amore, terra promessa"[18]. Sottraendosi alla finzione della norma prescritta e rivendicando il diritto a essere umane, Antigone e Anna Karenina ci insegnano, dunque, con le loro brevi esistenze che la morale del cuore è la più alta espressione dell'ulteriorità dell'uomo e che anche il "morire, se non si ha avuto altro che vita, è rimanere dove si è sempre stati"[19]. Nel saggio finale della raccolta, *Dalla caccia al vegetarianesimo*. Il percorso di Tolstoj, Adinolfi conclude proprio affrontando questo tema del trascendimento della morte e ponendolo in relazione alla scelta di Tolstoj di diventare vegetariano. Da sempre appassionato di caccia, a un certo punto della sua vita, il vecchio scrittore, non solo decide di rifiutare l'uccisione degli animali, ma anche di modificare radicalmente la sua dieta evitando il consumo di carne. A condurlo a questa scelta è un'esperienza d'amore universale a partire dalla quale egli comincia a vivere la realtà del mondo come se ne fosse compenetrato, a sentire in sé stesso il dolore e la gioia di tutti gli altri esseri. Nell'uscita dall'isolamento egli conosce per la prima volta la felicità, perché sa finalmente che non è il solo a soffrire, ad avere paura, perché scopre che tutte le cose gli sono sorelle; ed è in questa unità che la vita si salva e si realizza il paradiso. Il volume si chiude, dunque, con l'immagine di un uomo che impara a vivere secondo l'ideale di grandezza che lo ispira, elevandosi a tal punto da fuoriuscire da sé stesso. Soltanto nel superamento dell'Io, nella scelta di "una vita superpersonale"[20], lo scrittore russo sente di aver vinto il timore della morte che da sempre lo accompagnava e infinitizzato la propria esistenza. Nel 1927 Heidegger scriveva in *Essere e Tempo* che l'essenza dell'uomo è un essere-per-la-morte, l'avere per destino la propria fine; al contrario, nella lettura di Adinolfi e Brianese, Dostoevskij e Tolstoj sembrano richiamarci a una verità più alta, ovvero che l'autentica vocazione umana è un essere-per-la-vita. Non una vita angusta, soggettiva, ripiegata su sé stessa, ma una vita che è speranza, respiro universale, nella quale la morte è dimenticata o – come scriveva Etty Hillesum – ogni gravità si trasforma in assenza di peso e permane in eterno[21]. Così Attilio Bogi ritrae i due autori nell'opera in copertina Dostoevskij e Tolstoj, come due fratelli che guardano in direzioni diverse, ma le cui prospettive si incontrano in un tempo che non trapassa, in un luogo in cui ancora vivono; e dal quale ci ricordano – in quest'epoca di smarrimento e declino – che il paradiso non è un'utopia, bensì un richiamo che abbiamo cessato di ascoltare.

Elisa Zardini

---

[18] *Ivi*, p. 127.

[19] María Zambrano*, La religione poetica di Unamuno* in *Spagna: pensiero, poesia e una città*, trad. it. di Francesco Tentori, Vallecchi, Firenze 1964, p. 90.

[20] Lev Tolstoj, *Contro la caccia* in *Contro la caccia e il mangiar carne*, trad. it. di Giovanni Gazzeri, a cura di Giuseppe Ditadi, Isonomia Editrice, Este (Padova) 1994, p. 77.

[21] "com'era lieve ciò che essi evocavano, andava e veniva; e come ogni gravità si trasformava in assenza di peso, così da permanervi…". Etty Hillesum, *Diario Integrale*, trad. it. di Chiara Passanti e Tina Montone, a cura di Klaas A. D. Smelik, Adelphi, Milano 2012, p. 590.

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Anne Peters, Jérôme de Hemptinne, Robert Kolb, *Animals in the International Law of Armed Conflicts*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 409.

Quando si parla di diritti per gli animali, il nome di Anne Peters è sicuramente uno dei più influenti e degni di nota. La ricercatrice e professoressa svizzero-tedesca è considerata una pioniera dell'internazionalizzazione del diritto animale, avendo elaborato questo concetto in una teoria *globale*. Infatti, se alle origini il diritto animale scaturisce da un paradigma quasi esclusivamente welfarista, è grazie ai giuristi come Peters che oggi la disciplina si amplia fino ad accogliere approcci ecocentrici e incentrati sui diritti intrinseci degli animali. Tuttavia, un modello giuridico come quello del diritto animale globale può presentare varie difficoltà, in particolare riguardo la sua congruenza con branche più specifiche del diritto internazionale.

Il volume "Animals in the International Law of Armed Conflict" si inserisce precisamente in uno di questi contesti di intersezione, in questo caso con il diritto umanitario internazionale. Curato da Peters insieme a Jérôme de Hemptinne (Università di Utrecht) e Robert Kolb (Università di Ginevra), il testo si presenta come un'opera collettiva che riesce a dare – per la prima volta – una visione organica di un tema che non si trova spesso sotto i riflettori del diritto internazionale, ovvero la protezione degli animali nei conflitti armati. Attraverso il contributo di ventisette ricercatori, il progetto raccoglie riflessioni tematiche unite dall'ambizione di colmare una lacuna nella letteratura accademica.

La struttura del volume è chiara e scientifica. Dopo la prefazione, il resto dei capitoli si articola in quattro parti principali, ma il vero cuore della ricerca si trova nella seconda, terza e quarta parte. Ogni capitolo di queste tre parti segue pressoché la stessa struttura, in modo da rendere più diretto e immediato il confronto tra i vari aspetti specifici del tema: contesto, scopo di applicazione, contenuti e limiti per ogni regime legale e raccomandazioni. La seconda parte considera tutti i modi in cui si può assicurare la protezione degli animali nei conflitti armati internazionali e non, la terza tratta di alcune situazioni specifiche, mentre la quarta e ultima espone il regime di applicazione.

Peters e de Hemptinne si occupano di introdurre la prima parte, delineando le fondamenta della ricerca e offrendo una doppia contestualizzazione da un punto di vista storico ed ecologico. In seguito, lo storico Clemens Wischermann fa un bilancio del ruolo degli animali nei conflitti, considerando soprattutto il ventesimo secolo con le due guerre mondiali. In questa parte è particolarmente apprezzabile l'approccio interdisciplinare di questo volume, che valorizza ma non si limita ai soli aspetti giuridici: viene espressa infatti la necessità di rivalutare la storia ripensandone il soggetto stesso (cioè la popolazione globale) in un modo che includa anche i non umani come esseri storicizzati. I biologi Joshua Daskin e Robert Pringle analizzano a loro volta l'impatto dei conflitti armati sull'ambiente, attraverso casi tratti dalla contemporaneità più recente; essi dimostrano come le guerre abbiano il duplice effetto di incoraggiare lo sfruttamento eccessivo delle risorse naturali e dunque

degli animali – per via dell'insicurezza alimentare – e allo stesso tempo di rallentare la conversione degli habitat (associata invece alle economie in crescita).

Questa macroarea si chiude con le considerazioni dei giuristi tedeschi Krieger e Martinez Soria rispetto alle fondamenta teoriche di questo tipo di analisi, e a come le divergenze tra esse determinino approcci normativi distinti; gli autori distinguono tra due orientamenti principali, che costituiscono una chiave di lettura fondamentale per la comprensione del volume nella sua interezza: quello antropocentrico da un lato e quello che vede gli animali come esseri autonomi dall'altro. L'antropocentrismo si fonda nella maggior parte dei casi su istanze utilitarianistiche, dal momento che la protezione degli animali è incidentale al loro essere beni di consumo e prodotti di scambio. Non solo, talvolta l'antropocentrismo viene giustificato anche con un criterio specista di gerarchizzazione della natura, che vede la specie umana in cima alla piramide dei viventi in virtù della sua capacità morale.

A sua volta, l'approccio basato sui diritti animali viene distinto in una tendenza antropomorfica ed una egalitaria. La prima tendenza appare problematica poiché, proiettando caratteristiche prettamente umane sugli animali ed evitando di studiarne i comportamenti specifici, sostiene false analogie e incomprensioni, rischiando di mostrarli promotori di discorsi da cui sono invece slegati, come quelli relativi alle guerre. La seconda tendenza, definita più "pathos-centrica", giudica gli animali in base alle loro caratteristiche da esseri senzienti più che per la loro capacità – o incapacità – di pensare: per questo, li pone al pari dell'essere umano.

Proseguendo con la lettura, si giunge alla mappatura e all'analisi di tutte le diverse forme di protezione che potrebbero essere concesse agli animali nei conflitti armati interni o internazionali, per come sono attualmente disciplinati. Per scopi di brevità, verranno toccati solo gli esempi più rilevanti: in linea generale la domanda di fondo è se gli animali possano essere protetti perché considerati proprietà (dunque oggetti), oppure come parte dell'ambiente. Altri casi – che riguardano solo alcune categorie di animali – derivano dalle leggi che offrono protezione alle specie in via d'estinzione. Nell'ambito di questi casi viene esplorata anche la normativa riguardante gli animali che vengono coinvolti direttamente nelle attività belliche, qualora vengano utilizzati come armi, come combattenti armati, o come mezzi di trasporto medico, di ricerca e di soccorso.

In primo luogo, Marco Roscini conferma la possibilità di considerare gli animali come proprietà di una o dell'altra parte belligerante, e dunque di associarli alla categoria di oggetti. In questo modo la loro protezione sarebbe assicurata dal principio di distinzione, uno dei cardini del diritto umanitario che stabilisce l'obbligo di distinguere tra civili e combattenti, nonché tra obiettivi militari e oggetti di carattere civile. Nonostante ciò, le Convenzioni di Ginevra e i Protocolli Addizionali rimangono comunque uno strumento inadatto alla protezione animale: la loro formulazione puramente antropocentrica esclude la possibilità di immaginare una terza categoria per gli animali che trascenda la costruzione dualistica tradizionale. Un altro scenario studiato invece da Sandra Krähenmann prevede di interpretare in senso più ampio le norme internazionali sulla proprietà culturale (come la World Heritage Convention), oppure quelle umanitarie rispetto agli "oggetti indispensabili per la sopravvivenza dei civili". Benché fondata, si tratterebbe comunque di una

protezione parziale, dato che la prima soluzione comprende solo gli animali che vivono in siti culturali e la seconda solamente il bestiame.

La questione diventa più dinamica durante l'analisi di Jérôme de Hemptinne rispetto alla possibilità di proteggere gli animali in quanto parte dell'ambiente naturale. Infatti, come sottolineato dal Comitato Internazionale della Croce Rossa, negli ultimi anni la ricerca ha maturato una nuova consapevolezza rispetto all'interconnessione tra i vari elementi che compongono ciò a cui ci riferiamo comunemente come "ambiente". In quest'ottica, la questione animale diventa ascrivibile a quella ambientale, il che permette di accedere a un ulteriore *corpus* normativo internazionale, complementare a quello umanitario. Infatti – anche se frammentato – il diritto ambientale internazionale può servire per quella che de Hemptinne chiama un *environmentalisation of warfare*, ovvero una modernizzazione del diritto umanitario internazionale rispetto alla tematica ambientale, un'esigenza che certamente non era così prioritaria per i redattori delle Convenzioni di Ginevra come lo è per il diritto odierno.

La terza sezione affronta l'argomento della protezione degli animali in situazioni specifiche durante le ostilità, in cui vige un regime speciale. I primi due capitoli considerano i casi degli animali che si trovano in territori occupati e in zone protette. Nel primo scenario, la difesa della fauna è resa più complessa da una stratificazione legale, la quale emerge dalla coesistenza del diritto umanitario specifico sulle aree occupate con quello domestico del territorio in questione. La situazione è migliore per quanto riguarda le zone protette, la cui tutela può beneficiare incidentalmente gli animali lì collocati.

Un'altra condizione particolare, considerata da Giulio Bartolini, è quella degli animali in situazioni di disastro, in particolare dei cani da salvataggio. Il quadro legale rispetto agli animali con ruoli attivi in contesti bellici (o post-bellici) rimane largamente insufficiente per garantire loro un'adeguata protezione. Lo stesso vale per gli animali usati come mezzi di sperimentazione militare: nonostante il loro numero aumenti ogni anno, il coinvolgimento animale nell'industria bellica viene tenuto segreto e manca di una regolamentazione appropriata.

Infine, la quarta parte si occupa del regime di applicazione. Nel diritto penale internazionale ci sono stati molti casi in cui gli animali sono stati riconosciuti come vittime. Tuttavia, Manuel J. Ventura osserva come questo sia sempre avvenuto in modo incidentale, con lo scopo di raccogliere ulteriori informazioni per processi che riguardavano esseri umani: la nozione che l'uccisione o la tortura di un animale possa avere degli effetti sull'animale stesso è semplicemente assente. Anche per quanto riguarda la possibilità – già menzionata – in cui gli animali vengano considerati come parte dell'ambiente, non si hanno ancora casi di giurisprudenza internazionale. Di conseguenza, una tendenza antropocentrica simile si nota anche per quanto concerne la riparazione e riabilitazione: una proposta avanzata da Marina Lostal prevede che gli animali possano diventare beneficiari indiretti di riparazioni. La contraddizione notevole che emerge da questo quadro riguarda il fatto che, se da un lato legislazioni domestiche di tutto il mondo stanno gradualmente vietando la crudeltà verso gli animali in tempi di pace, quella in tempi di guerra non viene menzionata dal diritto internazionale.

Uno degli ultimi temi analizzati nel volume è il regime speciale per il traffico della fauna selvatica, i trattati ad esso legato (come il CITES, Convention on International Trade of Endangered Species) e le varie misure del Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite a riguardo. Infatti, il bracconaggio e il traffico di animali selvatici sono dei mezzi di sostentamento e finanziamento molto diffusi tra alcuni gruppi armati non-statali in alcune parti dell'Africa.

Come nota di analisi, ritengo sia interessante evidenziare come l'obiettivo di giustizia sia imprescindibile dallo scopo della ricerca: infatti, viene sottolineato più volte come gli sviluppi nella conoscenza teorica e il paradigma legale debbano essere in reciproca comunicazione. A questo proposito, emerge anche la condizione di esistenza di questo volume, ovvero la necessità di colmare la lacuna disciplinare identificata da vari degli autori. Infatti, le fonti legislative internazionali non tengono conto della nuova considerazione dei diritti degli animali nei conflitti armati come sviluppata dalla ricerca più recente. Questo costituisce un vuoto normativo che perpetua sistemi di violenza ingiustificata.

Una potenziale critica – che può sorgere naturalmente e che viene considerata da Robert Kolb nella prefazione – ha a che fare con l'astrattezza della questione, ovvero la difficoltà di presentare la salvaguardia degli animali durante le guerre come una problematica di rilevanza immediata. L'obiezione che più facilmente si potrebbe sollevare riguarda il fatto che focalizzarsi sulla normativa riguardante gli animali potrebbe compromettere le risorse destinate alla tutela della vita umana (la quale costituisce un fondamento imprescindibile del diritto – non a dubbio umanitario – internazionale) e dunque ridurne la priorità. Questo appare ancora più logico se consideriamo che, nella società odierna, la violenza su larga scala nei confronti degli animali è tollerata dall'opinione pubblica e normalizzata dalle dinamiche di consumo. Come dimostrato dal caso dei *Bering Fur Seals*, la protezione giuridica degli animali è un'invenzione estremamente recente, guidata da scopi puramente commerciali e utilitari. Nonostante ciò, la risposta che emerge dal volume è che, come principio, lottare per una maggiore considerazione dello spreco di vite animali nei conflitti non significa ignorare gli interessi degli esseri umani, ma piuttosto aumentare il rispetto per tutte le vite. In sintesi, è innegabile che il tema trattato sia complesso e che molte problematiche permangano, principalmente a causa della difficoltà nel raccogliere dati – soprattutto in aree di conflitto – e per l'applicabilità di norme a favore degli animali nell'"esercizio di bilanciamento" richiesto dal diritto umanitario. Rimane anche il dubbio sulla possibilità di estendere alcune categorie agli animali, considerando che l'intenzione degli Stati parte nel delinearle era chiaramente quella di riferirle agli esseri umani. Tuttavia, nonostante l'impossibilità riconosciuta da Peters di vedere un cambiamento sostanziale nel breve periodo, rimane la convinzione che una raccolta olistica della conoscenza sul tema possa essere, se non altro, un punto di partenza. Per questo trovo degno di nota come l'autrice descrive l'obiettivo di questo volume, ovvero la volontà di perseguire un'"utopia realistica", motivata dall'obbligo morale – non più individuale ma politico – di riconoscere gli animali come esseri senzienti a noi simili. Come ci ricorda Peters, "International law is not only a 'hollow hope', but can be turned into a force for the good of animals" (p. 22).

Martina Maestri

DEP Deportate, esuli, profughe
Rivista telematica di studi sulla memoria femminile

Ray Acheson, *Abolishing State Violence: A World Beyond Bombs, Border, and Cages*, Haymarket Books, Chicago 2022, pp. 360.

The world is beset by multiple crises. Climate change, famines, multiple wars, nuclear arms races, rising global inequality, and the global rise of racism and authoritarianism give us plenty of reason to despair. Ray Acheson's *Abolishing State Violence: A World Beyond Bombs, Borders, and Cages* intervenes into this bleak context to give us a vision for the future and plenty of tools to work toward it. Centering the transformative potential of 'abolition' – as imaginary and as concrete practice – Acheson challenges us to dare to craft another world, reminding us of the debt we owe to countless abolitionists who came before and the many activists who continue to do that work at sometimes great personal risks. It is not just imperative, argues Acheson, to live otherwise, but it is possible.

The analytic scope of *Abolishing State Violence* is global, but its empirical focus is the United States. Acheson justifies this focus on the grounds that the U.S. remains the most powerful country in the world, and its policies and practices have massive global repercussions (p.15). One might worry that this kind of focus risks reproducing US-centricity. Yet Acheson is right to draw attention to the imperial reach of US might. What is also interesting to note is how some of the massive movements for change that have emerged in the US have likewise found global reach. Sometimes, especially in the last couple of decades, it has appeared that the imperial center is imploding from multiple directions, but that implosion is being picked up and rearticulated into broader global struggles. If abolition is to become our common future, this is perhaps where one can take hope.

I would like to highlight four such moments of implosion that have occurred in just the last couple of decades, each of which has pivoted around a particular axis of oppression, and some of which are discussed extensively by Acheson. Each gives us a sense of the enormous hunger for change in the US and abroad, making Acheson's project particularly timely.

Class: "Occupy Wall Street" started in September 2011 as a peaceful occupation in Manhattan to protest the bailout of major financial institutions responsible for the Great Recession of 2008 and the sharp rise in disparities of wealth fed by the corporate greed that had been unleashed in the first three decades of economic globalization. The phrase "We are the 99%" became a signature slogan of what came to be known more widely across the country (and overseas) as the Occupy Movement, pointing to the structural effects of a late capitalism that enriches a few, while impoverishing the majority within most countries.

Gender: On January 21st, 2017, a day after the inauguration of Donald Trump as President of the United States, in what at the time became the largest single day of protest in United States history, huge numbers of women came out to march all over the United States (and the world), to voice their opposition to misogyny and advocate for women's rights. Concerns about reproductive rights, sexual harassment, and gender-based discrimination became the occasion to examine the contin-

© *DEP* ISSN 1824 - 4483

uing manifestations of patriarchy in women's lives across different contexts. Queer critiques were a crucial aspect of this movement.

Race: The "Black Lives Matter" movement that had emerged in 2013 to protest racially-motivated police brutality turned into full-blown mass protests following the brutal murder of George Floyd in Minneapolis in 2020. Millions of people came out to protest all over the US, and many in countries across the world took on the BLM moniker to draw attention to systemic violence against Black people, and racial minorities more broadly. Calls to "defund the police" led to public discussions about the vulnerabilities that emerge from the persistence of structural racism within a state.

Colonialism: The launch of a genocidal campaign by Israel in occupied Gaza in response to a Hamas attack led in 2023-24 to massive protests across university campuses in the United States (and abroad). Protesting US financial and military support of Israeli state violence, protestors offered complex analyses of the relationship between the carceral logics of settler colonialism, militarism, and state violence. 'Colonialism' was no longer an abstract theoretical concept to be debated within the classroom; instead, it became an analytic that helped make sense of what was occurring on the ground in real time.

Each of these movements emerged in the United States, but very rapidly became global. Each was organized around a different analytic of oppression. From these different perspectives, each offered a critique of the state as a structure of oppression. Taken together, they help us see the state as a racial and patriarchal agent of imperial capitalism. This is the intersectional state that Acheson describes so compellingly by documenting in great detail how it manifests through police violence, the prison-industrial complex, militarized borders, invasive surveillance, the military-security apparatus, and the workings of late industrial capitalism.

Acheson draws our attention to the toll these institutions and practices of the state takes on the vulnerable, whether they be profiled racial minorities, women denied reproductive care, or workers toiling away in increasingly precarious conditions of work. The state, Acheson reminds us repeatedly throughout the book, is not working for us, where the "us" is the majority of the world's population. This is a point worth emphasizing. Fractures along the lines of class, race, gender, and colonialism may prevent us from generating the kinds of intersectional analyses that help us realize that the racialized, patriarchal, capitalist state only serves a very small elite. If the basis of the social contract is an exchange of citizen obedience for the promise of protection from harm (Tilly 1985; Young 2003), then for the great majority of the state's citizens, the state is not keeping up its end of the bargain. Indeed, in many cases, such as for Black people facing police brutality or women denied abortions, the state has become an active agent of harm. The challenge ahead is for the massive numbers of people who have taken to the streets in the last couple of decades to see their causes as connected, to see the task of transformation that Acheson urges as to embrace as a common task.

Why transformation? Acheson leads us through a complex analysis of the connection between abolition and reformism (pp. 10-12). In some ways, this discussion echoes a distinction made a long time ago by feminist scholar Maxine Molyneux (1985) between "practical gender interests" and "strategic gender interests." Women, argues Molyneux, encounter problems or face challenges that need immediate attention, problems and challenges that cannot be set aside in the larger struggle for a longer-term transformative overhaul of patriarchy. But there are ways to attend to those "practical gender interests" that either diminish or enhance "women's strategic gender interests," i.e. ways that entrench structural patriarchy or unsettle it. Rather than outrightly rejecting all reforms of existing systems, "(t)here is a difference," says Acheson, "between reforms that strengthen the status quo and reforms that fundamentally challenge and change the existing structure of violent power" (p.11). Some reforms ('greenwashing' corporate expansion, police bias training) simply prolong structures of violence, while others (worker safety regulations in factories, cutbacks in police budgets) might be steps toward larger systemic change. For those who find the project of abolition to be either too idealist or impossibly large, Acheson reminds us that abolition is not just a goal, but a "practical organizing strategy' (p.12), it helps orient the 'how' of change, it guides us toward action that avoids unintended harm and has transformative potential. In many ways, the strength of *Abolishing State Violence* is to keep reminding us that abolition is practical, is achievable, is already in motion in the work of countless activists in the US and abroad.

Abolition is also about building, Acheson tells us (pp. 12-14). While the word "abolition" might connote destruction or dismantling, the concept "abolition" – which has a storied career in both academic and activist work – has always been generative. It is unfortunate, I believe, that despite Acheson's recognition of this positive quality of abolitionist work, each chapter title (albeit not the content) frames the project in negativist terms. Words like "Disbanding," "Deconstructing," "Demolishing" that accompany each title do not seem to fully capture the generative potential of abolitionist work. But the content of each chapter shows us, in concrete ways, the new institutions and practices that are already in the making and the many models and plans for generating new structures and relations.

The chapters on "Disbanding the Police" and "Dismantling Prisons" gesture toward the need to invest in communities of self-governance and its associated practices of care (pp. 36; 58-60). The chapter titled "Deconstructing Borders" pushes us to move away from an "us" vs "them" frame towards relationships of mutuality (pp. 130-132). The chapter on "Demobilizing War" makes a case for redirecting military spending toward social needs and building models for nonviolent change (pp. 168). The chapter on "Decommissioning Nuclear Weapons" shows us how the hard work of abolitionist activists (of whom Acheson herself was one of the most prominent) led to the Treaty on the Prohibition of Nuclear Weapons, the concrete accomplishment of a vision that centers the experiences of nuclear survivors (pp. 212-213). The chapter titled "Demolishing Capitalism" documents not just the staggering negative effects of capitalist greed on the lives of people and the environment, but also, in what is perhaps the most extensive discussion of alternatives in the book, points us to the many models and plans already in motion to en-

act a different future, from "sustainable development" and the "New Green Deal" to the "Degrowth" and "Land Back" movements (pp. 242-255). All this is to say that Acheson is fully aware that while abolitionists have worked toward dismantling systems of oppression, they have also simultaneously imagined other worlds – ones that prioritizes cooperation over competition, community over rugged individualism, peace and diplomacy over coercion and militarism, reparations and reconciliation over punishment and incarceration. Additionally, many have provided blueprints for alternative institutional structures and practices, many examples of which readers will find in the book.

Abolition is not just a vision for the future, it is a movement, Acheson reminds us in the closing chapter of the book. In one sense, it is a movement that pull together all other movements. What makes *Abolishing State Violence* so remarkable is Acheson's ability to pull so many different strands of both academic and activist analyses into a coherent argument for solidarity towards a more peaceful and just future. Its analysis brings into conversation intellectual heavyweights like Angela Davis, Ruth Wilson Gilmore, Michelle Alexander, Judith Butler, Michel Foucault, Dylan Rodríguez and many others with the inspiring organizational work of the Red Nation, ACT UP, the International Campaign for the Abolition of Nuclear Weapons (ICAN) and many other large and small grassroots groups. Anyone despairing about the current state of our world will find in its pages the tools to both critically analyze its systemic failures and to dismantle and rebuild new systems. This is a must-read for anyone genuinely interested in social justice.

Shampa Biswas

References

Molyneux, Maxine. 1985. "Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State and Revolution in Nicaragua", *Feminist Studies* 11:2: 227-254.

Tilly, Charles. 1985. "War Making and State Making as Organized Crime", Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol (eds.), *Bringing the State Back In*, pp 169-187. Cambridge: Cambridge University Press.

Young, Iris Marion. 2003. "The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State", Signs, 29:1: 1-25.