CORPO NON SI NASCE

**Cap. 1 Generi e corpi**

Simone de Bouvoir dava alle stampe nel 1949 *Le deuxieme sexe*, un lungo saggio considerato scandaloso in cui venivano affrontati temi e problemi della vita della donna, tra cui la contraccezione, fino a quel momento relegati alla sfera del privato che diventa politico.

*Il secondo sesso,*  che usci nell’edizione italiana nel 1961, traduceva un programma di analisi e di denuncia che ebbe un effetto dirompente. Su questo testo si radicalizzò e divise il femminismo tra gli anni 50 e 60, perché **poneva sul terreno la domanda se le donne erano riconducibili solo al loro corpo e alla funzione naturalmente riproduttiva.**  Il testo, se pur datato, ha il merito di aver posto le basi per una stagione di riflessione di grande rilevanza grazie all’approccio innovativo posto dall’affermazione *“donna non si nasce, lo si diventa”* sintesi del concetto per cui corpo e generi sono da analizzare in termini relazionali, sono costruzioni sociali e non essenze, e soprattutto sono da considerare nelle loro relazioni dialettiche e conflittuali, il che lascia presupporre che il dominio maschile non sia un dato insuperabile e che le dinamiche non siano scontate. Ciò che sono uomini e donne e le relazioni che s’instaurano tra loro, non sono solo dati biologici ma sono processi sociali e culturali. In questo senso, come principio che organizza l’ordine sociale, il sistema di genere è storicamente relativo e non è in alcun modo determinato dagli indicatori sessuali.

La filosofa francese si era spesa per cercare di comprendere in quale periodo il potere maschile si fosse imposto, non ritenendosi soddisfatta della rappresentazione edulcorata del rapporto di dipendenza. Per definire la donna occorreva andare **oltre le rappresentazioni ordinarie dei sessi** **marcate da naturalismo e biologismo**, per cui si è uomo o donna grazie alla natura, **anzi il corpo oggetto non esisteva nel concreto, perché solo il corpo sperimentato dal soggetto poteva esistere**. *Non era la natura a definire la donna ma è lei che si definisce rielaborando in sé la natura.*

Da questo si capisce il legame con la psicoanalisi, ma anche l’antropologia costituirà un’opportunità per le sue analisi, attraverso la partecipazione alle lezioni tenute da Claude Levi Strauss da studentessa, ed il peso che i concetti dello studioso hanno avuto sul suo lavoro. Ne *Le strutture elementari della parentela* l’antropologo teorizza che lo scambio delle donne tra i gruppi permette “di trasformarle da dati biologici in valori sociali capaci di circolare e produrre desiderio negli uomini.” In questo lavoro ella non trovava la risposta che cercava al motivo della dominazione maschile, ma un “chiarimento della struttura della sua propria esistenza”, e noi oggi possiamo leggere questo contributo nel senso di **evidenziare la distinzione del sesso come entità biologica dal *genere* come costruzione sociale**, termine che entrerà a far parte del vocabolario delle scienze sociali più avanti.

Il termine ***genere*** è al centro da tempo di un gran numero di definizioni con interpretazioni diverse a volte contraddittorie o ambigue anche in ambito femminista e post-femminista. Si caratterizza da una polisemia che passa dall’ambito storico antropologico a quello filosofico per giungere a quello politico nella duplice chiave di *politicamente corretto/scorretto*.

Occorre operare una prima distinzione tra gli studi di donne (women’s studies) gli studi femministi (femminist studies), gli studi di genere (gender studies), dal quale sono nati altri filoni come i queer studies. Si tratta di ambiti diversi e lontani, interdipendenti.

Un punto di partenza inconsueto ma attuale è la definizione data nei documenti ufficiali a livello internazionale, a partire dall’Unesco, secondo cui il termine gender *si riferisce alla differenze sociali e alle relazioni sociali tra uomini e donne, che sono apprese e variano da una società, da una cultura e da un’epoca all’altra. Non sostituisce la parola sesso, sono comportamenti appresi all’interno di una società o gruppo locale o comunità, sono subordinati all’età, categoria sociale, razza, appartenenza etnica e religiosa*. Questa definizione è criticabile per i riferimenti alla razza, che non è una realtà ma un fatto sociale. Occorre prestare attenzione alle ideologie che si ancorano alla naturalizzazione dei fatti sociali.

Il termine gender (che nell’ambito italiano non si sovrappone a quello di genere) nasce nel campo psicologico, in particolare da un pediatra, **John William Money**, cofondatore della Gender Identity Clinic il quale, lo introdusse sulla rivista *Bulletin of Johns Hopkins Hospital* per dire che se il sesso dipende dalla natura, l’identità di genere si forma dall’interazione con altri individui attraverso la socializzazione.

Lo psichiatra **Robert Stoller** ricercatore nella Gender Identity Clinic, nel 1968, occupandosi di transessualità, distinse il sesso anatomico **dall’orientamento psicosessuale degli individui**, attribuendo a questo il termine di genere.

Dagli anni 70 del 900 il termine fa la sua comparsa nel **contesto anglo-statunitense** delle scienze sociali in relazione al femminismo, per definire le modalità di **costruzione socio-culturale del maschile e del femminile**, ponendo le basi per cui la categoria sesso, che fino a quel momento indicava la dimensione biologica dell’essere donna o uomo, veniva rivisto in favore del concetto di genere, che teneva in considerazione la variabilità delle interpretazioni della costruzione sociale di uomo e donna.

Per **Ann Oakley** il sesso è differenza biologica di tipo genitale, il genere è questione di cultura e fa riferimento alla classificazione sociale, dove il maschile e femminile sono imposti culturalmente per fare l’uomo e la donna.

In **ambito francofono** invece sono le analisi di un gruppo di femministe materialiste, nate in opposizione al differenzialismo, essenzialismo e naturalismo, tra cui **Nicole Claude Mathieu** e **Paola Tabet,** a dinamizzare il dibattito, ed emerge un campo d’indagine che pone attenzione al rapporto tra genere e antropologia, analizzando le implicazioni che il concetto ha introdotto negli studi e pratica etnografica. E non vanno dimenticati gli studi di critica alla letteratura etnologica classica, che considerava il maschile come categoria universale e quindi, dal punto di vista del genere, assolutamente parziale.

Negli anni 30, troviamo fra i primi lavori etnografici, quelli di **Margaret Mead,** allieva di Franz Boas (al quale si deve la de-biologizzazione del concetto di razza), la quale fu tra le prime a svelare la socialità del genere nella sua ricerca svolta in Nuova Guinea, in cui formulava l’idea che **gli elementi differenziali tra i sessi dovevano essere considerati costruzioni sociali.** Constatazione di una certa rilevanza per l’epoca, anche se poi la stessa Mead ritiene *naturali* la divisione del lavoro tra uomo e donna, e la gerarchizzazione è vista come il prodotto del *temperamento* maschile e femminile, quale invariante tra i diversi gruppi sociali.

In quegli stessi anni tra le etnografie di pioniere della ricerca africanista di lingua francese troviamo **Denise Paulme e Germaine Tillion**, le quali assieme alle allieve di Malinowsky (etnografo britannico) **Audrey Richards e Phyllis Kaberry**, scrissero della criticità di essere donne sul campo, ma essendo figlie del loro tempo, non analizzarono gli elementi di dislivello di potere e subordinazione tra i generi.

**Femminismi e antropologia**

Solo negli anni 60 alcune antropologhe fanno emergere l’invisibilità delle donne nella teoria e descrizione etnografica, come conseguenza della prospettiva monodirezionale degli etnologi che presumevano un ruolo determinante della sola componente maschile delle società indagate, confermando un andro-centrismo come metodo di rilevazione dei dati, che restituivano una visione delle società rappresentata solo da quello che dicevano e facevano gli uomini.

Con gli women’s studies si ha uno sviluppo di questa teorizzazione, perché ci si concentra sulle situazioni vissute solo dalle donne nei vari contesti socioculturali. Secondo l’antropologo Edwind Ardener (autore di *Il problema delle donne* 1972) si è trattato di una *svista* dovuta al fatto che dato che le donne non partecipavano ai livelli di organizzazione della società, non erano pertanto ritenute affidabili come informatrici.

Tra le reazioni a questa teoria quella di **Nicole Claude Mathieu** nel suo *Homme-culture et femmenatures*, per la quale il problema non era se le donne fossero capaci di parlare ed essere informatrici, ma il fatto che facevano parte di una società in cui gli uomini avevano il potere di impedirglielo, e pertanto **occorreva occuparsi dello studio del sistema sociale tra i sessi dall’interno delle relazioni economiche, religiose e politiche.** Per Mathieu occorre farla finita con l’ideologia della differenza tra i sessi e non si trattava di difendere le donne. La sua posizione era contro identarismo e differenzialismo assieme al biologismo. La sua risposta ad Ardener fu pertanto **studiare il sistema sociale dei sessi come si studia quello economico, religioso o politico, e non ragionare nei termini di visione maschile o femminile.**

Tra il 1974 e il 1975 escono negli Stati Uniti due raccolte di saggi (*Woman, Culture and Society e Toward an Anthropology of Women)* in cui le autrici propongono un progetto di revisione teorica e di campo per combattere il pregiudizio maschile che rendeva gli uomini interlocutori privilegiati delle indagini etnografiche e le donne delle comparse.

All’interno del secondo volume, curato da Rayna Rapp Reiter, **Gayle Rubin** scriveva *The traffic in Women: Notes on the Political Economy of sex,* in cui si trova una prima teorizzazione antropologica del concetto di genere sotto l’espressione ***sex/gender system***. Per questo articolo viene considerata fondatrice del campo degli studi di genere. Le sue analisi erano indirizzate a comprendere le cause dell’asimmetria e della gerarchia tra i sessi, per costruire una teoria dell’oppressione femminile prendendo a prestito concetti dell’antropologia (Levi Strauss)e psicoanalisi (Freud). Secondo Rubin il testo di Levi Strauss produceva nei fatti un’asimmetria di genere individuata nella circolazione delle donne tra gli uomini attraverso il matrimonio. L’oppressione sessuale è il prodotto di specifici rapporti sulla base dei quali è organizzato il sex/gender sistem (di per sé è un termine neutro che si riferisce ad un determinato aspetto della vita sociale). Il genere è identificazione con un sesso, ma anche obbligo di indirizzare il desiderio sessuale verso il sesso opposto. Con Rubin si passa dall’analisi dell’idea di due categorie dette bisociali, a una realtà socio-sessuata.

E’ indiscutibile che il contributo del femminismo abbia inaugurato un ambito accademico di connessione tra ricerca scientifica e intenzione politica, ponendo le basi per il settore di antropologia femminista, che si poneva nell’ottica di rendere manifesto l’androcentrismo nel pensiero e nella scienza.

Dal punto di vista etnografico si è progressivamente assunta l’idea che le dinamiche di relazioni di genere riguardino anche **l’intersoggettività dei corpi fra ricercatori/trici e indagati/e,** perché sul terreno si costruiscono relazioni sia di genere che di generazione. L’appartenenza al genere costruisce le relazioni sul campo in tutte le modalità di interazione instaurate e instaurabili. **L’etnografia è l’indispensabile forma del sapere che porta con sé due grandi potenziali per l’analisi dei soggetti: è in grado di produrre elaborazioni analitico descrittive sugli universi di genere e generazione per come sono multisituati, sessuati e storicizzati, e non è solo descrizione, ma anche teoria della descrizione che grazie al prisma/sguardo di genere, diventa critica/politica.**

**I**l testo di **Marilyn Strathern** sul suo lavoro in Melanesia *The gender of the gift* ha profondamento messo in discussione il modo di fare etnologia in relazione alla distinzione uomini/donne. Attacca la definizione di genere letta nei termini di sesso sociale come attributo intrinseco delle persone, che secondo lei si fonda su una concettualizzazione occidentale della persona come universo chiuso in sé, mentre ad esempio nella società polinesiana la persona è considerata essere costituita dalle sue relazioni in una connessione che fa risalire al concetto di dono formulato da Mauss. Quindi il concetto di persona, connesso a genere, varia da contesto a contesto. Il concetto di corpo varia nei contesti e non lo si può dare per scontato, così come occorre considerare le costruzioni sociali e le relazioni sociali dello stesso genere e fra generazioni. La corporeità è una concezione che si costruisce nel proprio contesto, e non si può prendere come chiave di lettura di altri contesti quando si fa analisi sul terreno, né si può analizzare una relazione sessuata isolandola dalla catena di relazioni inglobate le une fra le altre. Le connessioni non possono essere date per supposte, come fanno alcuni femminismi quando dicono di battersi per salvare donne viste solo come “vittime”. Creare la donna vittima non significa valorizzare la sua soggettività, anzi confina le donne nel mondo come barbare e gli uomini come maschi violenti in modo astoricamente essenzializzato e senza via d’uscita per entrambi.

Alcune antropologhe di origine afro-americana o indiana avevano cominciato negli anni 70 a sottoporre a severa critica il movimento femminista statunitense accusandolo di avere una visione etnocentrica e spesso razzista dell’intero universo femminile, visione in base alla quale le antropologhe occidentali si arrogavano il diritto di parlare a nome di tutte le donne non guardando alla specificità delle situazioni politiche e culturali locali. Occorre però prestare attenzione all’articolazione del sessismo e del razzismo quale critica delle correnti storiche considerate egemoniche del femminismo universalista laico, giudicato razzista, non mettendo tutto in un’unica visione granitica.

Come conseguenza del femminismo post coloniale, da tempo altre autrici propongono un’analisi intersezionale che denuncia la pretesa di universalità postulata dal femminismo classico, ma corrono il rischio di cadere comunque in schemi di analisi non suffragate, generalizzanti e fuorvianti. Non esiste una condizione femminile univoca, né è possibile parlare di oppressione globale, esistono una moltitudine di situazioni che determinano ingiustizia e subordinazione e vanno indagate nei vari contesti locali con occhi liberi da pregiudizi, e compresi nelle loro dinamiche storiche senza avere pretese di superiorità.

**Corporeità antropologiche**

Concetto di corpo va di pari passo con quello di genere. Definire corpo non è una cosa semplice da un punto di vista etnoantropologico, anche se la definizione sembra alla portata di tutti nel quotidiano, dove il neoliberismo e il nostro concetto di consumo ci fa pensare che il corpo sia a nostra disposizione, nostro, ma non è così semplice. Il dibattito sul corpo si è riaperto negli ultimi decenni sotto il segno di nuove prospettive teoriche che hanno generato un certo spaesamento per coloro che si sono avvicinati al tema. Il corpo progressivamente non sarà più concepito come luogo naturale, ma in una categoria storica le cui rappresentazioni si vengono a plasmare nei diversi universi culturali.

L’antropologia, che studia i processi dinamici di costruzione sociale, è andata considerando il corpo come luogo della soggettività. Comprendere la somatizzazione culturale mette in condizioni l’antropologa di leggere e interpretare i segni e le modificazioni per come vengono a incarnarsi negli individui.

Il corpo non è solo un luogo naturale ma la sua definizione cambia in base alle diverse culture. Secondo **Douglas** il corpo è diviso in corpo sociale e corpo fisico.

1. Corpo sociale: circoscriverebbe il modo attraverso cui il corpo fisico viene percepito e inteso come prodotto di un processo culturale.

2. Corpo fisico: assume un significato universale solo in quanto sistema che corrisponde al sistema sociale (io ben inserito nella società. Pero solo se c'è un buon rapporto tra i 2 si può avere un elaborazione dei significati.

Il corpo è rappresentante del contesto sociale, non è un ricettacolo passivo, e in un saggio importante le studiose Margaret Lock e Nancy Scheper Hughes hanno proposto di decostruire il concetto che ci è arrivato dalla filosofia cartesiana della dicotomia corpo-mente, per proporre l’esame **di altri approcci** con cui il corpo può essere osservato:

Body self, ovvero approccio del corpo individuale, nel senso fenomenologico dell’esperienza vissuta

Approccio del corpo sociale, quello appropriato per pensare la natura e la società come rappresentazioni dello stesso come simbolo naturale

Approccio del corpo politico, connesso al regolamento alla sorveglianza, al controllo sui corpi

Rappresentano l’approccio della fenomenologia, dello strutturalismo e simbolismo, della teoria della critica.

Lo sguardo sociale sempre più si è rivolto al trattamento del corpo nei suoi usi socioculturali, rendendo indispensabile un’antropologia che studia gli usi sociali e culturali, luogo dove si mettono in scena rapporti di potere e tensioni sociali. Lo studio delle dinamiche storiche dei processi incorporativi di costruzione, formazione, trasformazione dei percorsi mostra quanto il corpo sia alle prese con norme e gerarchie sociali. La **comprensione dei processi di costruzione della corporeità rende possibile un accesso privilegiato agli universi socioculturali**: ogni individuo, all’interno del suo contesto sociale, sa servirsi del proprio corpo, per conferirgli le forme dai molteplici significati, è un supporto comunicabile per esprimere significati, appartenenza, affermazione, così come sentimenti negativi. La lettura della corporeità non può prescindere dal riepilogo delle nozioni cardine quali **tecniche di corpo** e **incorporazione**.

Nozione di **tecniche di corpo** elaborata da Marcel Mauss in una relazione presentata nel 1934 alla Società di Psicologia, pubblicata nel 1936 e tradotta in italiano 20 anni dopo. **Sono i modi in cui gli uomini, nelle diverse società, sanno servirsi del proprio corpo.** Corpo è il primo strumento dell’uomo, il più naturale oggetto tecnico, e corporeità è il prodotto dell’azione culturale sugli individui. Questa nozione porta a ritenere il corpo un oggetto socioculturale e non naturale, e l’innovazione teorica permette di dimostrare che ogni gesto proprio dell’individuo di fatto è mediato dalla società al quale l’individuo appartiene, e anche le azioni considerate naturali non sono altro che manifestazioni storico-sociali. Le tecniche del corpo sono manifestazioni culturali acquisite, fatte proprie, al punto che l’individuo non è in grado più di ravvisarne il carattere socioculturale, sono atti tradizionalmente efficaci, acquisiti con l’educazione attraverso la quale i bambini imitano gli adulti perché riconoscono in questi autorità e autorevolezza. Così il nuoto, la marcia, il sonno, sono praticati in maniera diversa in società diverse, appresi e modellati secondo un habitus culturale proprio di ciascuna di esse. Questo concetto è il principio cardine della visione di Mauss dell’uomo totale, che gli dà modo di connettere le componenti psicologiche, fisiologiche e sociali degli individui. Il suo concetto di **habitus** è sviluppato per definire tutte le abitudini apprese e le tecniche somatiche che rappresentano l’arte culturale di utilizzare ed essere nel corpo, i comportamenti. L’apporto teorico della nozione è indiscutibile, al punto che C.Levi Strauss propone nell’introduzione all’opera di Mauss la creazione di un archivio internazionale delle tecniche corporee, un inventario il più ampio possibile delle stesse nei diversi gruppi umani.

Il posizionamento del ricercatore e ricercatrice in questo senso va rimesso in discussione, la disciplina antropologica ha cambiato prospettiva e impostazione metodologica, per **reintrodurre** **l’osservatore nell’osservazione** sottoponendo a critica i suoi strumenti di osservazione. Il corpo che osserva è un corpo osservato.

Nozione di *habitus* ripresa da **Bourdieu** 1992, in sintesi **gli habitus sono l’insieme di tutte quelle disposizioni che vengono acquisite ovvero incorporate dagli individui e attraverso le quali essi sono in grado di organizzare il proprio mondo**. Gli habitus sono strutture messe in relazione al contesto sociale, che contemporaneamente operano come principi latenti che guidano le scelte soggettive di ognuno, ma queste potenzialità di per sé non sono scelte, una volta appresi gli habitus si perde memoria di essi, sono come regole che si sono imparate e che poi vengono utilizzate in modo strategico. Ogni individuo ha il suo percorso di vita, non esistono due habitus identici, e l’incorporazione delle esperienze non smette mai e consente al soggetto di muoversi e interpretare il mondo sociale lungo tutta la vita. Rappresenta il perno dell’incorporazione del mondo sociale circostante. Genesi dell’habitus è lo spazio domestico, poi la scuola.

Analisi del tatuaggio e piercing nelle società del consumo si configura come esteriorizzazione di un mondo sociale che ha interiorizzato nel tempo un cambiamento dei costumi. Questa interazione dei livelli individuali e sociali si è tradotta in un habitus, che poi si lega alla storia individuale di ciascuno in riferimento a ciò che viene incarnato nel corpo di ognuno (anche attraverso il non farsi un tatuaggio o un piercing). Il tatuaggio non è più una pratica ai margini sociali, ma un adeguamento ai canoni estetici del momento in cui si rappresenta il bello in una forma “naturalizzata”, ovvero dimenticando le condizioni della sua genesi di fatto culturale. Il piercing diventa una parte del corpo, non un oggetto estraneo, ma naturale assieme al resto.

Non è acquisizione di saperi che si trasferiscono, ma un corpo che si modifica. La dinamica corporativa fa si che ogni individuo si situi in una posizione sociale specifica, attraversando lo spazio del possibile in maniera del tutto singolare.

E’ chiaro che l’habitus è connesso all’ambito di appartenenza ed è legato alla dimensione individuale come prodotto da condizioni di origine, simili per tutti i membri di una medesima classe.

Queste speculazioni sull’habitus sono riprese da Thomas Csordas che ha proposto di considerare **l’incorporazione come prospettiva metodologica di studio, ovvero poggiando sull’assunto che il corpo è da considerare soggetto di cultura, prodotto dell’impegno corporale e sensoriale del soggetto che lo percepisce come culturalmente costruito**. Le persone non hanno un corpo, ma **sono corpo senziente e agente**. L’essere presenti con il proprio corpo consente all’individuo una percezione dell’ambiente circostante naturale, sociale o sovrannaturale ed essere presenti al proprio corpo tiene conto delle sensazioni del proprio corpo. (…vabbè…)

Il rischio di questa lettura fenomenologica è quella di rendere le esperienze corporee irriducibili e assolute, e sono invece molti gli aspetti che, come ricercatrice/tore, occorre prendere in considerazione, in quanto si è situati e sessuati e si indaga soggettività che pure lo sono, ma che non per questo sono identiche.

**Cap. 2 forme incorporate del non essere. Violenze e politiche sessuali in Rwanda.**

**Disarticolare il corpo sociale.**

Nel 2019 ricorre il 25esimo anniversario del genocidio dei rwandesi tutsi del 1994. Dal 2004 dopo anni di studio dei Tutsi e Hutu, l’autrice comincia a raccogliere testimonianze di donne vittime di violenza. Nel mese di aprile si commemora la tragedia e in occasione di una visita ad un’associazione di donne sopravvissute al genocidio, incontra una giovane che nel 94 aveva 15 anni, per intervistarla. Dopo un periodo di vicinanza in silenzio la ragazza l’abbraccia, la guarda e lei vede i suoi occhi privi di luce. Da qui inizia l’interesse nell’analisi della de-costruzione sociale del genere e del corpo, simboleggiato nello stupro. Con la definizione di Violenza basata sul Genere (**gender based violence GBV**) abbiamo una definizione troppo ampia che non tiene in conto le visioni locali con le sue sfaccettature. Da questo punto di vista è parziale, poiché anche se lo stupro ha colpito principalmente le donne, esso è istigato anche da altre donne, attraverso il quale hanno rivendicato un protagonismo. Lo **stupro instaura e conferma relazioni di potere**, e questo fa emergere con chiarezza che queste non sono relazioni binarie uomo/donna in quanto essenze, per come i documenti lasciano intendere anche quando usano il termine genere, sempre riferito alle donne, a loro volta concepite come naturalmente buone e indifese e pertanto vittime, in contrasto con l’uomo essere naturalmente predatore. Le relazioni di potere sono inerenti ai contesti, al modo in cui i corpi sono percepiti dentro il potere, alla corporeità politica e politicizzata.

Nel 1975 Susan Brownmiller scriveva che la violenza sessuale consiste in un processo consapevole attraverso cui tutti gli uomini tengono tutte le donne in uno stato di paura. Definizione molto discussa, perché biologizzante per gli uomini i quali tutti, indicati in generale, manifesterebbero il loro potere sociale con lo stupro. Quando i conflitti etnici hanno raggiunto il loro apogeo, si è parlato dello stupro come un fattore di guerra del terrore, forma più violenta di penetrazione ed esplorazione del nemico e per Bourke è una forma di rappresentazione sociale estremamente ritualizzata.

Non si conosce guerra senza violenza sui corpi delle donne, luogo simbolico della messa in scena dei peggiori soprusi. La violenza sessuale è concepita come corollario della guerra, con la profonda convinzione che sia una sua conseguenza inevitabile, fatto che ha incoraggiato reazioni passive. La sua sottovalutazione come fenomeno ha contribuito alla sua messa in atto in forma sistemica e su larga scala, come in ex Jugoslavia.

**La situazione dei grandi laghi africani ha cambiato questo paradigma** e la violenza sessuale non è più una conseguenza della guerra, **ma un’arma di guerra, ai fini del terrore politico, sradicamento del gruppo, disegno di genocidio e volontà di epurazione etnica.** Il corpo umano è la sede delle azioni più terrificanti di violenza etnica, con l’obiettivo di sbarazzarsi del nemico e affermare un potere. Nell’area dei GL Africani migliaia di donne sono protagoniste tragicamente di un conflitto che dura da più di due decenni.

Nel 1994 il Rwanda, piccolo paese dell’Africa subsahariana che non viene nemmeno ricordato, ha rappresentato un tragico episodio su scala globale le cui conseguenze hanno ridisegnato gli equilibri politici delle grandi potenze Belgio, Francia e USA, ponendosi in continuità con i grandi genocidi del XX sec e le cosiddette guerre per l’identità. Lo stupro è diventato in queste guerre l’occasione in cui la violenza sessuale entra nella cultura di massa quotidiana, così come la guerra lo è diventata in Rwanda e Congo da venti anni, sia per ampiezza del numero di vittime sia per il numero dei civili coinvolti come perpetuatori di atrocità. Solo da quindici anni il delitto di violenza sessuale è diventato azione genocidaria quindi perseguibile penalmente. Dal settembre 1998 il Tribunale penale internazionale per il Rwanda con sede in Tanzania ha riconosciuto nel giudizio contro Jean Paul **Akayesu**, sindaco di Taba, il reato di stupro come punibile in quanto elemento costitutivo di un programma genocidario *perché commesso con l’intento specifico di distruggere, in tutto in parte, un gruppo particolare preso di mira in quanto tale, avendo preso di mira le donne tutsi come obiettivo specifico, contribuendo alla loro distruzione e a quella del gruppo tutsi.*

L’abuso sessuale in Rwanda era diventato la regola in quanto utilizzato come arma. Quasi ogni donna, di tutte le età, era stata violentata o mutilata. Le grandi organizzazioni internazionali hanno dimostrato come questa pratica fosse diretta alle donne tutsi e hutu sposate con moderati o difensori dei tutsi, e fosse stata programmata. Si è configurata come **la traduzione in azione pratica delle politiche sessuali che avevano preceduto il genocidio**, che sono comprensibili solo inserendole nella dinamica del cosiddetto *nazismo tropicale.* S’intende il progetto nazionalista dell’estremismo hutu, passato per atti d’intimidazione estrema, per la tortura e la morte del nemico Tutsi e Hutu moderato, simbolizzato nel “trattamento” del corpo femminile al fine di ***disarticolare il corpo sociale***.

Queste brutalità sono continuate e continuano nelle zone di frontiera e in Congo. Nel 2008 sono stati registrati in Congo 16mila nuovi casi di stupro, e l’anno successivo 15mila, si stima che il 65% delle vittime sono bambini di cui il 10% con meno di 10 anni.

I**l corpo della donna come obiettivo**.

L’obiettivo dello stupratore è il corpo della donna. E’ quello che deve essere umiliato e dissacrato, in quanto simbolo del nemico da annientare. Il ventre della donna è obiettivo militare, conferendo all’azione violenta il significato di arma di guerra, attraverso cui il violentatore non mira solo alla morte della sua vittima, che non deve essere eliminata fisicamente ma socialmente. E’ l’umiliazione del nemico che passa attraverso la profanazione del corpo femminile. Lasciare in vita le donne torturate all’estremo, si traduce nell’imporre una non vita che resta come monito per imporre un certo ordine. E’ una tortura per far tacere, provoca una **deculturazione** e attraverso il singolo individuo che si tortura, si raggiunge l’obiettivo di colpire l’intero gruppo.

Il termine **kubohoza** descrive “le donne che hanno violentato” e intende il concetto di “liberare” dalla tutsitudine. In questo ci fu il coinvolgimento di donne come istigatrici di violenza, tra cui l’ex ministro della condizione delle donne e degli affari familiari, la quale fu protagonista assieme al figlio, che era a capo della milizia interahamwe, del massacro di migliaia di rwandesi tutsi stuprate e bruciate vive il 25 aprile 1994. Fu arrestata in Kenia e giudicata dal Tribunale Penale internazionale per il Rwanda con l’accusa di crimini contro l’umanità, genocidio e crimini di guerra. Nel 2011 è stata condannata all’ergastolo.

Questo dimostra i limiti di una lettura differenzialista degli abusi, laddove l’idea di fondo ha a che vedere invece con il corpo femminile pensato come nemico e non solo come bottino di guerra.

Un corpo da violare perché diverso, a causa di una corporeità **dovuta a stereotipi fisici nati nel periodo coloniale,** che descrivevano i tutsi come fisicamente raffinati, più belli degli hutu, e le donne più disponibili alla procreazione, più amanti del sesso e attraenti delle donne hutu.

Gli schemi razziali sono entrati nella vita pubblica rwandese e incorporati dagli attori sociali attraverso un pregiudizio nato con i colonizzatori dovuto all’ossessione delle origini degli antropologi, per i quali i Twa sarebbero stati gli abitanti autoctoni, seguiti dagli Hutu, agricoltori e allevatori, e solo in seguito dal nord sarebbero giunti i Tutsi pastori guerrieri nomadi, intorno al XIV sec. Questa origine diversa ha costituito il dato di partenza per l’antropologia che ha elaborato classificazioni etnografiche che sono diventate un elemento essenziale nel processo di costruzione della realtà e identità rwandese.

I primi esploratori dovevano spiegare la contraddizione tra l’omogeneità culturale e linguistica dei gruppi e la presenza di una suddivisione economica tra gruppi. Sono state così costruite le premesse della suddivisione attraverso stereotipi, che hanno dato luogo ad una classificazione basata sull’estetica, secondo il grado di bellezza, intelligenza e organizzazione politica, per cui i tratti dovevano rispondere ad una gerarchizzazione. La base teorica fu l’interpretazione del testo biblico ad opera dei missionari, e i tre gruppi sarebbero state **tre razze gerarchizzate in base alla pelle,** con al vertice gli Hamiti Tutsi, perché più chiari, vicini agli egiziani quindi europei, poi gli hutu, razza bantù dei negri, e sul gradino più basso i Twa, pigmoidi, imparentati con le scimmie. Con il termine *hamita* si è cercato di rappresentare la diversità africana in base a una gerarchia fondata sulla prossimità al ceppo europeo.

La Chiesa ebbe un ruolo determinante nello smantellamento della regalità e nell’etnicizzazione della società fino al 1994. Primo obiettivo dei missionari fu l’istruzione attraverso la quale potevano evangelizzare e avviare l’offensiva verso le pratiche e le istituzioni religiose locali, che in particolare offendevano la rappresentazione europea della famiglia. Costruzione sociale del corpo delle donne e sessualità erano stigmatizzate. Nel 1946 il paese viene consacrato al Cristo Re ed in 20 anni il 90% dei Rwandesi diventa cattolico. L’etnografia missionaria aveva classificato i gruppi: *Hutu gioviali, tozzi, semplici; Tutsi, signori, la loro supremazia non è contestata, è dovuta all’aspetto fisico e alla capacità economica, in quanto proprietari di mandrie di bovini. Il terzo motivo è politico: sono fatti per comandare.*

Questa rappresentazione della corporeità a scapito degli Hutu è stata assorbita, fino a far percepire agli Hutu se stessi come gli oppressi, che devono ristabilire una presunta africanità pura, eliminando quello che è straniero e diverso. Negli anni 50 una nuova generazione di sacerdoti fiamminghi forma una contro-èlite hutu come espressione della massa contadina. Il nuovo orientamento cristiano-democratico è a favore di una rivoluzione socio-etnica. Nel 1962 viene eletto il presidente della prima Repubblica di espressione Hutu. La componente tutsi viene rimossa, perseguitata, costretta a riparare nei paesi vicini. Nel 1973 un colpo di stato aggrava la situazione, vengono istituite politiche razziste contro i Tutsi ed in particolar modo contro le donne ed il loro corpo, fino alle conseguenze del 1994.

**Politiche di morale pubblica**

Dagli anni 70 in poi il regime, sostenuto dalla Chiesa, avvia misure per un cosiddetto miglioramento della morale pubblica attraverso una feroce campagna contro le donne nubili che vivono in città. Le donne libere sono considerate prostitute, perché vestono all’occidentale o frequentano europei. Per la maggior parte sono donne Tutsi, le cui famiglie si erano occidentalizzate in quanto fino al 1960 gli interlocutori dei colonizzatori erano solo i Tutsi.

Ad un certo punto le donne sono incarcerate perché accusate di vagabondaggio e prostituzione. Le aggressioni sessuali sono diventate la norma, alla base delle quali un’idea di bellezza stereotipata dalla donna tutsi, che dall’epoca della colonizzazione esasperava certi tratti del proprio corpo.

L’ideologia genocidaria parte dal 1980 almeno, dopo che per quasi mezzo secolo **potere religioso e politico coloniale si erano associati realizzando una trasformazione radicale della società, portata poi avanti dai due regimi successivi che hanno agito sulla visione del mondo**. Alcune pratiche tradizionali di costruzione del corpo sono sopravvissute, come il gukuna, ma diventando il fantasma che ha alimentato la violazione della corporeità. Agli occhi dello stupratore, il corpo delle donne Tutsi si deve violentare, per realizzare la politica dell’annientamento.

**Polisemia dell’orrore**

Stuprum è il termine latino che significa *onta*, disonore. Il termine *viol* francese viene pure dal latino e significa profanare. Nel linguaggio kinyarwanda si usano 4 termini per interpretare lo stupro, ma rivestono significati diversi. I primi tre hanno valenze non dispregiative ,a seconda di come si usano, mentre il quarto è quello che ha un significato netto, prendere con la forza, *gufata ku ngufu*. Poi ci sono due espressioni, che sono impiegate da chi gli atti li ha commessi, che sono rispettivamente **umusanzu** e **kubohoza**. Il primo definisce lo stupro come *contributo agli sforzi di guerra* da parte dei miliziani. Le donne venivano infatti rapite e trattenute dai miliziani come complemento sessuale agli sforzi compiuti. Il secondo invece fu impiegato *dai violentatori di gruppo* con il significato di *liberare*. Poco prima di attaccare le donne, gli stupratori si dipingevano il viso di bianco o si sporcavano di cenere e si fissavano foglie di banana alla testa. Questa parure simboleggiava il primo occupante del Rwanda, che aveva reso fertile il paese, ora occupato dai Tutsi. Il progetto genocidario era il mezzo per riprenderselo.

Con la violenza la donna entrava a far parte del progetto nazionalista Hutu, perché era liberata dal suo essere Tutsi, e diventava proprietà del violentatore.

**Strumentalizzazione del corpo etnicizzato.**

In Rwanda l’incorporazione del genere è traducibile nelle modalità per mezzo delle quali si diventa donna e passa per una serie di pratiche di manipolazione dei genitali nota come **gukuna,** che è un gesto con cui si allungano le piccole labbra per prepararsi al matrimonio. Significa *non essere nudi*, avere il corpo vestito, solo un organo genitale modificato era socialmente adatto, e solo quello non nudo lo è, così come la circoncisione maschile non viene praticata.

Questa pratica di progressiva incorporazione del genere si attua mutualmente fra donne attraverso un lento apprendimento di tecniche di massaggio, che mira a costruire il genere dal punto di vista sociale in una società di tipo patrilineare. La patrilinearità si traduce in un **forte legame con la terra intesa come propriet**à, che si traspone in una proprietà della donna. Si traduce anche rispetto alla **circolazione dei fluidi fra i generi come simbologia legata alla vita**, che è rappresentata dalla fertilità e dalla prosperità, che si concretizzano nella proprietà, il bene per eccellenza. I liquidi come acqua, latte, birra e miele, circoscrivono l’idea di socialità rwandese, consentono di avere rapporti con gli amici. **L’acqua sotto forma di secrezioni vaginali** che si producono come conseguenza del gukuna, è garanzia di buon matrimonio inteso come buona moglie e buona madre. **La donna è tale se produce fluidi da scambiare abbondanti con il marito e così sarà fertile, come l’acqua piovana rende fertile la terra, e adatta a fornire i suoi figli al patrilignaggio**. I figli sono della famiglia, ovvero del lignaggio, non dei genitori. L’armonia sociale è mantenuta attraverso lo scambio dei fluidi.

La donna diviene proprietà del marito **ed è quella che garantisce la perpetuazione del patrilignaggio.** Il suo corpo è simbolo per eccellenza, ed i fluidi devono circolare in quantità adeguate in modo da garantire fecondità alla terra, come al patrilignaggio tutto.

Il genocidio è finalizzato a liberarsi del gruppo etnico tutsi per diventare, con lo scambio forzoso di fluidi, datori di nuova vita per la nazione monoetnica hutu. Alla base dei conflitti di questa zona ci sono anche interessi economici e di possesso della terra con la riappropriazione del territorio avvenuta tra il 1959 e il 1994.

Le azioni sono commesse dai militari ma anche dai civili, i vicini di casa, verso il nemico che nell’immaginario è un’altra *razza,* che va eliminata. L’epurazione etnica passa attraverso la profanazione del corpo, la vittima non deve essere morta altrimenti la profanazione non ha senso. Tutte le donne vengono stuprate a prescindere dall’età, è un prendere possesso della nazione attraverso l’appropriazione del corpo femminile. Fratelli e padri sono costretti ad assistere e anche a partecipare, come incesto coatto, per simboleggiare una risalita dei fluidi all’interno del circuito familiare.

In una società come questa dove la parentela si costruisce sui legami patrilineari, la violenza sessuale è tesa ad annichilire la rete di solidarietà. Sporcare l’immagine della donna, che è terra e fertilità, è distruggere il paese. Le donne sono private della loro essenza, non sono più.

Le conseguenze degli stupri sono figli rifiutati, esclusi dalla comunità della madre e da quella dell’aggressore, corpi che hanno bisogno di cure ripetute. Gli stupri non sono cessati con il cessare della guerra, occorrerebbe un intervento urgente ma metterlo in atto non è operazione semplice, in quanto andrebbe ricostruito completamente il tessuto sociale compromesso.

**Cap. 3 usi abusi e consumi dei tessuti transnazionali**

Il pagne (panno) è termine che fa riferimento a un tessuto di forma rettangolare di origine vegetale, di rafia o di cotone, fatto al telaio, oppure industriale. Questo nome si attribuisce a tessuti diversi tra cui il bogolan e il wax print. Sono due manufatti distinti, ma spesso confusi e sovrapposti, chiamati in causa da una stessa retorica di originalità e di alterità.

**Ritessendo l’africa.**

Il commercio tessile nell’Africa dell’Ovest inizia nel 1100 quando dai porti del nord partono carovane che vanno a sud su rotte già praticate da secoli. Le traiettorie storiche del pagne di rafia testimoniano un suo ruolo di primo piano in molte società africane. Vi sono testimonianze dell’uso del pagne in Mauritania da report del 1400, ed in Senegal dove esploratori portoghesi parlano di questi tessuti fatti di pezze di larghezza fissa.

Nel XVI viene introdotto il cotone che progressivamente va a sostituire la rafia nel campo dell’abbigliamento, ma questa mantiene il suo impiego rituale in molte regioni dell’Africa subsahariana. Nel 1957 nell’area a nord di Brazzaville fra gli Atyo si testimonia l’uso di pagne di rafia a scopo rituale come oggetto indispensabile per matrimoni e funerali. Fra gli Atyo la tessitura era di esclusiva competenza maschile tramandata dal fratello cadetto al figlio o al nipote, e questa conoscenza era trasmessa secondo un ciclo settimanale di quattro giorni di cui due lavorativi, con il divieto di tessere dopo il tramonto. Il sapere era trasmesso rispettando una cosmologia mitica delle origini che circondava tutto l’apparato della tessitura, con un numero di pezze che corrispondevano ai modelli della cosmologia sociale Atyo. Il numero delle strisce di tessuto corrispondeva a quello degli antenati mitici. Tutto lo schema di costruzione della stoffa corrispondeva a significati precisi, che rendevano l’oggetto di grande rilievo sociale più che un indumento, e pertanto accompagnava gli individui nel corso della loro vita fino alla morte.

**A ciascuno il suo bogolanfini**

In Mali ritroviamo la lavorazione del **bogòlanfini**, oggi noto come ***bogòlan***, termine che indica una tecnica di tintura a base di piante e terra ricca di ossido di ferro. Questa tecnica è particolare delle società mandé, che vivono nel sud del Mali e regioni limitrofe.

Il termine è composto da *bògò* ovvero argilla o terra, il suffisso *lan* che è lo strumento con cui ottiene un risultato, e *fini* che è tessuto. Quindi tessuto con la terra. Il supporto su cui si fa il disegno è composto da strisce di cotone grezzo di larghezza fissa, tessute a mano e poi cucite. Compito della decorazione con l’argilla era delle anziane maliane, uniche deputate a farlo. I segni che pazientemente disegnano sui pagne rivestono una funzione comunicativa simbolica che rappresenta la cosmologia sociale di un villaggio. La filatura e tessitura è riservata agli uomini. Le anziane lavorano questa terra, la mischiano a decotti di piante che hanno virtù profilattiche perché si ritiene che tutti gli elementi che entrano nella creazione di un bogòlanfimi debbano essere investiti di particolari proprietà terapeutiche. La terra, bogò, viene raccolta da giovani donne nel letto di paludi e lasciata fermentare in una vecchia giara. Alle ragazze fin dall’infanzia è riservato l’apprendimento della conoscenza del mondo vegetale destinato a diventare parte della loro quotidianità di mogli. Tra questo, la raccolta delle piante che serviranno (circa mezza dozzina) alla decorazione e realizzazione del bogolanfini. I segni riprodotti sul *bogòlanfini* vanno a realizzare una scrittura destinata a lasciare un messaggio per mezzo di un proverbio o una canzone, oppure si celebrano eventi storici o si lodano eroi per veicolare metafore di protezione. **Ogni segno particolare rinvia ad un significato particolare.** I messaggi riguardano entrambi i generi e accompagnano gli individui nei momenti importanti della loro vita. Sono concepiti come protezione e ornamento, raccolgono gli umori: sudore, sangue delle ferite o della caccia, sangue mestruale, urina dei bambini, sangue dell’escissione e deflorazione, umori della decomposizione del corpo.

**Rituali femminili.**

Il tipo di *bogolanfini* concepito per i rituali femminili è un vero e proprio mezzo pedagogico con cui le donne trasmettono i fondamenti della tradizione. La tecnica d’impressione è una modalità espressiva di grande valore e riveste un ruolo di primo piano nell’**escissione**, passaggio fondamentale e indispensabile nella vita della donna.

È un’operazione sui genitali femminili conosciuta nel linguaggio del gergo umanitario come “mutilazione genitale femminile”. E’ un vero e proprio rito o **atto d’istituzione**, con cui non si sancisce il passaggio all’essere adulto, ma il genere e l’appartenenza ad un gruppo. Nelle zone *bambara* in cui si produce il bogolanfini l’escissione prende il nome di **ka boloko** ovvero **lavarsi le mani**. In *soninke* la pratica si chiama **solende**, ovvero **rendere pulito**. In *guro* si dice **lavarsi il viso.** Questo richiamare alla pulizia è inteso come gestione fisica del corpo e condotta morale. Prima dell’operazione, un pagne bianco va a coprire il corpo della giovane. L’escissione è una modificazione genitale che rappresenta un’alterazione del corpo testimoniata da un taglio, fatto al fine di creare la donna in quanto donna. Lo scopo è fare delle donne a partire dalle ragazze, ovvero adulti sociali coscienti del ruolo che gli appartiene. Come **atto d’istituzione, l’escissione costruisce socialmente il genere.** È posta in essere al fine di assegnare alla donna un posto sociale adeguato e conforme al suo genere. Attraverso la circoncisione dei ragazzi e l’escissione delle ragazze, *si rimettono le cose a posto*, si elimina l’indecisione, la parte di troppo, determinando l’immediata incorporazione di ciascuno nella categoria sociale appropriata. I comportamenti nei confronti dei ragazzi cambiano, la donna è considerata pronta per il matrimonio, un particolare bogolan viene tessuto e decorato per lei, è un vero e proprio atto identitario, fa vedere agli individui che sono legittimati a esistere.

Il segno non è cercato di per sé ma per l’effetto che produce: diventare donna è un processo che va interiorizzato e anche il dolore ha un effetto pedagogico istitutivo rispetto allo status futuro di moglie e madre. Questo è percepito come un abuso in occidente, una pratica barbara. Dal punto di vista della donna invece diviene pienezza della propria femminilità che si esprime anche grazie al riconoscimento sociale di coloro che fanno parte del gruppo.

E’ la moglie del fabbro a fare l’incisione, di mattina, con uno strumento di ferro particolare, nella stagione fredda e al chiuso. Il pagne bianco viene sostituito dal basiya (un bogolanfini particolare) dalla madrina che assiste, il ritiro dura circa 4 settimane e il basiya è l’unico indumento indossato, viene lavato ogni sette giorni dalla madrina. Alla fine del ritiro il basiya, ormai sbiadito, viene bruciato.

Questo tipo di bogolanfini segue tutti i momenti rituali delle donne maliane fino alla morte: serve ad assorbire il flusso di sangue ed è pure indossato dopo la menopausa e avvolge la donna morta di parto.

**African prints: le Nana Benz**

Con African prints si indicano in pagnes fabbricati in Europa, in Olanda, per il mercato africano. È il pagne industriale, chiamato wax print. È possibile trovarlo anche nelle botteghe dell’etnico in europa o nelle linee dell’alta moda.

Il wax print, come il bogolan, assume significati diversi a seconda del momento storico. Da un lato rappresenta un elemento di vestiario quotidiano (porta bambino copricapo cintura) dall’altro fa parte di oggetti poco impiegati in Africa e che vengono riqualificati nel mercato occidentale come tipicità africane.

Le origini risalgono alle prime importazioni di batik asiatico fatto con la riserva di cera o colorazione a risparmio, ovvero coprire zone che non si vogliono tingere con cera o altri materiali che impermeabilizzano il tessuto, tipo argilla o resina. Gli europei già nel sec. XII esportano stoffe come merce di scambio nel commercio di oro e avorio. La tecnica del batik si diffonde in africa occidentale. L’attuale wax prints appare alla fine del XIX sec al culmine dell’esportazione tessile in Africa occ. Gli olandesi avevano cercato di produrre batik a basso costo, di scarsa qualità, prodotto che portò al crack la tecnica della cera, ma che tuttavia non dispiaceva in Africa. La compagnia del Senegal, la Royal African Company e la Compagnia delle indie occidentali, s’imposero come egemoni nel commercio dei pagnes, facendo del Ghana il centro del mercato del wax print. La Lever Bros nel 1900 si aggiudica il monopolio del commercio Olandese in Africa dell’Ovest. Oggi il gruppo Unilever, che possiede la Vlisco fondata nel 1846, detiene la leadership nel settore, produce The true original wax, ovvero stoffe di pregiata fattura distribuite in boutique da anni in capitali come Cotonou, Lome, Kinshasa, Abidjan etc..

Il prodotto negli anni immediatamente precedenti alla decolonizzazione si diffonde grazie alla spinta del colosso della Unilever e ad una rete di donne commercianti che, a partire dalle città di Lomè e Cotonou, da quattro decenni vendono il pagne sul mercato locale. Tra queste spiccano la **Nana Benz,** che trasformano questi tessuti il simbolo della femminilità africana nel mileu urbano, rendendolo accessibile anche alle donne dei villaggi. Queste commercianti, prime donne milionarie del continente africano, non si limitano ad essere grossiste, sono ai vertici dell’organizzazione e della struttura locale del consumo del pagne. Conoscono la provenienza europea dei tessuti, e **ne rivendicano strategicamente un’autenticità africana, e attraverso una non accettazione passiva dei motivi fatti in Europa,** mettono in atto una traduzione locale del significato grafico **dando a loro volta un nome al tessuto**. **La denominazione diviene quindi un’appropriazione simbolica** di un oggetto che viene da fuori, prestigioso perché Europeo, **a cui viene fornito il surplus locale che lo rende unico e inimitabile**. Attraverso la nominazione, questi pagnes riscrivono lo status delle donne e dei rapporti con l’altro genere, in quanto oggetto neo-rituale e di distinzione della vita sociale. Rientrano a pieno titolo tra gli elementi della dote e dei regali che il fidanzato fa alla vigilia delle nozze, sono diventati un oggetto di grande valore sociale che si presta al dono e contro-dono, sono simbolo di ricchezza e di femminilità.

**Conclusioni consumate transnazionalmente.**

Jean Loup Amselle, nel rivisitare la reinvenzione della tradizione a partire dal concetto di arte africana, ha dedicato delle pagine al bogolanfini cercando di decostruire il binomio tradizione/modernità. L’uso di questo pagne continua ad essere quello delle occasioni rituali, pur se prodotto in modo industriale e destinato ad un mercato ampio, sia locale che transnazionale, anche se riporta dei segni che non si riferiscono a memorie mitologiche ma al consumo dell’etnico e dell’altrove. E’ anche oggetto di riciclaggio culturale da parte di associazioni locali di artigiani e artisti che lo propongono come artigianato artistico rivendicandone un’autenticità ancestrale in termini di opera d’arte nel circuito dell’Art Market.

Si è poi affermato un micro mercato di wax print in Europa, grazie alle migranti africane e ai ricongiungimenti degli anni 70, che risponde alla domanda delle donne in migrazione **di uso di un prodotto come mantenimento identitario di un habitus del corpo che le consentirebbe di sentirsi a proprio agio anche in terra straniera**.

Questo consente un rientro a casa del wax print, lì dove viene prodotto prima di essere inviato in Africa. Grazie a loro e al mercato dell’ethnic business, diventa elemento di consumo della borghesia cittadina e fonte di ispirazione di stilisti che lo declinano per il mercato del lusso: il mondo dell’arte cerca di riscrivere questo tessuto all’interno di un concetto artistico che non ha nulla a che vedere con il sociale in sé, ma con la sua vetrinizzazione.

Il wax print compie quindi un lungo cammino che parte dall’olanda dove è concepito, disegnato e stampato, per andare in Africa dove circola attraverso una rete capillare commerciale e simbolica grazie alla quale, attraverso la ridenominazione, **se ne ridefinisce il senso**, poi dal sud rientra al nord dove continua a essere elemento di riconferma sociale da parte delle migranti che **lo riconoscono proprio nella sua riappropriazione locale per riaffermare il loro status dentro l’Europa;** contemporaneamente **si qualifica come oggetto contemporaneo che mette in scena l’esotico, supposto autentico**, che assume significato perché viene da lontano e **permette di consumare l’Altro, ovvero l’Altra (la cultura africana) in tutti i sensi**. In queste peripezie e lungo queste traiettorie transnazionali accumula differenti strati di significato, in funzione dei luoghi culturali attraversati.

Questo scardina la dialettica tradizione vs modernità, perché non esiste una tradizione africana in quanto tale, il significato della tradizione non è dato una volta per tutte, e come per tutte le identità è impossibile definire a priori ciò che è africano da ciò che non lo è. I significati sono riappropriati e trasformati dagli Africani e da coloro che non lo sono, indipendentemente dal colore della pelle.

**Cap. 4 Metissages corporali**

Pratiche di tatuaggio e piercing fanno parte del nostro presente e le cifre confermano un possesso crescente di elementi decorativi di questo tipo. In gioco è il corpo e il suo trattamento e l’idea o le idee che le società intendono veicolare sulla pelle. La pelle è l’organo che si trova a interagire con gli altri e ripercorrendo la letteratura etnografica si scopre che le iscrizioni corporali sono messe in atto per motivazioni diverse, che variano da società a società, e in quelle neo-liberiste, da individuo a individuo. Schematizzando le tipologie dei trattamenti tradizionali, abbiamo scarificazioni, acconciature, forature, tatuaggi, inserimenti, allungamenti, accorcia-menti. Relativamente ai tatuaggi, quelli cosiddetti permanenti sono inserimenti di inchiostro tramite picchettamento o punture nel derma con aghi intrisi di inchiostro, manuali o con apparecchiature elettriche, che lasciano una colorazione indelebile. L’uso di anglicismi per definire i trattamenti neo-tradizionali come percing, cutting, branding etc celano operazioni antiche conosciute con altri nomi, tipo la foratura dei lobi delle orecchie, praticato dalla nascita nel sud quale elemento rituale di demarcazione delle differenze di genere. Le interpretazioni classiche del tatuaggio per molto tempo ci hanno restituito una lettura dello stesso come segno tradizionale per mezzo del quale la collettività imprimerebbe sulla carne degli individui marchi indelebili di appartenenza e identità, per ricordarne i valori e attribuire un posto adeguato all’individuo in seno alla medesima. Da qui gli esempi del moko dei Maori, la tradizione dei tatuaggi nelle isole Samoa, in Polinesia fino al XIX secolo, abbandonata a seguito dell’evangeliz-zazione ad opera dei missionari, in Algeria fra i Chaouia e in Yemen, dove è praticato dalle donne nei rituali di passaggio in quattro tipi diversi, di cui tra reversibili.

**Una ricerca tatuata e forata**

Esperienza etnografica svolta a Roma, per individuare la presenza delle prerogative citate e l’assegnazione di significato al termine *tribale* per definire un certo tipo di tatuaggio indossato. I lavori del corpo e sul corpo rivelano strategie per proporre estetiche quotidiane che hanno avuto una diffusione di massa. Il corpo del presente consumistico è un bricolage, che combina insieme ciò che si ritiene tradizionale e non, in un’apparente uscita ed entrata in due mondi, utilizzando pratiche e tecnologie nuove e risperimentando forme di tatuaggio manuale. E’ una vera e propria reinvenzione della tradizione che produce nuovi significati e non intende resuscitare significati perduti.

**Ma dove vanno i marinai?**

Il tatuaggio conobbe diffusione in Europa solo verso la metà dell’Ottocento attraverso l’esposizione delle persone tatuate nei circhi e nelle fiere, fenomeno reso possibile dalla sua ri-scoperta da parte di Cook, che di ritorno dalle Isole del Pacifico, trascrisse la parola tattow, parola onomatopeica che viene dal suono del ticchettio del legno sull’ago usato per forare la pelle. Cook riporta dal viaggio anche un principe polinesiano dal corpo tatuato, il quale in quanto “vero primitivo” viene esposto su palcoscenici come simbolo in carne della superiorità europea. Cominciano le serie di esibizioni, i freakshows, esposizioni di persone reputate fuori dai canoni dell’epoca, quali rarità biologiche. Si diffonde l’immagine di **un’alterità primitiva** che viene esposta nelle Grandi Esposizioni Universali, visitate da milioni di persone, in cui persone ritenute fuori dal comune furono sistematicamente spettacolarizzate.

Questo percorso viene a definire una **tappa fondamentale della transizione da razzismo scientifico a razzismo popolare**, e non va dimenticato il fenomeno delle Circus Ladies che si diffonde negli Stati Uniti alla fine del XIX secolo. Sono esibizioni in pubblico di donne con il corpo interamente tatuato, tra cui una figura emblematica, quella di Nora Hildebrandt, tatuata ogni giorno dal padre durante la sua prigionia di un anno, che la espone a 22 anni al museo di New York. La pratica del tatuaggio inizia a definire una caratteristica tipica di alcune categorie d’individui che vivevano ai margini della società. Marinai, carcerati, prostitute, soldati, pirati, spogliarelliste, ma anche fra i nobili, per i quali rappresentava un segno di distinzione sociale. Alla fine del XIX le teorie positiviste ne fanno un **elemento caratteristico delle categorie ritenute socialmente pericolose**. Lombroso comincia a occuparsi del tatuaggio con il fine di valutare le tare ataviche dell’uomo criminale, uomini e donne delinquenti mostrano particolarità simili agli animali e proprie degli esseri primitivi. L’enorme mole di lavoro di raccolta dei materiali iconografici serve al criminologo per lo studio del tatuaggio e per la classificazione dei tatuaggi in otto categorie, che ne fanno l’emblema dell’umanità perduta, portatrice di tare primordiali e quindi delinquente per natura. Dà alle stampe *L’uomo delinquente*, e anche *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale* in cui, come per l’uomo, sostiene che vi siano criminali occasionali e criminali nate (come portatrici di tare valutate dalla misurazione del corpo, dal cranio ai denti, compresi i tatuaggi) classificate tali in base ad anomalie fisiche, caratteri degenerativi, che colei che non delinque non possiede.

Questo testo è stato ritenuto attendibile fino agli anni 70 del 900.

**Messe a norma passando dal tattoo revival**

Alla fine degli anni 60, con la nascita dei movimenti di contestazione, il tatuaggio e il piercing tornano ad avere un posto nella società come simbolo contro la guerra in vietnam e nella lotta per i diritti civili. Nel 70 diventano emblema della generazione punk, come derisione delle convenzioni sociali dell’epoca, e assumono il significato di liberazione dalle costrizioni sociali, di provocazione contro le norme dell’apparenza e appartenenza, e come emblema di contestazione diventano anche per le donne un modo per rivendicare la soggettività.

Negli anni 80 il piercing e il tatuaggio **escono dalla dicotomia bene/male entrando nello scenario del mercato globale come qualsiasi altro accessorio**, conoscendo una globalizzazione sotto forma di disegni, tipologie, colori, materiali, oggetti, tra cui scegliere anche in rete. Il possesso non è avere qualcosa di alternativo, **ma un’omologazione, che rende il soggetto adatto alla società dei consumi in cui vive, tanto che una persona non tatuata si trova ad essere considerata un’anomalia.**

**Barbara/barbie e Alessandro/Brontolo**

Il tatuaggio viene a configurarsi come accessorio che non solo abbellisce il corpo, ma lo mette in condizione di inviare segnali al contesto in cui vive e lo con-forma ad esso, modellandolo adeguatamente. Diventa un prodotto di consumo del corpo, non come un cibo, ma attraverso una incorporazione visiva naturale.

L’idea che il corpo tatuato realizzi un’affermazione personale legata alla libertà di disporre del proprio corpo è frequente, specie nei termini di appropriamento di libertà connessa alla sfera del desiderio e all’eros, soprattutto da parte femminile, come richiamo ad una sessualità più disinibita e più libera.

**Così fan tutte e tutti**

Queste operazioni propongono **individui uguali,** in quanto realizzano corporeità che entrano a far parte dei modelli del corpo sociale, e **individui diversi** perché ognuno, decidendo cosa praticarsi, in che forma e dove, attribuisce all’operazione un significato di distinzione e di adeguamento.

**E’ come decorare un motivo personale su una stoffa collettiva e segnare così la propria presenza al mondo.**

Nei contesti tradizionali si tratta di pratiche che garantiscono ordine sociale e senso di appartenenza alla comunità, come **volontà di dissolvere la propria differenza personale** attraverso un mezzo che proietta l’individuo nella società in modo da accedere a determinate prerogative.

Nelle nostre società invece il tatuaggio **mette in mostra un’individualità, una differenza nell’omonimia del proprio corpo rispetto agli altri**. Tatuaggio e piercing permettono di fare del proprio corpo il luogo del desiderio individuale, di differenziazione ma **sempre all’interno di quei modelli che nel corso del tempo, la società è venuta accettando**. Non rappresentano pertanto una forma di contestazione **ma una messa a norma del corpo a modelli di corporeità ritenuti più adeguati al nuovo immaginario contemporaneo.** A livello individuale questa corporeità nei termini del cambiamento è realizzata all’interno di modelli che un tempo erano riservati a categorie marginali, ma che oggi sono accettati da un contesto sociale che ne ha rimodellato i significati.

**Conclusioni**

In definitiva tatuaggi e piercing non costituiscono semplici marchi su un corpo recepito come ricettacolo passivo di cultura, perché sono trattamenti che acquistano senso attraverso un processo incorporativo lungo (la scelta, la preparazione, la cicatrizzazione, la conferma della scelta e l’accettazione). I temi emersi sono stati legati al desiderio, al piacere, al dolore e ad un certo modo di essere al mondo. Questa indagine ha fornito uno spaccato circa la presentazione e rappresentazione della corporeità. Per le generazioni più giovani si è venuta configurando come un’impresa individuale che il soggetto pensa di poter dirigere al meglio, adeguandosi agli indirizzi dettati al livello globale dal mercato e dal consumo. Queste modificazioni vengono ad assumere un significato universale su soggetti che sono imbricati in un sistema sociale, ma sono praticate su un corpo fisico individualista.

**Cap. 5 testimoni esteticamente indiscreti**

Ne *La medecine du sexe et le femmes. Anthologie des perversions feminines au XIX siecle,* Sylvie Chaperon, nel percorrere le tappe storiche della sessuologia nella scienza, evidenzia come le **osservazioni mediche sulle donne** al tempo fossero abbastanza ricche ed il suo lavoro, nella sua dimensione, si presta ad interpretazioni dal punto di vista antropologico.

Occorre ricordare che il sapere medico scientifico era un prodotto all’epoca elaborato da medici, sulla base della loro esperienza in quanto uomini, e nella loro visione, la gestione del piacere femminile era affidata solo agli uomini, Pur essi giudicando il piacere femminile come sano e legittimo, si raffiguravano le donne come modeste e reticenti di fronte alla sessualità.

Alla fine del XIX secolo l’importanza della clitoride per il piacere femminile viene contestata, e a partire dalla metà del XIX secolo **viene delineata anche un’immagine del femminile che si nutre di casi patologici di donne affette da quelle che vengono definite “malattie”,** quali l’onanismo, l’erotomania, il feticismo e il saffismo, patologie tutte derivanti, secondo il punto di vista medico maschile, all’epoca influente, dalla **teoria degli umori** secondo la quale le donne dai capelli e peli scuri possedessero un temperamento sanguigno rispetto alle bionde pallide e languide.

Da queste teorie fenotipiche umorali non erano escluse le parti intime. La sessualità in solitaria femminile è stato uno dei primi comportamenti ad essere patologizzato e medicalizzato, fin dal 700 per opera del celebre medico Simon André Tissot amico di Jean Jaques Rousseau. Nel secolo XIX si fa largo l’idea secondo cui lo stato di salute delle donne dovesse essere riportato a quello dei propri organi intimi, per cui si ritiene che la masturbazione porti ad un **deperimento dell’intero organismo e una conseguente diminuzione dell’intelligenza.** Queste “malate” saranno classificate come idiote e le cure andranno dai bendaggi alle mani fino alla resezione della clitoride. L’isterica è la donna che si ritiene malata del suo sesso, potenzialmente pericolosa per l’uomo, la famiglia e la società al punto che i medici mobiliteranno un intero arsenale drammaturgico per giustificare le mutilazioni.

Facendo un salto avanti nel tempo, il tema dell’ablazione o della cauterizzazione degli organi genitali femminili è riproposto negli anni 70 attraverso il movimento femminista con una denuncia delle Altre “brutalmente mutilate” in angoli remoti del mondo e una sensibilizzazione circa le cosiddette **mutilazioni genitali femminili, MGF**, (dall’autrice definite *modificazioni* **MoGF**).

Contemporaneamente, viene messa a punto per “noi” (occidentali) una chirurgia estetica intima dei genitali femminili. La consigliera per i diritti umani nel governo Morsi in Egitto, Omayama Kamael parlando delle MGF, ha posto come problema da risolvere l’età in cui vengono messe in atto le pratiche, ovvero prima degli 11 anni. Risolto questo, null’altro impedirebbe di paragonarle agli interventi di chirurgia estetica che si attuano in Occidente. Queste parole volutamente provocatorie rispetto alle pratiche occidentali **hanno acceso polemiche** **non tanto per quanto riguarda la salute delle donne relativamente all’artigianalità di svolgimento** rispetto all’eseguirle in ambito medico chirurgico. Piuttosto è stato toccato un nervo scoperto rispetto ad una pratica che ha sempre più successo in luoghi in cui la vecchia cliteridectomia era stata combattuta, e che viene riproposta, in forme inedite e nomi accattivanti e rassicuranti, (ovvero vaginoplastica), **a fini non medici ma estetici**. La **Female genital cosmetic surgery**, che tradotto è **chirurgia estetica intima dei genitali femminili**, comprende molti interventi chirurgici, tra i quali quello che viene chiamato **The Barbie look**, ovvero la labioplastica, che rimodella la vagina facendola apparire liscia come quella della Barbie attraverso l’ablazione di tessuto sano.

**Una coppia e(ste)ticamente indissolubile: femminilità e salute**

Mettendo a confronto MGF con la CEIFG si propongono **due visioni dialettiche che sono alla base dell’immagine del corpo femminile**: quello delle Altre come *corpo vittima*, artigianalmente segnato, e quello Nostro come *corpo liberato*, tecnicamente assistito, percepito come *vettore del protagonismo femminile*.

La messa al bando delle MGF da parte delle NU non incide la CEIGF perché non ne contempla le conseguenze. L’OMS vieta ad un chirurgo di intervenire nei casi di MGF pena la radiazione, mentre non si pronuncia nel caso simile della chirurgia intima. La plastica ginecologica non è annoverata tra le mutilazioni ed è in crescita anche in Italia, rivelandosi un fenomeno di analisi interessante per **la comprensione della costruzione sociale della corporeità femminile all’epoca della globalizzazione.**

L’immagine della donna che viene calmata per mano chirurgica di due secoli addietro, viene rifiutata in nome del suo opposto, ovvero una donna che viene chirurgicamente rigenerata perché convinta da messaggi pervasivi sui media o perché ha incorporato quella coscienza di sé per cui sceglie una tecnologia in grado di potenziarla nella sua risposta sessuale. L’intervento chirurgico diventa una possibilità di empowerment di femminilità sfruttabile dalle donne.

I medici chirurghi propongono così una **rinnovata costruzione sociale della vagina**, come preoccupazione a svolgere un controllo in caso di MGF, e come autorealizzazione in caso di chirurgia estetica intima.

Sempre più sollecitati rispetto al paragone con MGF, sostengono che la CEIFG **si fondi su principi morali ineccepibili,** anche se la procedura nei fatti assomiglia a MGF. Quali sono questi princìpi? L’aspetto fondamentale che le differenzia sarebbe **nell’intenzione,** che **nel primo caso è creare un danno, nel secondo un potenziamento della funzionalità**.

I chirurghi plastici hanno stilato 4 principi etici che secondo loro marcherebbero la differenza con le pratiche MGF: AUTONOMIA DELLA PAZIENTE; BUONE INTENZIONI; NON MALVAGITA’; GIUSTIZIA.

Riguardo l’autonomia: le pazienti devono essere maggiorenni e psicologicamente stabili. Chi stabilisce questo punto, ovvero quanto siano stabili? In riferimento all’età, i dati evidenziano che sono operate anche le minori con il consenso della madre. Presupposti della chirurgia estetica si basano sul fatto che la richiesta delle operazioni debba essere emanata dalla paziente e non dal medico. Il medico è liberato di ogni responsabilità con la firma del consenso all’operazione. Se ti ho danneggiato, siccome non era nelle intenzioni, non ne sono responsabile.

Riguardo le buone intenzioni: può essere tradotto con il concetto di alta tecnologia, di migliori tecniche usate per garantire la buona salute, anche in questi casi dove a monte non c’è una patologia. Non si ravvisa nella riduzione della clitoride o delle piccole labbra un miglioramento della salute, dopo che per decenni se ne è denunciata la pericolosità nel corpo delle Altre.

Riguardo la non malvagità, ovvero il non voler far male. Se da un punto visivo e psicologico l’aspetto dei propri genitali crea ansia che può incidere sulla vita sessuale, è lo stato psicologico quello che dovrebbe essere quello considerato e trattato dal punto di vista medico. Il non fare male dovrebbe tradursi nel socializzare alla paziente il fatto che l’aspetto dei genitali varia per ogni individuo e che non incide sulla salute sessuale.

Sulla giustizia, ovvero il fare il bene per la società. Viene tradotta da altri con un non far gravare le spese sul servizio sanitario nazionale, non trattandosi di cura di un corpo malato. Si arriva così a una specie di autoassoluzione, come a dire: il costo del mio lavoro non grava sul pubblico.

La critica dell’antropologia alla normativa che sostiene il bando universale contro le MGF (in Italia la L. 7 del 2006 recepisce tale normativa), parte dall’aver dimostrato che l’intento delle MGF non è il danno all’organo, casomai questa è una conseguenza della pratica, e che il segno prodotto sul corpo è ricercato per l’effetto sociale che produce, e la presunzione del dolo non trova un riscontro neanche sul piano giuridico. Volendo incidere sul cambiamento delle pratiche di MGF si dovrebbe partire dalle cause e non dalle conseguenze.

Occorre chiedersi perché in caso di CEIFG non si parla di mutilazioni estetiche, anche se volontarie, e non si applichino le norme previste per le MGF, visto che la differenza è solo nelle intenzioni e non nelle conseguenze, che possono essere gravi come nel primo caso, comportando rischi e complicazioni che possono avere come risultato l’inverso di quello che promettono. Ma anche in questo caso la categoria medica non è ritenuta responsabile, come invece accade con i genitori delle minori che subiscono MGF, anche quando le loro intenzioni non sono quelle di arrecare danno.

La donna si è liberata delle contraddizioni sul suo corpo costretto nei secoli a pratiche di sottomissione, e grazie al reddito ascolta i messaggi costruiti al fine di fabbricare la sua immagine aspirata quale liberazione, ottenuta in sala operatoria.

**Splendida splendente**

Il ricorso alla plastica oggi riguarda tutti gli strati sociali. La CEIGF diventa il termometro di un rinnovato modo di costruzione del proprio corpo nell’ambito della chirurgia estetica come pratica macro-invasiva, e come tale di esclusiva competenza chirurgica. Questa si focalizza sull’aspetto esterno dei genitali in funzione del piacere, grazie ad una spinta da parte del mercato a far leva sul desiderio e consenso della richiedente, proponendo una immagine di corporeità femminile. Una corporeità che fa leva su un’immagine di giovinezza, d’intimo divenuto perfetto solo dopo essere stato corretto, promuovendo un nuovo modello culturale non direttamente legato al dominio maschile.

Queste operazioni sono eseguite per motivazioni che hanno a che vedere con l’immagine delle parti intime e il disagio che queste creerebbero in chi ricorre al chirurgo. L’apparenza dei genitali sta progressivamente diventando un problema medico, laddove il concetto di sano lascia il posto a quello di bello, in un binomio bellezza/benessere predefinito nei termini di perennizzazione della giovinezza sinonimo di salute e di piacere sessuale. Il riposizionamento della clitoride, che consiste in una sua asportazione parziale, è associato a un incremento del piacere sessuale, (quanto meno in termini visivi, non si hanno però informazioni circa il risultato di maggior piacere fisico). L’immaginario femminile è sempre più consolidato sul presentare il corpo secondo canoni che associano la salute con l’elemento ringiovanente e la bellezza, che richiede una correzione se posto al confronto con i modelli estetici attuali. L’immaginario è oggetto di un bombardamento d’immagini e della rappresentazione del corpo femminile attraverso il messaggio pubblicitario, in cui le donne hanno il dovere della bellezza, e non solo nel senso di preservarla ma di rinforzarla agendo sull’involucro corpo che deve essere pronto a essere messo in scena, richiamando la propria esteriorità ad una connessione con l’immagine interiore.

**Veneri a confronto**

In Italia negli ultimi decenni si è prodotta una vera cultura del cambiamento del corpo all’insegna del benessere fisico, aiutato da immagini mediatiche che veicolano il messaggio per cui basti cambiare corpo per cambiare la vita di una persona. Con l’innovazione tecnologica, i chirurghi estetici si sono concentrati sugli attributi della femminilità puramente visiva, viso, seno, glutei, ventre, gambe. La CEIGF, nata negli anni 70, si è rivelata al grande pubblico USA nel 90 sui periodici femminili per modificare l’immagine intima compromessa dal passare del tempo. Per il chirurgo fondatore del primo centro specializzato David Matlock, l’immagine che veicola al meglio l’aspetto estetico dei genitali femminili è l’ideale di donna proposto da Playboy, in cui non si vedono donne con piccole labbra “eccessivamente” lunghe. Uno studio prodotto sulle fotografie pubblicate su Playboy nei 50 anni di pubblicazione, ha evidenziato il parallelismo tra Barbie e i modelli di immagine femminile veicolata dalla rivista. Indiscussa icona sessuale, Barbie è ritenuta perfetta: fianchi stretti seno grande, ha i genitali lisci. Progressivamente questa distorsione è riemersa in forma umana negli ultimi anni anche come immagine femminile nella pornografia, in cui i genitali femminili assumono forma prepuberale, che rinvia ad una sessualità femminile non matura e a un comportamento sessuale sottomesso che viene qui ribaltato. L’immagine vituperata proposta da Matlock di donna dai genitali esorbitanti è associata storicamente ad una corporeità primitiva, simbolo di sessualità smodata accostabile a quella delle prostitute e incarnata dalla venere ottentotta ovvero Sarah Sartjie Baartman. L’immagine della donna ottentotta, esibita, vivisezionata e interpretata secondo uno schema razzialista per cui la sua macroninfia “di cui la natura ha fatto contributo caratteristico della sua razza”, come scritto dal fisiologo che dopo aver effettuato la sua autopsia, ha contribuito a creare l’immagine della donna ottentotta estesa a tutte le africane, prigioniera di atavismi sessuali che corrispondevano ad una presunta capacità intellettiva tarda, secondo la corrispondenza con la nozione di razza diffusa allora. Sartjie fu protagonista di un terribile pellegrinaggio come oggetto di esposizione nelle capitali europee come gli animali dello zoo, per poi da morta finire mummificata nella galleria dell’evoluzione dell’uomo del museo del Trocadero a Parigi, fino a non molti anni fa.

**Attenta che invecchi anche laggiù**

La medicalizzazione della sessualità delle donne si riscontra anche nell’uso di farmaci ad esempio per patologizzare processi fisiologici come la menopausa, che è diventata malattia dell’invecchiamento e quindi causa di esclusione dalla sfera sessuale, pertanto da curare con atti medici. Sulla homepage dell’Associazione europea di ringiovanimento e chirurgia plastica ed estetica era riportato un incipit che faceva esplicito riferimento al compito di rallentare l’invecchiamento per restare in salute, che è legato a come, nel tempo, si è avuto cura del proprio corpo. La chirurgia fa quindi da coadiuvante alla terapia ormonale sostitutiva che dagli anni sessanta propone la somministrazione di estrogeni come elisir di giovinezza. In ambiente medico sembra continuarsi il non ritenere la corporeità come costrutto sociale. Altre home page propongono concetti di medicina ampliati per giustificare un’operazione chirurgica per curare ciò che non è patologico, con presunte motivazioni mediche (presenza d’irritazioni, come se queste richiedano un’ablazione di una parte).

**Conclusioni.**

Operazioni in cui si propone il rigonfiamento dei genitali o l’ablazione degli stessi trovano uno spazio naturale nelle trasmissioni televisive o sulla rete, contribuendo a costruire difetti inventati del corpo femminile in modo del tutto arbitrario se non al fine di creare un bisogno sotto le mentite spoglie di un desiderio di cambiamento. La messa in onda di operazioni chirurgiche trasforma la sala operatoria in luogo mediatico in cui il corpo è prima esposto nei suoi difetti e poi normalizzato, in una esposizione dell’intimo che esce dal gabinetto del medico e si mostra in tutta la sua fragilità, attraverso un percorso omologante che grazie alla chirurgia risolve lo stato di inadeguatezza percepito.

**Cap. 6 tempi e corpi incerti**

Lo stato delle donne in menopausa cambia radicalmente in tutte le società anche se è meno visibile nella nostra per l’uso degli ormoni e la cura dell’aspetto con cui le donne mascherano questo periodo cardine. Il periodo della menopausa ci mostra il legame tra fecondità della donna e dominio maschile. Dal punto di vista dell’immagine della donna valorizzata in termini di oggetto di fecondità e oggetto sessuale, la menopausa è vissuta come perdita irreparabile. Solo negli ultimi anni vi è stato un incremento di interesse verso l’invecchiamento femminile nella disciplina antropologica. Il termine menopausa viene dal greco e significa cessazione del ciclo. A livello popolare si parla di stagione del ritorno o di ritorno dell’età, rimandando all’idea di un ritorno all’indietro verso una fase fisiologica anteriore, quella della pubertà. In Italia vi è un riferimento alle fasi lunari e alla simbologia del colore secondo una concezione magico-misterica che si propone di rivalutare l’energia femminile. In alcune indagini antropologiche si è posto l’accento su come in molte società con la menopausa si possa godere di una certa libertà di azione e parola oltre a raggiungere talvolta un reale potere economico. In alcune società la menopausa rappresenta la fine delle relazioni sessuali e l’inizio di un cammino verso la libertà poiché, in quanto assimilata all’uomo, la donna si libera della sottomissione a questo e sancisce l’inizio di un nuovo potere valorizzando il genere, acquisendo statuto e prerogative fino a quel momento precluse per il fatto stesso di essere donna.

In Nigeria le donne delle regioni di montagna del nord devono abbandonare casa del marito e andare a vivere da sole. Nel contesto urbano del Sudan centrale, le anziane svolgono un ruolo di preminenza nelle relazioni familiari. Quella che è l’aspettativa di una condotta fondata sulla modestia e riservatezza durante tutto il periodo dell’età riproduttiva, si modifica una volta giunta la menopausa, quando le donne acquisiscono le prerogative economiche degli uomini adulti che consentono loro di partecipare a reti associative che si occupano delle più giovani. Nel sannio beneventano il ruolo della suocera è assimilabile a quello del capo famiglia. In Marocco la percezione della menopausa si differenzia molto fra contesto urbano e rurale. La femminilità è percepita come procreazione, e le donne ormai sterili vivono questo periodo come una castrazione. In alcune zone contadine è concessa la prerogativa maschile di poter coltivare la terra. In molti casi etnografici l’entrata nell’età critica corrisponde al raggiungimento di alcune prerogative e al cambiamento di status, talvolta potenzialmente pericoloso, in quanto non riuscendo più gli uomini ad esercitare un potere sessuale su di loro sono tacciabili di stregoneria, che è rivolta sia contro gli uomini che contro le giovani in età fertile.

**Dinamiche demografiche.**

Per tornare al nostro contesto si può tentare di analizzare come questo fenomeno sia vissuto corporalmente dalle donne viste come Altre, ovvero le migranti.

Rispetto alle migrazioni per le quali l’italia ha una storia pluridecennale, si osserva una femminilizzazione che costituisce un fenomeno in espansione, soprattutto nelle grandi città. Il considerare la migrazione un fatto sociale totale ha comportato il tralasciare il tema del genere nella migrazione, e questo non deve tradursi nel considerare la sola presenza femminile, ma comprendere le complessità e le contraddizioni che circondano i due generi in termini relazionali. Questo ci porta a considerare un errore comprendere la migrazione considerando solo il paese di accoglienza, ma occorre considerare e osservare il progetto migratorio da entrambe le parti, perché non può darsi una immigrazione in un luogo senza che vi sia una emigrazione da un altro luogo. Uno dei paradossi della nostra epoca è considerare la presenza delle altre come provvisoria. Molte famiglie di migranti investono i propri capitali in Italia. La presenza dell’immigrata oscilla da una situazione di precarietà che la definisce nel diritto ad una di stabilità che la caratterizza di fatto.

**migrazioni al femminile** Già dai primi anni 70 l'Italia si è trasformata in luogo di immigrazione. Nel periodo dell'immigrazione si possono almeno indicare 4 fasi principali:

1) la prima riguarda le cosidette "pioniere della migrazione" verso la metà degni anni 60 e si caratterizza per l'arrivo di donne che da sole si muovono da paesi quali: le filippine, Capo verde, eritrea, raggiungendo l'Italia anche attraverso reti religiose e missionarie. In questo periodo le migranti vanno a colmare una prima richiesta di inserimento lavorativo nella cura della persona.

2) La seconda fase avviene negli anni 80 che coincide con le richieste di ricongiungimento famigliare da pare di quella componente maschile migrante già da tempo in italia.

3) Negli anni 90 segue la 3 fase con le prime leggi in materia di immigrazione, si registra un costante aumento di donne che provengono dai paesi dell'est europeo.

La 4) fase coincide con il declino economico causato dall'esplosione del sistema sovietico,in questo caso abbiamo a che fare con una migrazione femminile impoverita ma altamente scolarizzata, la maggior parte possiede un titolo di studio medio alto.

Nel Lazio i residenti stranieri ammontano a quasi mezzo milione, ponendo questa regione al secondo posto dopo la Lombardia.

In linea generale nell'intera provincia ben il 77% degli occupati stranieri svolge professioni a bassa qualificazione: per gli uomini si va dall'operaio al manovale, per le donne dall'assistente familiare alla collaboratrice domestica. Nella Provincia di Roma i lavoratori e le lavoratrici straniere in possesso di diploma superiore o laurea superano notevolmente la media nazionale: uno straniero su due possiede un diploma o una formazione superiore. Oggi possiamo affermare che molti migranti sono invecchiati nel nostro paese.

Molte lavoratrici straniere sono impiegate per l'igiene personale degli anziani o per fa loro compagnia e aiutarli, e vengono chiamate BADANTI. Il termine Badante è entrato purtroppo a far parte del nostro vocabolario, per indicare talvolta dispregiativamente il lavoro di cura che svolgono le donne straniere. Trova origine nel mondo contadino dell'Emilia Romagna, dove la *badanta* era colei che serviva in casa altrui, mal o per nulla pagata, senza diritti, almeno sino agli anni 70. La donna straniera alla fine della sua giornata lavorativa nel nostro paese resta spesso sola, magari pensando a coloro che ha lasciato nel paese di origine non potendoli nell'immediato raggiungere. Dovremmo fermarci a pensare agli investimenti emotivi di queste donne, che qualcuno indica semplicemente come "badanti". Una città come Roma, come conferma una recente ricerca del CENSIS, corrisponde ad una di quelle metropoli che servono a sostenere l'economia globale. (... cresce in maggior misura il bisogno di una manodopera migrante e a basso costo che possa svolgere il lavoro di cura e di riproduzione che permette ad un crescente numero di professionisti e professioniste di poter sostenere le loro attività...)

**stagioni del (non) ritorno** La menopausa avviena tra i 44 e i 53 anni ; attualmente la popolazione femminile in menopausa sarebbe composta da circa 29 milioni di donne di cui almeno il 30% con un età superiore ai 50 anni, tutte interessate da un fenomeno che "pur non essendo una malattia è considerato un fattore di rischio per molti aspetti della salute della donna" . Non è semplice avere dati sulla situazione attuale rispetto alle donne migranti. Le donne del nord del mondo possono presumibilmente vivere anche 3o anni dopo la menopausa, mentre le donne che vivono nel sud del mondo non hanno questa aspettativa di vita.

**"vecchiaie"migranti** Ho fatto ricorso a colloqui con migranti che all'epoca della ricerca avevano superato i 50 anni. Alcune vivevano sole con o senza figli, altre invece avevano il marito, alcune volte i figli le hanno raggiunte, in altri casi hanno preferito restare o si è deciso di lasciarli nel paese d'origine.

**Tatiana** ha oggi una sessantina d'anni, una laurea in geografia e biologia in una prestigiosa università rumena, per una 15ina di anni è stata insegnante in un liceo, poi ha raggiunto il marito, insegnante di ginnastica ora muratore. Vivono in affitto alle porte di Roma, e condividono il loro appartamento con un altra coppia per fare economia. Da anni la coppia ha deciso di restaurare un vecchio rudere di famiglia da adibire a bed and breakfast una volta rientrati in Romania. Tatiana per 10 anni ha cambiato più lavori fino a quello di "professoressa di sostegno" Ha sempre continuato a studiare, un master universitario italiano, diplomi di specializzazione. Lo stipendio per competenze e responsabilità supera di poco i 1000 euro mensili a fronte di molte ore di lavoro, più di 50 a settimana ma è meglio di quello che percepiva come domestica. In romania ha lasciato una madre anziana e 2 figli, nessuno dei due ha voluto raggiungerla.

**Lyudmilla** è laureata in ingegneria, per molti anni insegnante, poi preside della scuola nella quale prestava servizio e successivamente per 7 anni sindaco del suo paese di origine. Ha deciso di venire in Italia da sola in età più avanzata, aveva più di 50 anni per far fronte alla crisi economica nella quale si era venuta a trovare L'Ucraina anni fa. Ha lavorato nel campo della cura e del servizio alle persone anziane in una cooperativa, e animando una delle tante associazioni di donne ucraine della Capitale.

Spesso le migranti hanno avuto figli in età che attualmente per l'Italia appare precoce, intorno ai 20 anni, quindi all'arrivo della Menopausa sono già adulti, mentre sempre più nella nostra società la scelta di un figlio è ritardata fin oltre i 30 anni. Un ulteriore elemento che emerge sono le differenti relazioni con il proprio corpo che cambia, per alcune la situazione è ingestibile, e da aiutare con un supporto medico, per altre la situazione è inalterata e le nuove rotondità diventano oggetto di nuove interazioni nella coppia. E' il caso di **Tatiana,** suo marito quando aveva appreso che la donna fosse in menopausa la trovava più sensuale grazie alle sue nuove forme morbide. Nei sintomi di un corpo ingestibile rientrano vampate di calore, stati di nervosismo, sbalzi d'umore, vari disturbi di circolazione, depressione, aumento di peso. Nelle interviste con altre donne di origine Africana è emersa l'idea che l'invecchiamento e l'ingresso nel periodo della menopausa non costituiscono un problema di carattere sociosanitario, casomai un problema nei rapporti con il marito, questo in riferimento al matrimonio *Poligamico* per cui se da un lato la fine del ciclo le libera da un dominio maschile, dall'altro le emargina in favore delle co-mogli più giovani.

Per alcune di loro si ritiene del tutto inutile rivolgersi al medico curante o allo specialista per affrontare in maniera medica la questione della menopausa. Non sono state poche le affermazioni secondo le quali si tratterebbe di un passaggio così naturale che non solo non c'è bisogno di parlarne, figuriamoci con un medico!.

**Felicea:** una donna di 55 anni che vive a roma da almeno 15 anni. Arrivata in Italia già sulla quarantina fu assunta subito presso una famiglia per la quale lavorava tutta la mattina, mentre la mattina faceva la collaboratrice domestica presso altre famiglie. Proviene da un paesino al nord ovest della Romania, decise di lasciare casa e lavoro come ragioniera a causa di un marito estremamente violento, dal quale poi ha divorziato. Negli anni la nostra è diventata una vera amicizia e ho avuto modo di conoscere un passato suo di violenze e solitudini, aveva il desiderio di incontrare un Uomo Buono qui in Italia anche se aveva l'idea di rientrare dopo la pensione. Per questo motivo dopo pochi anni con i suoi risparmi è riuscita a comprarsi casa in Romania e un piccolo monolocale in città, che affitta agli universitari. Da quando la conosco si è fatta controllare più o meno tutte le parti del corpo, conosce bene tutti gli ambulatori e gli studi medici dove si fa poca fila.. tutte le parti del corpo tranne le parti intime che costituiscono per lei un ricordo doloroso visto che per 2 volte ha abortito a causa dei maltrattamenti del marito e non aveva più avuto figli. L'unico argomento di cui non vuole parlare è della menopausa, che per lei si tratta di un semplice evento fisiologico con qualche calore e un odore diverso del corpo. Dice che di questo aspetto non bisogna curarsi, perchè è solo un attestazione che la vecchiaia si avvicina e quindi per lei anche il momento di ritornare a casa. Felicea con la consapevolezza del fatto che non potrà più avere quei figli tanto desiderati, quanto così drammaticamente persi, vede un ritorno a casa da "vecchia" senza che vi sia nessuno lì ad aspettarla visto che le 2 sorelle e un fratello hanno comprato casa in Italia e per lei è causa di sofferenza... forse è anche per questo che non ama parlare della menopausa.

**Conclusioni** In occidente la menopausa è vissuta alla luce delle progressive innovazioni scientifico-tecnologiche. Da un lato le donne, attraverso l'impiego di ormoni, possono scegliere di continuare ad avere il ciclo mestruale, dall'altro possono decidere di accedere allo status di madre al di là del tempo tramite la fecondazione assistita, l'inseminazione artificiale, la fecondazione al di fuori della coppia e quindi anche del proprio corpo, come nel caso dell'utero in affitto. Questo periodo incerto che è la menopausa dovrebbe reiscriversi in una fase che corrisponda ad una consapevolezza rinnovata che si confronta con un’altra corporeità.

**Simone de Beauvoir** nel suo *La Vieillesse* Del 1970 tradotto in Italiano con il titolo *La terza età* si propone di rompere la congiura del silenzio e di fare una denuncia sociale circa la non-gestione della vecchiaia, o per meglio dire lo "sfruttamento capitalistico che butta via i vecchi dopo averli spremuti ma anche l'ipocrisia sociale nei confronti della solitudine e della povertà di molti anziani".

Voleva inoltre dimostrare che la situazione delle persone anziane si veniva progressivamente a deteriorare con la cosiddetta modernizzazione.

La viellesse è un lavoro sufficiente a dimostrare come la condizione della vecchiaia dipenda dal contesto sociale. Beauvoir studiava quella che si potrebbe chiamare *Antropologia Sociale della Vecchiaia* e formulò la tesi che la situazione delle persone anziane delle società cosiddette "primitive" era meno difficile, perchè sostanzialmente percepita come più semplice e meno complicata di quanto invece siano le Società Industriali. Così intendeva denunciare quanto alla fine degli anni 60 e inizio anni 70 gli "individui sfruttati, alienati, una volta che abbiano perso le loro forze, facilmente divengono dei rottami e dei rifiuti". Prendere quindi la parola in loro favore si traduceva per lei anche nell'idea di farsi carico di un problema sociale, non risolto e realmente esistente, circa il mondo del lavoro o per meglio dire dell'intero sistema Welfare e che oggi quest'ultimo si dovrebbe occupare anche dei migranti che vivono la loro vecchiaia quasi come complemento del progetto migratorio. Se la "vecchiaia è un segreto vergognoso" se non addirittura un "soggetto proibito" è anche e soprattutto un fenomeno della nostra vita, che non può essere isolato perchè può essere compreso solo nella sua totalità.