

HAKOMAGAZINE

ITAKO

19





Santiago Atitlan, Guatemala, donna maya intenta al telaio.

Sommario

- 3 Editoriale
- 5 Donne e potere
- 8 Violenza domestica
- 9 Prego vuol ballare con me?
- 13 La donna dal cuore guerriero
- 18 L'American Indian Movement
- 20 Donne mixteche sulla via dell'emigrazione
- 24 Donne zapoteche
- 28 Scomparse dalla storia: le donne capo
- 29 Donne zapatiste: il movimento dall'interno
- 36 Esseri umani e non
- 40 Ragazze tukuna



“Le fanciulle non indossavano nulla dalla vita in su; a quei tempi non usavamo abiti. Portavamo davanti e dietro delle strisce di tessuto legate con un laccio intorno alla vita, perché non sapevamo cucire. Gli uomini sapevano cucire soltanto pelli di cervo. Quel tessuto la mia gente lo aveva barattato in Messico e quando lo indossavamo ci sembrava una gran cosa. Ci spalmavamo il busto con della buona pittura rossa e allora sì che eravamo belle. Ma le ragazze non si mettevano la pittura in quelle fredde mattine, dovevano lavorare. [...] Poi le ragazze mettevano le ceste sulla schiena e se tra loro c'era qualcuna sposata, che aveva un bambino, lo metteva sugli orci con la tavola che serviva da culla. Le scortavano alcuni uomini armati di frecce, perché a quei tempi c'erano degli apache nel territorio, e tutti insieme correvano, correvano. Se un polverone lontano faceva pensare a degli apache, correvano a testa bassa, facendosi scudo dei cactus giganti. Sai, le donne dovevano correre a quei tempi, per salvarsi la vita. Correvano per ore e ore e, quando tornavano, ogni famiglia aveva due piccoli orci d'acqua che dovevano bastare per l'intera giornata. Ma per noi erano sufficienti, sapevamo farci durare l'acqua. C'è una nostra parola che significa “chi sa sopportare la sete” e così ci insegnavano a fare. I nostri uomini, poi, quando andavano a caccia non bevevano mai; portare dell'acqua con sé sarebbe sembrata cosa da donne”.

Maria Chona, donna papago, a Ruth Underhill, (1931-35)

Editoriale



«I cherokee sono stati per un considerevole periodo di tempo sotto il governo delle sottane e stanno emergendo, come tutti i popoli irochesi, dal loro periodo matriarcale», scriveva John Adair nel XVIII secolo, facendo riferimento al Consiglio delle Donne cherokee e al processo di “civilizzazione” che avrebbe condotto gran parte degli indiani degli Stati Uniti orientali e del Canada a eliminare progressivamente i diritti politici delle loro donne tra il XIX e la prima metà del XX secolo. La legge canadese, dal canto suo, fu finalmente modificata solo nel 1985, cancellando la discriminazione sessuale che la permeava, grazie alla battaglia di due donne indiane appoggiate dal movimento femminista e contro gli uomini delle loro tribù.

Nell’immaginario europeo le donne indiane sono viste alternativamente come “principesse” o “bestie da soma” e, mentre nell’America spagnola l’inferiorità dello status femminile fin dall’epoca precolombiana è indiscussa, gli studiosi ancor oggi si accapigliano su quanto “potere” avesse la donna indigena in Nordamerica. La questione si è altamente politicizzata soprattutto dopo l’affermazione del movimento femminista, cui partecipano, almeno in parte, donne indiane intellettuali o rivoluzionarie.



Mentre il livello di potere sociale delle donne indiane prima e durante la colonizzazione è oggetto di dibattito, non è un mistero che l’entrata nel lavoro salariato e nelle amministrazioni tribali rappresenta per molte un’alternativa vitale, che in alcuni casi è rivoluzionaria, alla società tradizionale. In certe società le donne, avendo accesso all’istruzione per tutti, possono addirittura ricoprire cariche politiche che negli ultimi due secoli erano diventate tradizionalmente maschili. «Le donne nei ruoli di leadership possono servire a riequilibrare e risanare le nostre comunità», ha detto Wilma Mankiller, ex capo principale dei cherokee dell’Oklahoma.



*A fianco: Bamboline un paglia di mais raffiguranti un uomo e una donna in abiti "tradizionali" irochesi.
Sotto: Cestaia irochese del clan del lupo.*



Donne e potere

Una lettura storico-antropologica del ruolo delle donne nella società irochese del XVII e XVIII secolo.

Micol Brazzabeni

Parlare della società irochese e della posizione sociale ricoperta dalle donne presso gli irochesi, per presentarla come un caso esemplare di società “matriarcale”, significa sottovalutare l’importanza di fattori storico-culturali, che hanno avuto un forte peso nell’analisi di questa società e più ampiamente nell’annosa tematica del matriarcato. Per questo è interessante allargare la prospettiva da cui guardare alla società irochese e, in particolare, alle sue donne.

Nel Nordamerica inglese del XVII secolo, le donne delle nuove colonie, mogli o serve a contratto che fossero, secondo la legge inglese avevano molti doveri e pochi diritti, mancando quasi totalmente di libertà civili, anche se non mancarono le contestatrici religiose come Anne Hutchison, che morì in esilio, uccisa dagli indiani. Fu a partire dal XIX secolo che un cospicuo gruppo di donne americane femministe, le note suffragette - fra le quali spiccano nomi celebri come Frances Wright, Lucretia Mott, Elizabeth Cady Stanton, Lucy Stone, Ernestine Rose, Susan B. Anthony e Matilda Joslyn Gage - tutte proibizioniste e abolizioniste, decisero di organizzarsi per ottenere maggiori diritti per le donne, del resto già accordati agli uomini dalla legge, e di liberare la donna dalla condizione limitante in cui era costretta a vivere: mancanza di opportunità di lavorare nelle professioni, di ricevere uno stipendio proprio se sposata, di votare, di istruirsi e di istruire adeguatamente

all’università. Nel 1848 si svolse il primo importante congresso delle donne americane, la *Seneca Falls Convention*, con lo scopo soprattutto di promuovere e sostenere il diritto al suffragio universale. Non fu un caso che l’incontro si svolgesse proprio nello Stato di New York: infatti quella regione era stata territorio degli irochesi e vi si trovano tuttora molte delle loro riserve. È un fatto di grande rilievo che Mott, Stanton e Gage, la quale fu anche adottata dal clan Lupo della tribù dei mohawk, si fossero ispirate, per sostenere le loro rivendicazioni, al modello della società irochese, la quale rappresentava per loro la massima espressione di un sistema politico, religioso, sociale, economico e sessuale assolutamente matriarcale. Tuttavia, per ironia della sorte, nelle riserve irochesi seneca in quello stesso anno una rivoluzione “democratica” contro il sistema tradizionale dei capi toglieva alle donne irochesi i diritti politici, che avrebbero riconquistato solo nel 1964. Le prime suffragette erano particolarmente colpite dal fatto che la linea di discendenza ereditaria irochese fosse femminile, mentre le americane non solo vivevano in una società patrilineare, ma avevano anche difficoltà a gestire l’eredità del padre come persone legalmente competenti: «Non solo gli irochesi, ma la maggior parte degli indiani del Nordamerica tracciano la discendenza in linea femminile,» dichiara la Gage, antropologa dilettante, in un articolo del 1875 sul *New York Post Evening* e aggiunge: «Presso alcune tribù le donne

godono quasi dell’intera autorità legislativa e in altre di una parte importante». Anche se ciò non era vero, Gage, Stanton, Mott e le altre cominciarono a costruire la versione femminista del matriarcato indiano come mito politico. Data quindi l’importante coincidenza temporale e spaziale, queste tre femministe, iniziarono e mantennero nel corso degli anni frequenti e amichevoli relazioni con le donne irochesi dello Stato di New York, creando in tal modo un forte e significativo legame tra gli irochesi e la società americana. A ciò si aggiungeva il contributo di antropologhe professioniste, come Alice Fletcher, funzionaria governativa e femminista, che batteva su un tema “caldo” del femminismo, il diritto di proprietà: le mogli indiane non cadevano mai sotto il controllo del marito; in caso di divorzio, Elizabeth Cady Stanton dichiarava ne *Il Matriarcato*, i figli restavano alla madre (*National Bulletin*, febbraio 1891). Lewis H. Morgan, antropologo e avvocato, difese legalmente la tribù dei seneca, dalla quale fu in seguito adottato, su questioni territoriali e successivamente decise di interessarsi alla storia e soprattutto alla cultura del popolo irochese a livello antropologico. In particolare Morgan scoprì che esisteva una linea di parentela matrilineare, che proprio gli irochesi dimostravano di avere nella struttura della loro società, e giunse alla conclusione che, prima che si formasse e si affermasse la discendenza patrilineare, fossero esistite società, tra le quali quella irochese, nelle quali

vigevo un sistema di discendenza matrilineare. Contrariamente al suo contemporaneo Bachofen, che propugnava l'esistenza di un diritto materno primitivo, Morgan non arrivò mai a sostenere l'esistenza di società matriarcali, nemmeno fra gli irochesi, intendendo con questo termine società in cui le donne avessero nelle loro mani la gestione del potere economico e politico. Morgan ebbe una forte influenza sia come supporto alle idee del movimento femminista americano, sia sul pensiero di Marx ed Engels; nel 1884 quest'ultimo pubblicò il libro *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, che ripercorreva gli appunti di Marx su *Ancient Society* di Morgan, uscito nel 1877. Infatti, nonostante l'americano fosse lontano da qualsiasi influenza politica di stampo socialista, il suo pensiero risultava molto congeniale alla teoria engeliana del processo storico naturale della formazione ed evoluzione delle istituzioni socio-economiche. Nonostante Morgan non si fosse dilungato sul ruolo della donna nella società irochese, Engels trovò che le società preistoriche, in particolare quelle dello "stadio della barbarie", così come le aveva descritte Morgan, fossero un buon esempio di amministrazione comunistica dei beni, dove anche la donna godeva di una posizione favorevole e di potere. Nel 1851 Morgan aveva già pubblicato *League of the Iroquois* che sarebbe divenuto un libro fondamentale per conoscere e comprendere le particolarità della società irochese, già molto nota per le sue vicende storiche. Anche in questo libro, comunque, non aveva dedicato molto spazio al ruolo e all'importanza delle donne irochesi. Ecco come descrive il rapporto tra i sessi presso gli irochesi «la soluzione al singolare problema [delle scarse relazioni tra i sessi] sta in parte nell'assenza di eguaglianza tra i due sessi. Gli indiani guardano le donne come individui inferiori, dipendenti e al servizio dell'uomo, e per educazione e cultura le donne si vedono allo stesso modo» (Morgan, (1851)1962:323-324). Morgan, però, scriveva in un periodo successivo alla riforma religiosa di Handsome Lake che aveva tolto con la forza l'agricoltura e la proprietà della terra e della casa dalle mani delle donne trasformandole in agricoltura maschile con l'aratro in

fattorie patriarcali di stampo europeo. Quale ruolo hanno realmente assunto le donne nella società irochese? La documentazione storica e antropologica a riguardo è tutt'altro che scarsa e risale agli scritti lasciatici dai primi esploratori e missionari, a partire dall'inizio del XVII secolo. Ripercorrendo le tappe della letteratura storica e antropologica sulle donne irochesi tramite l'articolo di Martha Harroun Foster (1995), dobbiamo concludere che le donne irochesi hanno detenuto un potere più forte di quello che si è voluto far credere, avendo la letteratura omesso, o addirittura travisato, la condizione e il ruolo delle donne nella società irochese: «Gli etnologi da tempo riconoscono la posizione relativamente potente delle donne nella società irochese. Con la possibile eccezione delle pueblo e delle mandan, nessun'altra donna indiana ha avuto un riconoscimento così ampio di un ruolo influente simile nella sua società», tuttavia gli storici «hanno "perduto" le donne irochesi e le hanno in realtà ignorate, mal rappresentate o marginalizzate» (Harroun Foster 1995:121). La fonte settecentesca più nota è quella di Padre Lafitau, un gesuita che visse tra gli irochesi durante il XVIII secolo; in quell'epoca gli uomini irochesi erano impegnati in sanguinose guerre legate al dominio tribale sul commercio delle pellicce di castoreo e alla lotta tra inglesi e francesi per il controllo del Nordamerica settentrionale, per cui le donne irochesi rimanendo da sole nei villaggi avevano nelle loro mani gran parte della gestione familiare ed economica. Nonostante erroneamente Lafitau parlasse di "ginecrazia", era indubbio che le donne irochesi godessero di una buona posizione: lavoravano nei campi organizzate in gruppi collettivi; gran parte del loro potere veniva proprio dal fatto che erano padrone dei mezzi di produzione e della distribuzione dei beni di sussistenza, in quanto avevano la proprietà in usufrutto dei campi nei quali lavoravano, gestivano i prodotti della caccia del marito, distribuivano i beni materiali secondo il loro sistema di discendenza ed eredità matrilineare, organizzavano la gestione della casa, avevano ruoli culturali essenziali non solo economici, ma anche religiosi, avevano una loro parte nel commercio e

ponevano la loro firma nei trattati. Bisogna osservare che non tutte le donne assumevano questo grande ruolo, perché come lo stesso Lafitau osservava, e come soprattutto Morgan sottolineava, solo le cosiddette "matrone" o anziane della casa erano all'altezza del compito. Inoltre le matrone svolgevano importanti ruoli sociali: avevano il dovere di decidere dei matrimoni nel loro clan; organizzavano e partecipavano nelle cerimonie religiose e nelle festività; potevano decidere della sorte dei prigionieri o quanto meno influenzare il pensiero del consiglio ed infine potevano – ed è questo aspetto che ha tratto in maggior inganno gli osservatori dell'epoca, i quali non hanno evidenziato che le donne potevano esprimersi politicamente solo all'interno di un controllo maschile delle cariche e potevano parlare in consiglio solo tramite un portavoce maschile – decidere quale capo eleggere per il consiglio ed eventualmente deporlo se considerato inadeguato al compito. Hewitt (1933), l'etnologo irochese tascarora, segue l'impostazione antropologica classica, secondo la quale le donne irochesi, prima dell'impatto con la cultura bianca e prima dello spostamento degli indiani nelle riserve (1784), avevano detenuto un «... indiscusso e incorrotto status... e un pieno potere sociale e politico...» (Hewitt, 1933, in Spittal, 1990:68). Addirittura Hewitt sostiene l'idea che, contrariamente a quanto si può capire dalle parole di Morgan, sebbene gli uomini fossero in prima persona i partecipanti nei consigli, tuttavia essi erano dei semplici rappresentanti o delegati ufficiali delle donne. Anthony F. C. Wallace descrive il "matriarcato" irochese come una conseguenza inevitabile dell'imprescindibile e sfortunata assenza degli uomini durante le guerre del XVII e XVIII secolo, ma lo dipinge come un'aberrazione, con il conseguente effetto destabilizzante sui matrimoni, mentre la Rinascita avviene con la riforma socio-religiosa di Handsome Lake, che condannava le "quattro pratiche malvagie": "whiskey, stregoneria, magia d'amore e aborto", non a caso tre delle quali implicano il controllo sulle donne (Harroun Foster 1995:128-129). Richards (1957) è di tutt'altra opinione; contrariamente a quanto sostengono

molti (in modo diverso, da Morgan a Hewitt) lo status delle donne irochesi non fu immutabile nei secoli, anzi ci fu un notevole cambiamento, nella direzione di un incremento di potere, nello status delle donne irochesi prima del 1784. In particolare l'autrice ha potuto verificare, per quanto riguardava le decisioni sulla sorte dei prigionieri e sui matrimoni, una simile tendenza, ossia «un graduale incremento del potere decisionale delle donne e una corrispondente perdita di influenza da parte degli uomini» (in Spittal, 1990:153). Questo era il risultato di «una lunga situazione di contatto», che comprendeva guerre costanti con necessità di acquisire in fretta nuovi membri, pressioni europee per alterare il comportamento irochese e osservazione irochese di procedure alternative europee, combinate con la perdita di popolazione dovuta alle malattie e alle pressioni di un sempre più massiccio insediamento coloniale. Tutto ciò aveva prodotto una situazione di stress «in cui il cambiamento era inevitabile e persino essenziale per la sopravvivenza» (in Spittal 1990:153).

Il lavoro di Randle (1951) mira a comparare il ruolo delle donne irochesi «classiche» con le donne delle riserve, che lei ha studiato tra il 1947 e 1950; dal suo studio emerge un'ipotesi interessante - vedi anche Bilharz (1995) - secondo la quale culturalmente per le donne irochesi la differenza tra i sessi che era ed è evidente nella società irochese non era sintomo di inferiorità delle donne rispetto agli uomini. Randle applicò un test proiettivo, il TAT, sia alle donne irochesi delle riserve sia ad un gruppo di donne bianche, giungendo alla conclusione che le donne irochesi si identificavano maggiormente con i loro ruoli femminili, senza per questo sentirsi inferiori, e che esse non videro mai come un'ambizione culturale l'identificazione con i ruoli maschili. Come dice Roesch Wagner (1996) è fondamentale stabilire quali siano le categorie di pensiero di una particolare società, perché per esempio, per le donne irochesi il concetto di «diritto» strettamente legato a quello di avere il potere non aveva il significato che il pensiero occidentale gli attribuiva. «... Il concetto di diritto ha ben poco valore. Per gli *Haudenosaunee* (Lega degli irochesi) è semplicemente il loro modo di vivere» (Roesch Wagner,

1996:9). Questo aspetto della società irochese, com'è descritto dalle due autrici, ben si accorda con il pensiero della «differenza». Elizabeth Tooker (1984) è molto critica e cauta nei confronti dell'influente ruolo che si è voluto accordare alle donne irochesi. A fronte di Judith K. Brown, secondo cui le

matrone irochesi hanno goduto di più autorità di qualsiasi donna in ogni tempo e in ogni luogo (1970:156) e George P. Murdock (1934), che afferma che «di tutti i popoli della terra, gli irochesi si avvicinano di più a quell'ipotetica forma della società nota come il «matriarcato»», Tooker ricorda che la fama degli irochesi è dovuta a degli accidenti della storia e che bisogna comprendere il senso dell'organizzazione socio-politica irochese se si vuole ritrovare una spiegazione, o quanto meno un indizio, del perché, spesso erroneamente, le donne irochesi siano state viste come detentrici di un eccezionale potere. «Nella società irochese, - afferma Tooker - come in altre, gli affari del consiglio erano soprattutto un affare di uomini» e il contributo maschile alla sussistenza «non era trascurabile». In particolare, Tooker si sofferma sull'idea di proprietà presso gli irochesi: ancora una volta è fuorviante applicare alla società irochese



Lorraine Canoe, mohawk, una delle «matrone» dei clan, ad un meeting in Italia negli anni Ottanta.

l'idea europea di proprietà, per la quale, ad esempio, la successione dei beni ai figli è fondamentale. Tra gli irochesi infatti la «proprietà è di chi «la usa». Infatti l'uomo possiede gli strumenti che usa e così la donna» (in Spittal 1990:203-207). Questo dunque è il motivo per cui le donne possedevano le terre e gestivano la casa, perché le donne, e non gli uomini, lavoravano la terra e vivevano molto del loro tempo nelle *Longhouse* e quindi le usavano come proprie. Del resto è noto che presso gli irochesi gli uomini e le donne occupavano e gestivano differenti spazi vitali, i primi l'esterno e la foresta, le seconde l'interno e la radura del villaggio, che non erano separati secondo relazioni economiche o politiche, ma prettamente sessuali e di parentela. «Infine i problemi che le donne e gli uomini irochesi dovevano affrontare erano differenti da quelli della contemporanea società occidentale» (Tooker, 1984, in Spittal,

1990:214). Contrariamente a quanto pensavano le suffragette, il matrimonio irochese non implicava diritti di proprietà, ma obblighi reciproci, che si estendevano secondo linee di parentela reale o fittizia di clan attraverso i villaggi. Il problema, quindi, non è capire se le donne irochesi avessero o meno potere, nel senso in cui lo si è sempre inteso in Europa, ossia potere "politico", ma comprendere quale significato attribuissero gli irochesi al "potere" che le donne gestivano presso di loro.

Bibliografia essenziale

Spittal W. G., *Iroquois Women. An Anthology*, Ohsweken, Ontario, 1990; Engels F., *L'origine della famiglia della proprietà privata e dello Stato. In rapporto alle indagini di H. L. Morgan*, 1884; Goldenweiser A. A. "Functions of Women in Iroquois Society", (1914) in Spittal, 1990; Bilharz J., "First Among Equals? The Changing Status of Seneca Women", in Klein L.F., Ackerman L.A. *Women and Power in Native North America*, Lincoln, OK, 1995; Morgan H.L., (1851) *League of the Iroquois*, Secaucus, N.Y., 1962; id. (1877), *La società antica: le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Milano, 1970; Harroun Foster M., "Lost Women of the Matriarchy: Iroquois Women in the Historical Literature", *American Indian Culture And Research Journal*, 19:3 (1995); Hewitt J.N.B., *Status of Woman in Iroquois Polity before 1784*, Washington, DC, 1932; Lafitau J. (Père), (1724), *Mœurs des sauvages Américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 4 voll.; Randle M.C., "Iroquois Women, Then and Now", 1951 in Spittal, 1990; Richards C.E., "Matriarchy or Mistake: The Rule of Iroquois Women through Time", 1957, in Spittal, 1990. Tooker E., "Women in Iroquois Society", 1984, in Spittal, 1990; Roesch Wagner S., *The untold story of the Iroquois influence on early feminists*, Aberdeen, SD, 1996; Brown J.K., "Economic Organization and the Position of Women Among the Iroquois", in *Ethnohistory*, vol.17, n°. 3-4, 1970.

Violenza domestica

Per le donne americane la violenza domestica è la singola causa traumatica più diffusa, più dello stupro, dello scippo e degli incidenti d'auto. Circa il 95% delle vittime della violenza domestica sono donne. Si calcola che negli USA una donna ogni 11 secondi sia picchiata dal partner; almeno il 37% è incinta. È più facile che una donna sia aggredita, stuprata e uccisa dal partner che da chiunque altro e fino al 64% delle donne negli ospedali psichiatrici ha storie di violenza domestica. Le morti causate dalla violenza domestica sono paragonabili a quelle di una guerra: durante la guerra del Vietnam (1967-75) morirono 39.000 soldati americani e, nello stesso periodo, 17.500 donne e bambini vennero uccisi dai familiari negli USA. I maschi indiani fanno la loro parte per incrementare le statistiche e la violenza domestica è giustamente definita da un titolo di *News From Indian Country*, una "malattia sociale". Nella riserva Chippewa Turtle Mountain sono stati liberati centinaia di palloni multicolori a significare ogni abuso domestico denunciato alle autorità tribali. Spesso, però, affermano i poliziotti tribali, le vittime minimizzano e dichiarano che i figli non erano a casa, testimoni terrorizzati dell'abuso, così gli effetti e il numero delle violenze è sottostimato. L'alcolismo è una delle cause principali della violenza: Bobbi Larson, membro delle *Three Affiliated Tribes*, ex vittima e autrice di violenze domestiche sui figli, nei suoi giri di conferenze ripete la sua esperienza di ex alcolista e vittima di abusi sessuali da bambina. In Alaska la Conferenza dei Capi Tanana, ha promosso iniziative di sensibilizzazione, dichiarando che «fermare la violenza in famiglia a livello locale è essenziale per la nostra sopravvivenza culturale». Il Decano del Navajo College, Johnson Dennison ha affermato che la "responsabilità" è la questione numero uno per evitare la violenza. I maschi navajo devono consultarsi con la moglie, i figli, la propria ragazza e chiunque venga coinvolto dalle loro decisioni: «Rendere una casa sicura è una responsabilità maschile», ha dichiarato, ma LeNora Fulton, una delle delegate navajo alla Marcia per terminare il silenzio a Washington, D.C., promossa dai 50 stati degli USA e in altri paesi del mondo, ha ammesso che spesso le accuse di violenza domestica riferite in consiglio tribale sono state accolte da derisione e critiche. (Fonte: *News From Indian Country*)



Donne navajo manifestano contro la violenza domestica a Window Rock, AZ.

Celebrazioni

Prego, vuol ballare con me?

Rappresentazioni simboliche dei ruoli sessuali nella Danza di Guerra delle Pianure.

Marla N. Powers

Raramente gli antropologi si sono concentrati sulla danza femminile delle Grandi Pianure, soprattutto perché i danzatori mostrano coreografie più spettacolari. In questa sede mostrerò come invece si è sviluppato il *pow-wow* degli oglala

di Pine Ridge, South Dakota e in che modo i cambiamenti e le minacce alla struttura sociale e all'identità culturale oglala da parte della società americana nel suo complesso trovano espressione simbolica nell'arena di danza in grandi eventi pubblici come il *powwow*. Questi cambiamenti si riflettono

soprattutto nell'occupazione dello spazio rituale, che tradizionalmente era molto differenziato sessualmente nella società oglala, come in altre società indiane. Durante il periodo precedente alle riserve, per esempio, e nel primo periodo delle riserve, fino agli anni 1940, i danzatori eseguivano passi complicati in un



movimento a stile libero danzando in senso antiorario intorno a un palo centrale in un'arena circondata da posti per gli spettatori coperti da una tettoia di frasche. Le donne, invece, danzavano sul posto con un leggero movimento saltellante punta-tacco, muovendosi appena su un asse da sinistra e poi a destra, ogni volta facendo un passo indietro al centro, ma senza muoversi mai veramente lateralmente, in avanti o all'indietro. Oltre a ciò, mentre i maschi occupavano alla lettera ogni parte dell'area centrale dell'arena, le donne erano ristrette sul perimetro esterno. Vedremo come lo spazio occupato nell'arena e la libertà di movimento siano drasticamente cambiati per le donne, ma non per gli uomini. Tuttavia, mentre i costumi femminili restavano relativamente gli stessi, gli uomini cambiavano con grande rapidità e parecchie volte costumi e coreografie. Prima di discutere i cambiamenti, vale la pena di tracciare una breve storia di questa Danza di Guerra o Danza dell'Erba, che ebbe origine presso i pawnee con il nome di *Irushka*, che si riferiva alla particolare acconciatura a cresta in pelo di cervo e porcospino e una penna d'aquila ritta al centro, che simboleggiava, nel nome, l'uomo "in mezzo al fuoco". Il valore simbolico venne perso, ma l'acconciatura resta ancora un elemento essenziale del costume di questa danza, cui i lakota aggiunsero due penne ritte al posto di una sola. Gli omaha avevano adottato una cintura su cui erano legate trecce d'erba, che simboleggiavano gli scalpi della cintura originale e diffusero la danza nelle Pianure; perciò i lakota, tra cui gli oglala, che presero la danza dagli omaha, la chiamarono danza omaha o danza dell'erba (*Grass Dance*). Inizialmente i danzatori muovevano soprattutto la testa e le spalle e non facevano molto lavoro di piedi, secondo lo stile chiamato "dritto" (*straight dance*) in Oklahoma, mentre le donne si alzavano su e giù sui calcagni ai bordi dell'arena. Alla fine della canzone i suonatori facevano un brevissimo stacco e poi riprendevano la "coda" della

canzone, danzata da un guerriero scelto per la sua abilità. Nelle pause vi era il *give away*, doni di cavalli, coperte e tabacco, mentre uno degli aspetti più importanti della festa in occasione della *Grass Dance* era la danza serale intorno alla pentola di stufato di cane da distribuire tra i più anziani. Anche se la danza ha perduto gran parte dei suoi aspetti simbolici, è ballata ancora da tutte le tribù delle Pianure, che la chiamano ancora *Grass Dance*, anche se oggi è più popolare come Danza di Guerra (*War Dance*) pur non avendo nulla a che fare con la guerra.

Durante il periodo iniziale delle riserve e fino agli anni 1940 gli indiani non potevano uscire dalle riserve senza permesso e sapevano poco del mondo esterno. Privati della libertà economica e politica, gli oglala non avevano letteralmente nulla da fare e passavano il tempo a decorare in modo sempre più barocco i costumi di danza. La seconda guerra mondiale portò gli oglala fuori dalle riserve ancor più della prima e, soprattutto, a conoscere bianchi; negli anni Cinquanta, però, cominciò il contatto con gli altri indiani, in particolare quelli dell'Oklahoma. La Danza di Guerra venne resa ancora più popolare dai gruppi di danzatori negli show per turisti fuori delle riserve e si differenziò secondo stili regionali. I passi elaborati dell'Oklahoma furono popolari a Pine Ridge a metà degli anni Cinquanta, ma negli anni Sessanta giunse dal North Dakota e dal Canada lo Stile Settentrionale, che faceva presa soprattutto sui giovani. Alla fine degli anni Sessanta e negli anni Settanta, comunque, il movimento per i diritti civili degli afroamericani e degli ispanici influenzò molto gli indiani, che cominciarono a organizzarsi politicamente e a promuovere programmi di difesa dell'identità tribale. Sorse lo stile "Nuovo Sioux", un misto degli stili dell'Oklahoma, del North Dakota e "Sioux" Tradizionale, mentre negli anni Ottanta gli uomini tornavano a costumi che ricordavano quelli d'inizio secolo. Tra le donne, al costume tradizionale di pelle, con mocassini, gambali, coperta o scialle

e capelli in due trecce, negli anni Sessanta venne aggiunto, proveniente dal North Dakota, un costume con abito più corto, stivali "crow" e manipolazione dello scialle in un passo veloce e molto più estroverso. Negli anni Ottanta i costumi femminili diventarono ancora più stravaganti, con grandi gioielli ricamati di perline sulle spalle, mentre dalle Pianure canadesi arrivava il *jingle dress*, un abito di stoffa ornato di conetti di latta, che risuonano nei veloci passi di danza.

È chiaro che dall'istituzione delle riserve fino a oggi, i costumi e i passi di danza maschili sono cambiati quasi ogni anno, ma la coreografia è restata immutata. Al contrario, i costumi femminili sono cambiati relativamente di rado nello stesso periodo, ma le donne hanno ottenuto molta più libertà nei passi di danza e nei movimenti nell'arena. Fino agli anni Quaranta le donne restavano ai bordi dell'arena, mentre gli uomini danzavano in senso antiorario intorno al palo centrale. Dopo il 1955 vediamo il primo drammatico cambiamento nella danza femminile, quando le donne cominciano a muoversi in una danza libera "dritta" (*straight dance*) in direzione opposta agli uomini, anche se restano ancora ai bordi. Man mano le donne si allontanano dal perimetro e cominciano a danzare tra il palo centrale e gli uomini: negli anni Settanta le donne hanno infiltrato gli uomini, che continuano a danzare sempre in senso antiorario, ma si trovano in parte spinti verso il perimetro esterno, mentre le donne danzano in senso orario tra il gruppo vicino al palo centrale e quello esterno maschile. Vale la pena di ricordare che gli anni Settanta furono il periodo dell'occupazione di Wounded Knee da parte dell'*American Indian Movement* e sono ricordati come "wojapi" (tutto mescolato), gli anni più distruttivi della riserva. Attualmente le donne occupano due posizioni: mentre continuano a danzare tra gli uomini, si sono anche mosse all'indietro verso i bordi dell'arena, dove eseguono il vecchio passo saltellante della *Grass Dance* originale.

I concetti di tradizionale e moderno sono categorie ideali e idealizzate e le donne oglala più attive che mantengono ruoli dirigenti sono perfettamente in grado di vivere all'interno di ciascuna categoria, spesso muovendosi a seconda della situazione dal tradizionale al moder-



Sopra e a p. 13: Jingle girls a Crow Fair e al powwow di Browning, MT.

no. Comunque, mentre i ruoli di moglie e madre hanno un grande valore, molte donne tradizionaliste sono in grado di muoversi tra posizioni importanti per gli euroamericani (come giudice del Tribunale Tribale oglala sioux, tesoriere del Consiglio Tribale, direttore del *Lakota Oglala College*, ecc.) e posizioni di presti-

gio tradizionale, come mogli e madri, senza conflitto. Oltre a ciò, tutte possono detenere posizioni importanti non legate al loro ruolo riproduttivo senza diminuire il loro status come donne.

Queste stesse opzioni non sono altrettanto valide per i maschi oglala.

Quelli che occupano posizioni importanti nel Consiglio Tribale, per esempio, di solito sono criticati perché si comportano da bianchi, cioè sono accusati di non saper parlare la lingua tribale (che sia vero o no), di sfruttare amici e parenti, rubare dal tesoro tribale, intascare fondi federali, ecc. a dispetto del fatto che la loro partecipazione alla

politica tribale possa essere di beneficio per la tribù. Oltre a ciò, in contrasto con le donne, che hanno continuato a mantenere il loro ruolo tradizionale, ci sono relativamente poche opzioni tradizionali a tempo pieno per gli uomini, in seguito al contatto con gli europei. Infatti, molti dei ruoli economici maschili tradizionali sono stati usurpati dai programmi federali di *welfare*.

È stato ampiamente dimostrato che, durante il processo di formazione delle riserve, gli uomini sono stati spogliati delle loro responsabilità politiche ed economiche, mentre le donne continuavano a essere mogli e madri. Quello che non è stato ben capito, però, è che tutte le nuove posizioni create per gli indiani dall'*Indian Reorganization Act* del 1934 e tutti i posti nelle burocrazie che hanno fornito servizi agli oglala tra il 1934 a oggi, erano e sono aperti sia agli uomini che alle donne.

Naturalmente gli uomini occupavano all'inizio la maggior parte dei posti della burocrazia in espansione, controllati essenzialmente dalla burocrazia federale, e le relazioni tradizionali tra i sessi continuarono a esistere per un po'. Il cambiamento più importante avvenne con l'istruzione: prima del 1934 gli indiani erano totalmente segregati per sesso, soprattutto attraverso le scuole missionarie, come la Missione del Santo Rosario di Pine Ridge, fondata nel 1888 dai gesuiti tedeschi. Agli uomini erano insegnati mestieri come il calzolaio, il fornaio, il falegname, l'agricoltore, ecc., mentre alle donne erano insegnate le virtù domestiche. Molte però imparavano anche a diventare dattilografe, segretarie, infermiere, ecc. Con l'*Indian Reorganization Act* le scuole divennero laiche e si liberalizzarono: nelle scuole federali le stesse materie accademiche erano insegnate a maschi e femmine, ma le donne con questa nuova apertura, più l'addestramento domestico, diventavano più qualificate per i lavori amministrativi degli uomini, che continuavano a essere istruiti nei lavori manuali. Così gli uomini, con il passare del tempo, trovarono meno posti di lavoro delle donne,



mentre le madri d'oggi, come conseguenza, coltivano maggiori aspirazioni per le figlie che per i figli. In sostanza, dal 1934 a oggi, la cultura oglala subì notevoli cambiamenti, che incisero sui ruoli sessuali e sulla struttura sociale. Gli uomini, che tradizionalmente erano meno limitati delle donne, vennero privati sempre più della loro indipendenza politica e economica. Le donne che, al contrario, tradizionalmente erano socialmente più limitate, ricevettero una nuova indipendenza, in parte basata su opportunità educative che ebbero come conseguenza una maggiore indipendenza politica e economica. Questi rapporti mutati si sono manifestati nello spazio di danza.

Naturalmente, la Danza di Guerra è il perfetto spazio rituale in cui eseguire rappresentazioni simboliche di rapporti sociali che sono reali e significativi per gli indiani. Per prima cosa, la Danza di Guerra è un evento pubblico, aperto a tutti, indiani e bianchi. Come tale, serve da forum per la continuità e il cambiamento. Secondo, è uno spazio secolare, non religioso, e quindi facilita lo scambio di idee tra le tribù, compresi gli stili di danza e i costumi, senza tema di violare la dottrina religiosa di distinta natura tribale, inerente a una cerimonia religiosa. La Danza di Guerra, nel contesto del *powwow*, è indiana e sicura. Infine, l'esecuzione rituale è implicitamente permissiva: permette alla gente di fare nell'area di danza cose che non farebbero in

un contesto quotidiano e le nuove libertà per le donne non solo sono appoggiate, ma promosse e le loro ideologie vengono presentate in questo sfoggio pubblico di eguaglianza. Le donne recitano nell'esecuzione della Danza di Guerra non solo la storia dei loro rapporti con gli uomini, ma anche il loro relativo successo nell'assumersi buona parte dei lavori amministrativi della riserva.

Bibliografia essenziale

Black Bear B. sr, Theisz, R.D., *Songs and Dances of the Lakota*, Rosebud, SD, 1976; Powers M. N., *Oglala Women in Myth, Ritual and Reality*, Chicago, IL, 1986; Powers W. K., "Contemporary Oglala Music and Dance: Pan-Indianism versus Pan-Tetonism", *Ethnomusicology* 12 (3) 1968; Theisz R.D., "The Contemporary «Traditional Style» of the Lakota", *American Indian Crafts and Culture* 8 (6) 1974; Wissler C., "General Discussion of Shamanistic and Dancing Societies", *American Museum of Natural History Anthropological Papers*, Washington, DC, 1916.

A sinistra: Anna Mae Pictou-Aquash. Sotto: Anna Mae e il marito in un momento di relax durante l'occupazione di Wounded Knee nel 1973.

Movimento indiano

La donna dal cuore guerriero

A circa venticinque anni dalla morte, l'assassinio irrisolto di Anna Mae Pictou-Aquash crea ancora scompiglio.

Sandra Busatta

Parte prima

Quando Anna Mae Pictou-Aquash venne infine sepolta con il suo nome, furono le donne oglala della riserva di Pine Ridge che scavarono la sua tomba nel duro terreno gelato di marzo. La situazione politica era tale che una di loro si permise una tetra battuta: sarà bene che ci abituiamo a scavarci reciprocamente la fossa. Il corpo era avvolto nella tradizionale trapunta a stella e il rito fu celebrato da un uomo di medicina. Oltre cento persone avevano sfidato la tempesta di neve per rendere omaggio ad Anna Mae, ma i leader dell'*American Indian Movement* (AIM), cui era appartenuta, erano assenti. Dennis Banks era in clandestinità, Peltier in prigione, i Bellecourt non si fecero vedere e i Means, Russell e Ted, si stavano dirigendo con una carovana di militanti dell'AIM a vedere una partita di basket a Oglala, anche se poi Russell negherà di essere stato in riserva in quei giorni.

Anna Mae Pictou nacque il 27 marzo 1945 nella piccola riserva micmac presso la cittadina di Shubenacadie, in Nova Scotia, Canada, dove tutti erano in welfare e lavoravano come stagionali oltreconfine, a raccogliere mirtilli e patate. Suo padre, Francis Thomas Levi, se ne andò che non era ancora nata, abbandonando la moglie con tre figlie piccole. La madre, Mary Ellen Pictou, sposò Noel Sapien, un tradizionalista micmac che trasferì la famiglia a Pictou's Landing,

un'altra piccola riserva, dove sopravvissero come braccianti agricoli e fabbricando oggetti tradizionali, come i cesti per le patate e le mele, da vendere alle fattorie dei bianchi. Anna Mae, una bambina minuta molto vivace e curiosa, soffrì le tipiche malattie da povertà, tra cui la tubercolosi, da cui però guarì. La morte del patrigno aprì una nuova fase nella sua vita: cominciò ad andare a scuola fuori della riserva e, nonostante il livello scadente dell'istruzione ricevuta in riserva, grazie alla sua voglia di studiare, ottenne buoni voti. Tuttavia si scontrò con il razzismo degli altri studenti, mentre la sua carriera scolastica terminava quando sua madre fuggì di casa con un uomo nel 1956, lasciando sole le figlie. Anna Mae cominciò a lavorare come bracciante nelle Province Marittime canadesi e in Nuova Inghilterra, negli USA. In questa occasione conobbe Jake Maloney, un altro micmac e andò insieme a lui a Boston nel 1960. Boston era una delle metropoli con una comunità indiana che rendeva la

transizione alla vita urbana meno difficile per i nuovi arrivati dalla campagna; i due misero su casa assieme ed ebbero due figlie che, dopo la separazione, restarono con il padre, anche se la madre si teneva sempre in contatto.

A Boston Anna Mae Pictou abbandonò il lavoro in fabbrica per diventare un'organizzatrice di comunità. Cominciò anche a bere. Divenuta membro dell'*Indian Council*, partecipò alla protesta dell'AIM della Nuova Inghilterra contro la versione ufficiale della Festa del Ringraziamento presso il ricostruito



Mayflower II. In seguito si trasferì nel Maine dove, nonostante non avesse neppure finito la scuola, diventò insegnante in un progetto educativo biculturale indiano, che prevedeva nel curriculum "storia indiana" e "valori e credenze indiane". Quando il progetto non ricevette più fondi pubblici, passò a insegnare e fare lavoro sociale in un quartiere afro-americano di Boston. In questo periodo cominciò una relazione con Nogeeshik Aquash, un chippewa dell'Ontario e, nel 1972, partecipò alla marcia su Washington, DC, nota come il Sentiero dei Trattati Infranti. Nel 1973 venne occupata Wounded Knee, South Dakota, un episodio che aveva origine in quella faida fazionalista che doveva sboccare in una vera e propria guerra civile nella riserva oglala di Pine Ridge. Anna Mae e Nogeeshik lasciarono Boston per il South Dakota e riuscirono a far entrare cibo e medicinali per gli assediati, che erano del tutto impreparati alla piega degli eventi. All'inizio si accamparono nella vicina riserva di Rosebud, presso il *Crow Dog's Paradise* del *medicine man* Leonard Crow Dog dell'AIM, in seguito restarono a Wounded Knee, dove vennero sposati con "rito lakota" da Wallace Black Elk. Gli Aquash se ne andarono poco prima della fine dell'assedio e Anna Mae prese a lavorare per l'AIM di Minneapolis, Minnesota; qui venne coinvolta dall'occupazione di un monastero cattolico da parte dei *Warriors* menominee per protesta contro la terminazione dello stato federale della loro tribù. Nel 1975 Anna Mae, che si era separata da Nogeeshik, andò a una conferenza dell'AIM a Farmington, Arizona insieme a Leonard Peltier, il nuovo capo della sicurezza dell'AIM, dopo che il capo precedente, Douglass Durham, era risultato un agente provocatore dell'FBI. Di qui vennero chiamati in South Dakota dove la guerra civile infuriava: il 26 giugno 1975, nella proprietà Jumping Bull, Peltier venne coinvolto in un conflitto a fuoco che costò la vita a due agenti dell'FBI e fatto per il quale in seguito fu arrestato, estradato dal Canada e condannato a due ergastoli. Anna Mae in quel giorno era in Ohio a raccogliere fondi, ma fu arrestata tre mesi dopo a Rosebud per detenzione di armi ed esplosivi e interrogata anche su

quell'episodio. Rilasciata su cauzione, entrò in clandestinità. Venne arrestata nuovamente in Oregon, dove una soffiata aveva informato l'FBI che lei, Peltier e altri membri dell'AIM stavano trasportando armi e dinamite nel camper prestato loro dall'attore Marlon Brando. Rilasciata nuovamente su cauzione, fuggì di nuovo e scomparve il 24 novembre 1975. Il periodo successivo è oggetto di controversa ricostruzione fino al 24 febbraio 1976, quando un rancher oglala trovò un corpo nella neve in un'area desolata della Badlands. La prima autopsia fu a dir poco trascurata: la donna fu dichiarata morta di freddo, le mani amputate e inviate all'FBI di Washington, DC, una procedura fortemente anomala. Il corpo fu sepolto con rito cattolico con il nome di Jane Doe, il nome convenzionale delle sconosciute. Dopo qualche giorno giunse l'identificazione da Washington: il cadavere apparteneva ad Anna Mae Pictou-Aquash. La famiglia fu informata e venne predisposta una seconda autopsia: il medico della famiglia e dell'AIM scoprì una pallottola calibro 32 alla base del cranio, sparato con la canna appoggiata alla nuca, un'esecuzione vera e propria. Anna Mae aveva avuto un rapporto sessuale poco prima della morte e non si poteva escludere lo stupro. Il caso divenne un omicidio e Anna Mae fu sepolta di nuovo con rito indiano; la pietra tombale portava una targa in bronzo con la scritta: «Donna guerriera di Wounded Knee 1973. Patriota dell'American Indian Movement. Morì con onore difendendo il suo popolo. 27 marzo 1945 - febbraio 1976». Il leader tradizionale oglala resero pubblica una dichiarazione che, tra l'altro, affermava: «Siamo preoccupati perché sentiamo che il suo coinvolgimento come nostra alleata probabilmente l'ha portata alla morte. Vogliamo sapere la verità sulla morte di Anna Mae e la possibilità del coinvolgimento del governo in questo. Anna Mae Pictou era amata e rispettata dal popolo oglala. Noi la piangiamo e chiediamo che tutti i cittadini rispettosi della legge esigano la verità sulla sua morte». Ma se le semplici donne e gli anziani oglala amavano Anna Mae, che aveva lavorato con loro senza mai cercare di sgomitare davanti ai media, non tutti condividevano questo

sentimento.

Nell'AIM, un'organizzazione estremamente maschilista, i cui capi gareggiavano per farsi intervistare, molti non vedevano di buon occhio che la Aquash fosse giunta ai massimi livelli, anche se, a un certo punto, con gran parte dei leader in galera o clandestini, l'organizzazione era guidata materialmente dalle donne. La cosiddetta *Pie Patrol* (la pattuglia della torta), per esempio, le era ostile perché Anna Mae era stata amante di Dennis Banks per un certo tempo ed era considerata una sua sostenitrice, perché era micmac (e quindi non oglala) e canadese (che molti americani considerano dei parenti poveri) e perché era affiliata all'AIM della West Coast californiana e non a quello del South Dakota. Tre di questi membri della *Pie Patrol* erano Madonna Gilbert, cugina dei fratelli Means (Ted, Russell e Bill), Thelma Rios-Conroy, compagna all'epoca di David Hill, sostenitore ieri e oggi di Russell Means e Lorelei De Cora Means, moglie di Ted Means. Anche la moglie oglala di Banks, Kamook, le era ostile per via del tradimento del marito, un impenitente donnaio.

Circa venticinque anni dopo tre sono le teorie su chi uccise Anna Mae Pictou-Aquash:

- 1) Le squadacce GOON: un insulto (gorilla, gaglioffo) che loro trasformarono nell'acronimo di *Guardians of the Oglala Nation*, la polizia privata del presidente tribale di Pine Ridge, Dick Wilson, acerrimo nemico dell'AIM, cui sono attribuite dozzine di morti mai indagate di militanti e simpatizzanti dell'AIM della riserva tra il 1973 e il 1975. La Aquash, come straniera e membro di spicco dell'AIM, era un ovvio obiettivo, ma molti testimoni affermano che ella non sarebbe mai andata da sola in quella zona. Era paranoica per la paura di essere uccisa, sarebbe andata di sua volontà laggiù solo se avesse conosciuto bene il suo accompagnatore. Oltre a ciò indossava scarpe da ginnastica, lei era freddolosa e comunque non erano adatte per camminare nella neve alta.
- 2) L'FBI: quando la Aquash fu trovata nella neve, gran parte dei militanti dell'AIM ne attribuirono la morte al *Bureau*, i cui metodi illegali divennero oggetto di un'investigazione. L'FBI aveva usato un programma di antiterrori-

smo e provocazione, denominato COUNTELPRO, contro le Pantere Nere afro americane allo scopo di distruggere quel movimento, e sosteneva di averlo terminato nel 1971, ma l'AIM sostiene che questo programma era continuato nella versione di Pine Ridge e che, anche se non direttamente, era stato l'FBI a premere il grilletto. Infatti erano cominciate a girare voci che Anna Mae fosse un'informatrice dell'FBI, forse per coprire il fatto che lei stava per scoprire il vero informatore della spiata sul camper di Marlon Bando e altri episodi. Nella paranoia di quel tempo l'accusa era lanciata contro chiunque dentro l'AIM. L'FBI, inoltre, non solo aveva condotto un'indagine inconsistente, ma l'aveva probabilmente boicottata, ritardando il riconoscimento del corpo durante la prima autopsia cui, secondo Matthiesen, autore di *In the Spirit of Crazy Horse*, erano presenti due agenti dell'FBI, tra cui David Price. Questi conosceva bene la Aquash, l'aveva arrestata e l'aveva minacciata di morte almeno un paio di volte, per indurla a collaborare e fornire informazioni sulla sparatoria della proprietà Jumping Bull, per incastrare Peltier. La psicolabile oglala, Myrtle Poor Bear, che fu usata per estradare Peltier dal Canada, affermò che Price le aveva mostrato la foto del cadavere della Aquash, prima che fosse trovato, minacciandola di farle fare la stessa fine se non collaborava. In realtà, la madre della Poor Bear, si presentò all'obitorio qualche giorno dopo, per vedere se si trattava del corpo della figlia, che era scomparsa (trattenuta dall'FBI), ma le venne impedito di vederlo. A quanto pare l'FBI sapeva che la Aquash era morta, ma aveva interesse a ritardarne il riconoscimento.

3) L'AIM: quando la Aquash morì, molti la credevano un'informatrice dell'FBI, anche se non solo non esistevano prove, ma un'analisi della sua attività dimostrava che lei aveva sempre lavorato bene per l'organizzazione. L'AIM, anche se conduceva attività armata (la stessa Anna Mae aveva condotto attentati contro le abitazioni dei sostenitori dei GOON), oltre che di propaganda, era un gruppo praticamente privo di strutture di controllo, diviso dalle rivalità tra leader e componenti tribali "regionali", in cui era facilissimo infiltrarsi. La paranoia delle spie a



Il cimitero di Wounded Knee col cippo che ricorda il massacro e, fuori del recinto, la tomba di Lawrence Lamonte, militante caduto nel 1973.

quell'epoca era al massimo e serviva anche al gioco politico interno. Inoltre erano già state scoperte varie spie importanti: John Stewart/Darryl Blue Legs aveva anche rubato i fondi dell'*Oglala Defense Fund* per i processi seguiti all'occupazione di Wounded Knee, in cui servì anche come testimone dell'accusa. L'agente operativo Douglass Durham, un ex mafioso dello Iowa, era diventato amico di Dennis Banks ed era salito in breve a occupare il posto di capo della sicurezza dell'AIM; secondo buone fonti usava l'FBI come copertura per la CIA. Dopo l'espulsione dall'AIM girava il South Dakota facendo conferenze anticomuniste e contro l'AIM per la *John Birch Society*, un gruppo di estrema destra. La Aquash

aveva lavorato con Durham a Los Angeles nel 1974 e durante l'occupazione menominee del monastero, quando lei espresse i suoi dubbi su di lui. I suoi accusatori, però, notavano che entrambi avevano sviluppato forti legami con Banks che, vale la pena di ricordarlo, non subì mai serie accuse per questo. Nel giugno 1994 Paul De Main, direttore di *News From Indian Country* (NFIC), il secondo giornale indiano più letto d'America, intervistava Banks su Anna Mae e nominava parecchi membri dell'AIM. «Banks non nega che le risposte alla sua morte si potrebbero trovare in un'ulteriore inchiesta dentro l'AIM. Banks continua a insistere che lui e altri membri dell'AIM credono che qualcuno associato con il suo omicidio

stesse lavorando per l'FBI o altra agenzia governativa» (NFIC late Jan. 1997, pag. 11A). Né Durham né Stewart, che subirono un pressante interrogatorio da parte dell'AIM, subirono danni fisici per questa attività. Nell'agosto 1975, al Paradiso di Leonard Crow Dog, durante una Danza del Sole, questi insinuò che Anna Mae fosse una spia, ma solo dopo che lei lo aveva rimproverato di bere troppo e permettere l'uso di



La Pine Ridge Agency, sede del Consiglio tribale della riserva di Pine Ridge, nella cittadina omonima

Paradiso. La Aquash si trasferì nella vicina casa di Al Running, cognato di Leonard e qui venne arrestata dall'FBI il 5 settembre. Qualche anno dopo, al processo Peltier, Al Running testimoniò e ammise di lavorare da anni per l'FBI. Fu in occasione di quell'arresto che l'agente Price disse alla Aquash: "Ti stavo cercando".

Secondo la ricostruzione degli ultimi giorni fatta dal NFIC, che peraltro non ha molta simpatia per l'AIM, il 24 novembre 1975 Anna Mae, rilasciata su cauzione dal tribunale di Pierre, S.D., va in un motel con gli avvocati del *Wounded Knee Legal Defence Committee* (WKLDC) e fugge nella notte con l'aiuto di un'amica che la porta in auto a Denver, Colorado. Qui trova rifugio a casa di Troy Lynn Yellowood, un'amica, ma anche parente di Theda Nelson Clark, membro della fazione Means. In dicembre Mark Aquash, nipote di Anna Mae, viene aggredito a Minneapolis da individui che costringe poi a confessare: i mandanti dell'aggressione sono i capi dell'AIM Clyde e Vernon Bellecourt, che vanno dicendo che gli Aquash sono degli informatori. Tra l'1 e il 5 dicembre Anna Mae è obbligata a lasciare Denver da Frank Dillon, Arlo Looking Cloud e John Boy Patton, agli ordini di Theda Nelson Clark. Portata a Rapid City, S.D., negli uffici del WKLDC, è interrogata a lungo e poi è condotta

nell'appartamento di proprietà di Thelma Rios-Conroy, della fazione Means. Il suo convivente David Hill appare in città proveniente dallo Utah. Fonti affermano che Vernon Bellecourt interroga a lungo la Aquash e che Ted Means e Clyde Bellecourt sono presenti, per partire poco dopo. Parecchi capi dell'AIM sono al corrente dei fatti e ne discutono. Tra il 10 e il 15 dicembre Anna Mae è portata nella riserva brulé di Rosebud, al Paradiso di Crow Dog o nelle vicinanze, secondo le fonti dall'auto Monte Carlo color oro di Clyde Bellecourt. Intanto un Russell Means ubriaco fa sapere a parecchi membri dell'AIM che lui vuole che si affronti il problema della Aquash. Nel 1976 sempre lui spaventa a morte Joanna Brand, autrice di *Vita e Morte di Anna Mae Aquash*, mentre raccoglie materiale per il libro, quando ubriaco taglia in due con una motosega un tavolino da caffè e danneggia altri mobili. La Brand afferma poi che, mentre intervistava Crow Dog, c'era un suggeritore dietro la porta, identificato poi come un indiano dell'Oklahoma, legato a Theda Nelson Clark e la sua famiglia.

Tra il 15 e il 18 dicembre Anna Mae è portata via dalla sua residenza di mattina presto da parecchi giovani membri dell'AIM e, dopo una festa, compie il suo ultimo viaggio nelle Badlands. Secondo le fonti di NFIC, Arlo Looking

Cloud, che in seguito si vanterà a Denver di averla violentata, è presente e John Boy Patton, un indiano canadese, tira materialmente il grilletto. È improbabile che gli autori materiali dell'esecuzione, all'epoca molto giovani, abbiano agito senza ordini precisi. Il 24 febbraio 1976 viene rinvenuto un cadavere nella neve nei pressi dell'autostrada 73, all'estremità nordorientale della riserva di Pine Ridge. Indossa la stessa giacca che la Aquash aveva in Oregon, quando fu arrestata dall'FBI.

Parte seconda

Una quieta notte di vent'anni fa, mentre l'ogala Robert Ecoffey, allora guardia carceraria del BIA nella prigione della riserva di Pine Ridge, faceva il suo turno insieme a Stanley Little White Man, udì uscire dall'interfono il lamento di una donna che piangeva. Dato che non vi era nessuno nelle celle, i due ne furono molto turbati. Ecoffey andò a consultare un uomo di medicina, che gli disse che si trattava di una giovane donna che era stata uccisa. Non avrebbe dovuto morire e chiedeva aiuto. Il suo spettro si era rivolto a lui perché aveva il cuore buono e un giorno si sarebbe trovato nella posizione di aiutarla. Così è in realtà: nel 1992 egli persuade l'FBI a riprendere le indagini e, quando divenne il primo indiano a essere nominato sceriffo federale nel 1994, ha il permesso di unirsi

all'investigazione, ottenendo molta più collaborazione, essendo un indiano e interno alla riserva, che all'epoca di Wounded Knee frequentava le superiori e che si era sempre dichiarato neutrale tra le fazioni, pur avendo parenti in entrambe. Dopo tanto tempo c'era stata una specie di riconciliazione tra le fazioni, che marciavano spesso insieme per ottenere il casinò e altri benefici dal governo e molti pensavano che fosse giusto fare qualcosa per risolvere quel vecchio omicidio. Vi erano problemi di giurisdizione, perciò nel 1995 Ecoffey riesce a coinvolgere Abe Alonzo, un detective di Denver con trent'anni di esperienza nell'ufficio politico. Quando Ecoffey lasciò il posto di sceriffo nel 1996 per diventare sovrintendente del BIA, Alonzo continua a indagare. Nel settembre 1994 un gran giurì del South Dakota ascolta parecchie persone senza nulla di fatto. Nel dicembre 1995 Bob Robideau, uno dei militanti di punta dell'AIM, dichiarato innocente, insieme a Dino Butler delle accuse per cui Peltier fu condannato (ma da un altro tribunale), accusa in pubblico l'ex presidente dell'AIM, il cantante santee sioux John Trudell. Questi dichiara a NFIC di aver sentito parlare all'epoca della morte della Aquash, ma nega di averne saputo qualcosa in anticipo e dichiara che «spetta a Bob Robideau e David Hill parlare». Il 20 agosto 1996 vengono poste delle nuove pietre tombali sulle tombe di Joe Stuntz, morto nella sparatoria a Jumping Bull e Anna Mae Pictou-Aquash. Spiccano per la loro assenza i capi delle fazioni dell'AIM, che richiamano la storica divisione tra AIM della West Coast e quello del Dakota. Tuttavia manca anche Banks, della West Coast, mentre nessuno si aspetta, secondo NFIC, l'arrivo dei Bellecourt (*National* AIM) o dei Means (*Confederated* AIM) divisi da una faida mortale dopo il 1995 e che, secondo la voce popolare non sostennero mai gli sforzi organizzativi della Aquash, specialmente con le donne oglala e giocarono un ruolo notevole nella sua morte. Mentre ex GOON e militanti dell'AIM marciano oggi insieme per protestare contro la striscia di bar sorta fuori della riserva, dove è stato bandito l'alcol per porre freno a un alcolismo del tutto fuori controllo, Tom Poor Bear dell'AIM dichiara: «Lei sarebbe stata qui. Noi

abbiamo sempre guardato alle donne come alla spina dorsale della nazione. Lei teneva duro con i guerrieri. Era pronta a morire come un uomo».

Intanto la famiglia Aquash accusa l'AIM dell'omicidio; secondo *Indian Country Today* il più letto giornale indiano (l'ex *Lakota Times* di Tim Giago, molto ostile all'AIM) del 20 settembre 1999, Robert Pictou-Branscombe, cugino di Anna Mae, ha cominciato a investigare per suo conto e, a nome della famiglia, ha affermato durante una conferenza stampa in Canada che la Aquash fu uccisa perché era troppo vicina ai capi dell'AIM e sapeva troppo. Poteva far scoprire gli informatori dell'FBI dentro l'AIM. Egli ha anche messo in Internet i nomi di Arlo Looking Cloud e John Boy Patton come gli autori materiali dell'esecuzione, affermando che Looking Cloud ha ottenuto l'immunità dall'FBI in cambio di informazioni e che Patton vive a Whitehorse, Yukon, da dove si rifiuta di parlare. *Indian Country Today* ha anche pubblicato un annuncio a pagamento dell'FBI dove il *Bureau* respinge ogni accusa di coinvolgimento nella morte della Aquash.

Le fazioni dell'AIM, nel frattempo, respingono ogni addebito e ne approfittano per farsi la guerra. In una conferenza stampa tenuta a Denver nel 1999 Russell Means e Ward Churchill, del *Confederated* AIM del Colorado, hanno dichiarato di aver risolto il mistero del 1975 e, insieme a Pictou-Branscombe (che, dopo aver accusato Means, sembra aver cambiato idea), hanno nominato quelli che ritenevano responsabili dell'uccisione. Contemporaneamente hanno accusato i fratelli Bellecourt, fondatori dell'AIM storico insieme a Banks e ora capi della fazione *National*, di essere informatori dell'FBI. Vernon e Clyde Bellecourt hanno ricambiato le accuse in un'intervista a *Indian Country Today*.

Il 28 settembre 1999 gli anziani tradizionalisti delle nazioni lakota, dakota e nakota hanno emesso un comunicato stampa in risposta alla nazione micmac e a una conferenza stampa tenuta a Ottawa il 16 settembre dalla famiglia Aquash e sanzionata dall'*Assembly of First Nations*, la più importante organizzazione indiana canadese, a proposito del coinvolgimento dell'AIM nell'esecuzione di Anna Mae. «Vogliamo che la

leadership dell'AIM si faccia avanti e dica tutta la verità su quello che accadde negli anni '70. ... Il tempo della segretezza è finito», affermano e chiedono a Banks, Peltier e Trudell di dire quello che sanno, «il loro silenzio (dell'AIM) ci pare solo arroganza ... sono loro i wannabe e non i molti non indiani che conoscono e amano il nostro popolo e vengono qui per aiutarci». Il lungo comunicato, durissimo nei toni e nel contenuto, conclude: «*Wakan Inyan* vi perdonerà, se gli uomini non possono. L'AIM è niente. La verità è tutto. *Hau*».

Bibliografia essenziale

Johansen B., Maestas R., *Wasi'chu. The Continuing Indian Wars*, New York 1979; Brand J., *Vita e Morte di Anna Mae Aquash*, MI, 1997 (Toronto 1978, 1992); Matthiessen P., *In The Spirit of Crazy Horse*, New York 1991; Hill Witt S., *The Brave-Hearted Women*, NFIC mid Dec. 1995; De Main P., *Annie Mae: 20 Year Murder Investigation Still Open*, NFIC mid Dec. 1995; Hamilton C., *Anna Mae - Investigation, No Results*, NFIC late March 1996; O'Driscoll P., *Murder of Indian Still Unsolved*, NFIC late Jan. 1997; *NFIC/Aquash timeline*, NFIC late Jan. 1997; Anderssen E., *Anna Mae: A Badlands Trail of Secrets and Murder*; NFIC mid Oct 1999; AP/ICC, *Family Members Say They Know Who's responsible for 23-year-old Murder*, NFIC mid Oct 1999; *The Lakota Oyate Speaks Regarding Anna Mae and the American Indian Movement*, Sept. 28, 1999, <http://www.dickshovel.com/bhpress.html>; Monastyrski J., "Aquash Family Accuses AIM of Her Murder", *Indian Country Today*, Sept. 20, 1999; Today Staff, "Blame Game: AIM Leaders at War Over Aquash Death", *Indian Country Today*, Nov. 12, 1999.

L'American Indian Movement

L'American Indian Movement (AIM) fu fondato nel 1968 da un gruppo di chippewa, tra cui Dennis Banks e Clyde Bellecourt, per controllare il comportamento razzista della polizia nel Franklin Avenue Neighborhood di Minneapolis, Minnesota. Bellecourt, dentro per rapina, e Banks, un alcolizzato, dentro e fuori per furto con scasso e banconote false, erano, come molti altri membri dell'AIM, tipici indiani di ghetto urbano. L'AIM ben presto ottenne il favore di *radical, liberal* e chiese progressiste, diventando una macchina per fare soldi e pubblicità. Russell Means, un *mixed blood* oglala sioux, che dopo aver partecipato all'occupazione di Alcatraz, faceva l'organizzatore di comunità a Cleveland quando venne reclutato da Banks nell'AIM. Lo scrittore chippewa Vizenor, sarcastico critico dell'AIM e dei suoi leader, dopo un'iniziale simpatia, osservava che il monitoraggio delle macchine della polizia nel ghetto indiano, fatto tramite costose auto decapottabili, divenne una satira stravagante, anche se non stupisce, viste le origini sottoproletarie dei militanti. Secondo alcuni, l'ora miglio-

re dell'AIM fu l'affare Yellow Thunder a Gordon, Nebraska. In questa cittadina agricola ai bordi della riserva di Pine Ridge, in mezzo al nulla delle Grandi Pianure, la noia e il razzismo provocarono la morte di Raymond Yellow Thunder, bracciante oglala. I suoi uc-

renti. Dopo aver invano cercato udienza presso il BIA e l'FBI, i parenti chiamarono l'AIM, che rispose inviando 500 militanti a bordo di cento auto e un pullman. L'occupazione della sonnacchiosa Gordon da parte di centinaia di militanti di ghetto metropolitano sconvolse i residenti, ma ebbe come risultato una commissione sui diritti umani e gli abusi contro gli indiani e

una seconda autopsia della vittima,

ma,

che

confermò la

prima.

Yellow

Thunder

non era stato torturato ed era morto per crimine colposo.

Così l'AIM dichiarò vittoria e se ne andò.

La disfatta peggiore dell'AIM fu forse la distruzione degli uffici del quartier generale del BIA a Washington, DC: nel 1972 un ex presidente tribale sioux, Robert Burnette, propose una marcia a Washington, DC chiamata il Sentiero dei Trattati infranti. Gli indiani si aspettavano di alloggiare in luoghi confortevoli e di essere ricevuti da un qualche comitato di benvenuto, ma c'era solo una chiesa di ghetto dove ammassare oltre mille manifestanti, infestata dai topi, mentre i teppisti locali saccheggiavano le loro auto. Così gli indiani, che nell'agenda non dove-

cisori vennero accusati di omicidio colposo, e non volontario come pretendevano i pa-

vano nemmeno andare al BIA, si recarono nei suoi uffici per chiedere aiuto e di fatto si trovarono a occuparli, per caso. Il governo promise di prendere in considerazione le loro richieste e annunciò che avrebbe arrestato tutti quelli che non se n'erano andati prima delle sei del mattino dopo. Per favorire l'esodo, Nixon fece tirare fuori i soldi al suo famigerato Comitato per la Rielezione del Presidente, reso famoso nello scandalo Watergate. Quanto ai documenti "liberati" dall'AIM, indispensabili nelle liti giudiziarie e altre sedi, andarono in gran parte perduti e furono la prima vittima certa dell'occupazione del BIA, la seconda fu la perdita di opere d'arte importanti, necessarie alla memoria storica indiana. La terza vittima accertata fu l'unità indiana: per molto tempo le varie organizzazioni non si rivolsero la parola e nelle riserve il nome dell'AIM è anatema ancora oggi. Anche in questo episodio, come nell'occupazione di Alcatraz, l'azione simbolica venne a sostituire l'ottenimento di scopi precisi. Una quarta vittima dell'occupazione fu la politica indiana di Nixon, già in parte boicottata dalla Vecchia Guardia del partito repubblicano.

Le faide tribali sioux, invece, furono la causa scatenante dell'assedio di Wounded Knee, che venne giocato anch'esso sull'uso dei media. Dato che Wilson, il presidente tribale, aveva fortificato gli uffici tribali a Pine Ridge e aveva una notevole potenza di fuoco con la sua polizia indiana e i suoi sostenitori, amici e parenti, l'AIM decise di occupare Wounded Knee, un paesetto microscopico di pochi edifici, il cimitero con la tomba comune del massacro del 1890, un negozio con un piccolo museo del massacro e la chiesa. Data l'importanza simbolica di Wounded Knee, anche se la sua occupazione era stato in realtà un ripiego, il governo voleva evitare un secondo bagno di sangue.

Tuttavia non aveva fatto i conti con le squadracce di *vigilantes* delle cittadine della zona e con la polizia indiana assetata di vendetta. Non aveva neppure considerato la confusione e le rivalità tra i vari ministeri, Difesa, Interno, Giustizia e la Casa Bianca già nei guai con lo scandalo Watergate. Mentre Means faceva le prove tecniche per presentarsi in seguito a Hollywood, Banks concedeva interviste con un basco alla Che, ornato da un vezzoso coniglietto di Playboy e i giornalisti li adoravano. Vi era dell'ironia nel fatto che Wilson, che per tutta la vita aveva pensato a se stesso come a un indiano e che di rado aveva lasciato la riserva, col suo ventre prominente e il taglio a spazzola, la sua retorica di destra, il disprezzo per i suoi nemici e anche per qualcuno dei suoi alleati, per la stampa non rappresentasse l'indiano - gli indiani erano quelli con le trecce lunghe dentro Wounded Knee - ma il tanghero aggressivo e fascistoide di classe operaia, la cui etnicità era meno importante del suo odio per quelli dell'AIM che la stampa trovava interessanti. Gli occupanti cambiarono continuamente leader e richieste mentre i loro negoziatori erano a Washington finché, dopo 71 giorni, si arresero, mentre quasi tutti i capi se n'erano andati alla chetichella prima di essere arrestati. Il governo in seguito occupò l'AIM con continui processi a chiunque fosse stato connesso anche alla lontana con l'occupazione, sfiancandone economicamente e politicamente la tenue trama organizzativa. Anche se l'AIM godette di eccellenti avvocati radicali e vinse il 92% dei processi, i costi furono



politicamente ed emotivamente devastanti. Dato che l'AIM viveva per la politica-spettacolo, aveva avuto il suo momento di gloria, ma in riserva i costi furono enormi: tra il 1973 e il 1976 i sostenitori di Wilson si presero la loro vendetta, uccidendo impunemente una sessantina di membri locali dell'AIM o i loro sostenitori.

La controffensiva del governo e dell'FBI e le spaccature interne hanno portato allo sfaldamento e infine alla spaccatura dell'AIM in due tronconi e al ripiegamento sulla politica locale. Le contraddizioni interne, l'intervento puramente propagandistico di uno dei capi carismatici, Russell Means a fianco dei *contras* su posizioni di estrema destra, la sua espulsione dall'AIM ufficiale e la sua faida politica con il presidente Vernon Bellecourt, la sporca faccenda dell'assassinio della militante Anna Mae Aquash, l'infiltrazione di provocatori e informatori e la mancanza di vere proposte oltre alla capacità di apparire in TV, sono fra le cause dell'accartocciamento dell'AIM su posizioni nazionaliste molto discutibili.

(fonte: Alan R. Vielie, 1997)

Sopra: Mappa della riserva di Pine Ridge, South Dakota.

A p. 20: Un militante dell'AIM

Donne mixteche sulla via dell'emigrazione

L'esperienza migratoria ha creato nuovi rapporti all'interno di questa grande comunità indiana.

Laura Velasco Ortiz

«Laggiù a casa piove forte. Ecco perché i fiumi rompono gli argini e i ponti crollano. Quando venne abbattuta la nostra casa, tutto fu travolto dall'acqua, totalmente distrutto, persino i certificati di nascita. Sono nata a San Miguel Aguacate, un distretto di Silacayoapan, nella regione mixteca dello stato di Oaxaca. Da bambina aiutavo i miei genitori a sarchiare i campi, altrimenti badavo alle vacche. Non andai a scuola a lungo, perché il maestro mi picchiava spesso e passavo parecchio tempo a nascondermi sotto le sedie. Mi sono sposata a 13 anni, quando ne ebbi 17 lasciai San Miguel, viaggiando con mio marito a Veracruz e Tres Valles Potrereros a tagliare canna da zucchero per Boss Manuel. Di solito ne tagliavo 120 o 125 fasci a settimana e mio marito 80 o 85. Ci pagavano 50 pesos per il nostro lavoro combinato. Naturalmente davano i soldi a mio marito, era lui l'uomo. Quando i miei genitori morirono lasciai quell'uomo. Mi picchiava parecchio; lo tolleravo per via dei miei genitori, ma "È finita", dissi a me stessa - e afferrai i miei figli e mi trasferii a Città del Messico e da là a Juarez. Lungo la via vendevo noccioline, semi, dolci e mele. Un giorno uno dei miei figli più

vecchi mi disse: "Guarda mamma, andiamo a Tijuana. Dicono che ci sia un mucchio di aiuto per i poveri là". Ed eccomi qui a Tijuana a raccontarvi tutto questo. Tornare indietro? No, non tornerò indietro. Tutto là è molto triste. Dico ai miei figli, se volete tornare, andate avanti - a ciascuno il suo. La mia vita è qui». (Dona Guadalupe Santillan)

La regione mixteca dell'Oaxaca mantiene ancora l'umile bellezza di molte regioni indigene del Messico - e anche la loro povertà, l'erosione, le parcelle di terra non coltivate e i vecchi camion che vanno e vengono carichi di migranti. Ascoltando le storie delle donne mixteche che sono emigrate dalla loro comunità, uno vede nelle loro facce l'impronta di quei paesaggi. La partenza di Dona Santillan da casa, anche se meno comune di quella degli uomini, è un'esperienza individuale e culturale familiare. Le donne mixteche fanno i lavori domestici nelle case medio e alto borghesi in città come Città del Messico, Oaxaca, Puebla e più di recente Guadalajara, Nogales, Ciudad Juarez e Tijuana. Lavorano anche come venditrici di strada. Queste testimonianze di donne mixteche che si sono sistemate nella città di confine di Tijuana non intendono essere un

ritratto unificato della migrazione femminile dalla regione mixteca dell'Oaxaca. Oltre a esprimere esperienze individuali e spesso uniche, esse riflettono differenti sotto-regioni dell'Oaxaca. La maggioranza delle famiglie stabilitesi nel quartiere Obrera di Tijuana vengono dal distretto di Silacayoapan, specialmente dalle città di San Jeronimo del Progreso, Santa Maria Natividad e Nieves Ixpantepec; in proporzione notevolmente minore vi sono famiglie del distretto di Huajuapán de Leon e Juxtlahuaca. Per lungo tempo i mixtechi hanno fatto parte della forza lavoro immigrata nei campi del Veracruz, del Morelos, di quella che si può chiamare la fascia agricola nordoccidentale del Messico - Sinaloa, Sonora e Baja California - e anche oltre, nei campi della California, dell'Oregon, dello stato di Washington, dell'Arizona e, occasionalmente, dell'Idaho. Le donne mixteche usano queste vie in proporzione minore degli uomini e la loro esperienza è marcatamente diversa perché, contrariamente agli uomini, esse di solito viaggiano in compagnia di un membro della famiglia. Nell'emigrazione, l'ambiente circostante cambia continuamente, un quadro che emerge nelle esperienze narrate da qualcuna delle donne mixteche che hanno lasciato le loro città per sistemarsi attualmente a

Tijuana. Le proprie esperienze dell'adolescenza, il fidanzamento, il matrimonio, la nascita e la morte sono modellate dalle attività pendolari della migrazione. Per creare la loro cultura, gli uomini e le donne migranti hanno combinato conoscenze urbane e rurali, hanno attraversato distanze culturali lunghe e corte. In questa versatile cultura migrante regionale, l'emigrazione è un "evento permanente" che diventa parte della vita, non una breve esperienza che si può raccontare come un'avventura. Per questi migranti, l'avventura è tutta la vita. In brevissimo tempo, il cambiamento inaspettato può sopraggiungere:

«Mi sono sposata a 14 anni, mio marito ne aveva 35. Non lo amavo quello sfortunato - ero già troppo cresciuta e lui era di un'altra città. Ma prima, quando un uomo chiedeva la mano di una ragazza e la madre accettava, non c'era verso, non avevi altra scelta che sposarti. Andai con lui nella sua città, ma non per molto tempo perché fu ucciso nelle colline. Era solito vendere pepe secco che portava da Pinotepa Nacional. Mentre tornava, fu aggredito sulla strada da rapinatori.

Così, dopo undici mesi, tornai a casa. Restai là per un po' e quando ebbi 16 anni una zia mi portò a Città del Messico a lavorare. Mi prendevo cura di una donna che viveva da sola; spazzavo, lavavo e stiravo per lei. Quando mio fratello maggiore diventò vedovo venne a prendermi, la mia padrona si offrì di aumentare il mio salario e gli diede una mancia. Così finii per restare più a lungo con lei. Ma poi mia madre si ammalò e non ci fu scelta. Dovetti tornare a casa per badare ai figli di mio fratello e a mia madre» (Dona Eliza Hernandez). Anche se le ragioni per cui una donna emigra per la prima volta sono diverse in ciascun caso, fattori piuttosto costanti sono la sua gioventù e un contatto con un altro emigrante che modella il suo futuro. La maggioranza delle donne mixteche diventa emigrante nell'adolescenza, proprio come la maggior parte degli emigranti in Messico: «Da quando mi ricordo i miei genitori usavano mandarci a prendere l'acqua su un asino da un fiume distante. In quei giorni la scuola non era obbligatoria come oggi. Per niente! Uno doveva badare alla casa - alzarsi presto per fare le *tortillas* o

andare nei campi per dare una mano a piantare il mais. Questa era la vita là - mais, vacche e capre. Quando le cose andavano bene, raccoglievamo molto mais. Altrimenti vendevamo gli animali. Mia madre lavorava molto duramente. Quando c'era penuria di mais - come abbiamo avuto nei mesi recenti senza un buon raccolto - mio padre andava a mettere il giogo agli animali, mentre lei comprava o prendeva a prestito il mais, trasportandolo sulla schiena per tre o quattro chilometri. Era così finché noi, i figli, crescemmo e cominciammo a farci la nostra vita. I miei genitori non erano mai usciti dal paese. Mio fratello fu il primo e poi lo seguì io. Lui andò a Città del Messico per lavorare come muratore e mia zia mi trovò un lavoro da una signora in casa sua. Potevo andare a far visita a casa regolarmente. Infine decisi di lasciare casa perché era difficile per me. Mia madre voleva che preparassi sei o sette chili di *tortillas* - eravamo in otto in famiglia - per colazione, pranzo e cena. Era troppo. Ecco perché un giorno dissi, "No, non starò più qui" e me ne andai» (Dona Paz Vera). In alcuni casi, come in quello di



Mercato indio a Ocotlan nell'Oaxaca, lo stato messicano dove è molto forte l'etnia mixteca e dove si trovano le rovine di Mitla.
A p. 22: Questa "fabbrica" di tortillas nello Yucatán, (1990) rende l'idea dell'imprenditoria artigianale delle zone rurali del Messico.

Dona Paz Vera, la migrazione rappresenta la scelta alternativa, mentre in altri è il risultato di un matrimonio: «All'età di 15 anni incontrai un uomo di 27. Era un migrante che viaggiava avanti e indietro dai campi di Sinaloa ... Ci vedemmo per un anno prima di sposarci ... Quando ebbi 17 anni lui andò negli Stati Uniti. Poi tornò e mi disse: "Questa volta andiamo insieme" ... E andammo a lavorare a San Quintin, Baja California» (Dona Natalia Flores).

incontrato qui, è della mia città laggiù in Oaxaca e lavora dall'altra parte, gli Stati Uniti» (Dona Juana Flores).

Paradossalmente si potrebbe dire che il cambiamento è una costante nell'esperienza di queste donne: cambiamento di residenza, ciclo di vita e momento storico. Tutto ciò si combina a modellare la vita di una donna che lascia la casa per la prima volta in circostanze che mettono insieme ragioni personali, legami familiari e sfortuna: "Una volta che

lasciata sola con i figli e mia madre, senza nessuno da aspettare, così anch'io andai a lavorare a Culiacan. I miei figli restarono a casa con mia madre. Nei campi incontrai un altro uomo, cominciai a vivere con lui e andammo a lavorare insieme a Obregon» (Dona Elisa Hernandez). Le rotte migratorie delle donne mixteche sono modellate dagli eventi del ciclo di vita. Per esempio, il matrimonio nella vita di una giovane che è emigrata a 14 anni per fare la domestica a Città del Messico può



Ma l'emigrazione talvolta è anche ereditata, il destino della progenie. Per famiglie con una tradizione d'emigrazione, la mobilità è una strategia di sopravvivenza fondamentale. I figli sperimentano l'emigrazione dei loro genitori come un destino personale e familiare, integrandolo nella loro vita come parte inevitabile del futuro: «Emigrai quando avevo 14 anni, circa cinque anni fa. Partii con mio padre e un fratello più giovane. Mia madre non poté venire perché stava allattando e non c'era nessun altro a prendersi cura della casa. Ci volle un mese per raggiungere Tijuana perché eravamo partiti senza soldi. Mio padre suonava il sassofono, mentre io e mio fratello passavamo col cappello. Ora sono sposata a un uomo che ho

lasci il tuo villaggio, la vita cambia. O ti trovi un fidanzato, ti sposi o hai un figlio. Non sei più la stessa una volta che sei partita» (Dona Guadalupe Santillan).

Nel corso della migrazione avvengono eventi imprevisti. Guadalupe emigrò per la prima volta a Città del Messico e in seguito tornò a casa, dove visse per qualche tempo. Là diede alla luce a un figlio e, dopo un certo tempo, emigrò di nuovo nei campi del nordovest: «Dopo il mio ritorno da Città del Messico mi presi cura dei figli di mio fratello vedovo. Passai sette anni a tirarli su finché mi sposai col mio secondo marito. Restai tre anni con lui e ebbi tre figli. Mio marito emigrava regolarmente a Culiacan finché un giorno trovò un'altra donna e non tornò più. Fui

farle scegliere una differente alternativa migratoria, forse nel Messico settentrionale con il suo nuovo marito o da sola con i figli dopo una separazione. L'arrivo di figli coincide con un ritorno al luogo d'origine. La crescita dei figli cambia ancora l'emigrazione femminile. Quando i figli raggiungono l'adolescenza di solito si sposano e allora sembra che le donne si stabilizzino. Si sistemano per periodi più lunghi e, come i loro genitori, si prendono cura dei nipoti mentre i figli e le figlie emigrano in California o in Baja California. L'emigrazione costante rende il "luogo di destinazione" un concetto relativo, riferendosi a un mese a Città del Messico, un altro a Culiacan, altri sulla costa di Hermosillo, in seguito alcuni anni a Tijuana o molti

di più negli Stati Uniti. Ma la destinazione finale sembra essere il proprio luogo d'origine mixteco. Questo sembra essere il principale aspetto etnico di questo movimento migratorio: il legame costante con la comunità d'origine. In questa avventura le donne rivestono un ruolo notevole: preservando la casa, sia nei loro villaggi mixtechi che nelle destinazioni intermedie - Città del Messico, Ensenada, Tijuana - rendono possibile agli altri membri della famiglia, uomini e donne, avere la mobilità necessaria per viaggiare su vecchie o nuove rotte. Il loro mantenimento del focolare familiare comprende non solo l'attesa e il benvenuto, ma anche il supporto dei membri della famiglia che restano a casa. Tijuana è una di tali patrie base migratorie mantenute dalle donne a una destinazione intermedia. La sua collocazione sul confine Messico-Stati Uniti permette la mobilità frontaliera per alcuni membri della famiglia, specialmente gli uomini, che viaggiano tra i campi del Messico settentrionale e il Sudovest degli USA. Le donne mixteche a Tijuana, nei ruoli domestici e come salariate, sostengono la crescita del più grande gruppo etnico che abita la Baja California.

Bibliografia

L'autrice ha anche scritto, *Notas para estudiar los cambios en el comportamiento migratorio de los mixtecos*, e *Migracion femenina y reproduccion familiar: los mixtecos en Tijuana* per il Dipartimento Studi Culturali de El Colegio de la Frontera Norte.

Arispe L., *Indigenas en la Ciudad de Mexico. El cave de las "Marias"*, Mexico, 1979; Chimal C., *Movimiento perpetuo: Mixtecos en California*, Mexico Indigena, 4/1/1990; Crummett M.A., "La Mujer rural y la migracion en America Latina: Investigacion, politica y perspectivas", in *La Mujer y la politica agraria en America Latina*, Bogotà 1986; Yanez, R., *Puntos de encuentro en una comunidad mixteca en Tijuana. Migracion de los mixtecos de Oaxaca a Baja California*, Educacion de Adultos 3 (2) 1985.

A fianco: Contadino guatemalteco e militari.

Cause della rivoluzione zapatista

La rivoluzione zapatista è stata il prodotto di tre fattori simultanei: l'insofferenza dei contadini, causata in gran parte da un peggioramento della penuria di risorse, l'indebolimento dello Stato corporativo messicano a causa della liberalizzazione economica e gli sforzi da parte delle chiese e degli attivisti politici per cambiare la comprensione dei contadini sul loro destino, alzandone il livello di coscienza.

L'EZLN trae il suo radicamento dalla regione di frontiera tra gli Altopiani e i Bassopiani orientali, che è stata la più colpita dalla penuria ambientale. La maggior parte degli indigeni del Chiapas vive nei Bassopiani orientali, un'area marginale economicamente, dove si sono riversati anche profughi e braccianti guatemaltechi. Se si aggiungono gli immigrati da altri stati come l'Oaxaca, nelle piantagioni di caffè, nell'allevamento e nell'industria del petrolio, le Canadas e le altre comunità alla frontiera col Guatemala sono cresciute dell'8-12% l'anno negli ultimi vent'anni. La maggioranza dei membri dell'EZLN sono coltivatori indigeni di caffè, spesso espulsi dai loro villaggi e rappresentano la parte più marginalizzata di quelli che hanno colonizzato la Foresta Pluviale Lacandona negli scorsi quarant'anni. Nello stesso periodo circa, a causa dello stretto rapporto clientelare con il partito dominante, il PRI, latifondisti e allevatori hanno impedito con successo la realizzazione delle promesse politiche di riforma agraria, mentre molti intellettuali fuggivano in questa zona per evitare le persecuzioni politiche a seguito del massacro degli studenti a Città del Messico nel 1968.

Il Chiapas è affetto da scarsità causata dall'aumento di popolazione naturale e immigrata, dal degrado dell'ambiente causato dalla deforestazione e l'erosione dei suoli e da scarsità naturale dovuta alla distribuzione squilibrata delle risorse. Tra il 1910 e il 1982, mentre le terre migliori non erano soggette a distribuzione, alla fine degli anni Cinquanta cominciò a espandersi nello stato un flusso di immigrati legati al boom dell'agricoltura commerciale e dell'industria del legname, mentre l'allevamento seguiva la deforestazione, allargandosi dai vicini stati di Veracruz e Tabasco. Tra il 1982 e il 1994 la liberalizzazione economica cominciava a far saltare gli antichi rapporti tra PRI, *caciques* politici locali e contadini, mentre catechisti cattolici simpatizzanti con la teologia della liberazione, ma soprattutto protestanti, che rompevano il rapporto di dipendenza religiosa dai *caciques*, e militanti politici delle organizzazioni contadine davano un punto di vista diverso sulla sorte dei più marginalizzati.

Nel 1992 la nuova legge agraria cambia drasticamente la proprietà fondiaria e ha effetti particolarmente negativi sullo status delle donne. È in questo periodo che l'EZLN comincia a armarsi e organizzarsi: quasi un terzo sono donne.



Donne zapoteche

Dal modo di produzione domestico al mercato.

Rosa Oliveira

Gli zapotechi dell'Oaxaca, Messico, sono i discendenti del popolo che costruì il grande centro cerimoniale di Monte Alban che, tra il 400 e il 600 d. C., raggiunse il suo apice demografico, circa 30.000-60.000 abitanti. Con il declino di Monte Alban dopo il 700 d.

C., la valle dell'Oaxaca si divise in staterelli reciprocamente ostili finché, nel 1521, cadde sotto il dominio spagnolo. L'azione politica dello stato coloniale e post-coloniale favorì lealtà molto locali e un senso d'identità etnica legata a nozioni di comunità che, nel XX secolo, è stata rinforzata dagli antropologi e dai burocrati messicani che strutturavano programmi miranti a integrare la popolazione

indigena con l'entità nazionale a livello di comunità. Come risultato le varie comunità zapoteche si sentono identificate localmente in modo etnico, non solo rispetto allo stato e agli imprenditori tessili esterni, ma anche all'interno nei confronti delle varie comunità indiane zapoteche. Contemporaneamente lo stato messicano e il partito dominante

postrivoluzionario, il *Partido Revolucionario Institucional* (PRI), hanno inserito l'identità "indiana" nella costruzione della coscienza nazionale, per incorporare le comunità indigene nel sistema politico e distinguersi "razzialmente" dal vicino settentrionale, gli USA. Mentre un'indianità generica diventava accettabile e persino chic in certi circoli intellet-



tuali, l'identità etnica locale, resa visibile tramite gli abiti tradizionali, la produzione di artigianato "autentico" e le cerimonie folcloristiche, è stata incoraggiata dal governo come strategia di marketing per il turismo.

Il turismo oggi è una delle voci più significative del PIL messicano e, fin dal completamento dell'autostrada Panamericana, è continuato a aumentare con una media dell'11% l'anno tra il 1976 e il 1980 nell'Oaxaca, mentre il turismo straniero aumentava del 18% l'anno. Così, particolari aspetti culturali e di produzione materiale sono stati incoraggiati, proponendo un'immagine "indiana" omogeneizzata, fino a forgiare un'icona nazionale convertita in "arte popolare", fonte di occupazione e valuta straniera.

Teotitlan del Valle, 5000 abitanti a 29 km. da Oaxaca, capitale dello stato omonimo, è uno dei centri di produzione tessile zapoteca più importanti per qualità e quantità. Prima del 1931 i rapporti economici erano dominati da un gruppo di sei o sette famiglie di commercianti indiani attraverso il monopolio indiretto della forza lavoro tramite i debiti connessi con istituzioni indigene di origine coloniale come le *mayordomias* obbligatorie, legate alle feste per il culto dei santi e alle cariche civili-religiose. Gli anziani, influenzati dai mercanti nominavano, spesso contro la loro volontà, i capifamiglia che, a causa delle spese che comportano le feste religiose e l'espletamento delle cariche pubbliche, si trovavano a vendere le loro terre e il lavoro dei figli. Oltre alle *mayordomias*, anche l'istituzione del *compadrazco*, il padrino di origine spagnola, lega padrino e clienti in un rapporto di dominio e subordinazione, ma anche di solidarietà e identità culturale ed etnica. Il controllo dei mercanti indigeni sulla popolazione cominciò a cambiare negli anni Trenta, a causa dell'intervento dello stato e della penetrazione del capitale commerciale nelle comunità zapoteche e, in particolare, durante la Seconda Guerra Mondiale con l'inaugurazione del secondo programma *bracero* USA-Messico, che favoriva l'emigrazione del bracciantato messicano a nord. Intanto, nel 1948, il completamento della Panamericana fino a Oaxaca facilitò ulteriormente l'integrazione dello stato di Oaxaca nell'economia nazionale.

Mentre gli uomini emigravano negli USA con il programma *bracero* e altri programmi negli anni Quaranta e Cinquanta, le donne zapoteche se la dovevano cavare da sole, eseguendo anche i tradizionali lavori maschili: «Nel 1945 mio figlio se ne andò negli Stati Uniti con

un contratto. Se ne andarono più di duecento uomini. Quando gli uomini se ne furono andati, qualche donna cominciò a tessere. Tessevano coperte con strisce [...] Quelle che non tessevano dovevano fare *tortillas* e venderle o filare la lana in matasse e venderla. Era molto dura per le donne. Dovevamo fare tutto il lavoro, qualche volta lavorare nei campi, raccogliere legna, prender l'acqua oltre a fare tutti gli altri nostri lavori domestici» (Amelia, 85 anni, in Stephen 1991:85). Quando gli uomini tornarono, investirono i salari risparmiati negli USA in terra, animali e, in parecchi casi, in mezzi di produzione, in particolare telai e lana. «Il lavoro delle donne facilitò così, da parte degli uomini, l'accumulazione capitalistica che fu in seguito usata da alcune famiglie per entrare nel commercio. Mentre si aprivano il mercato



sopra e a p. 26: Donne e bambine zapoteche al "telaio a cintura" intrecciano fasce per il mercato turistico e non.

turistico e quello americano per i tessuti di Teotitlan negli anni Sessanta, gli imprenditori locali cominciarono a reinvestire nella produzione tessile e a impiegare lavoratori che non facevano parte della famiglia, pagandoli all'inizio con i soldi guadagnati negli USA. I locali rapporti di lavoro salariato vennero iniziati da uomini che pagavano altri per fare il loro lavoro nei campi, mentre erano negli USA e poi attraverso il lavoro a cottimo tessile. Come si espanse la domanda di tessuti di Teotitlan, le donne vennero usate per far fronte alla carenza di manodopera tessile e, a cominciare dagli anni Settanta, donne e ragazze cominciarono a tessere in gran numero. Contrariamente ai rapporti di lavoro precedenti, che fino agli anni Trenta erano mediati dalla gerarchia civile-religiosa, gli attuali rapporti di lavoro

sono caratterizzati dall'appropriazione diretta del surplus di lavoro attraverso la compravendita di lavoro» (Stephen 1991:27-28).

Attualmente a Teotitlan il 35-40% della forza lavoro tessile è femminile e la maggior parte delle tessitrici è sotto i trentacinque anni. Mentre un tempo le donne tessevano principalmente per il consumo familiare e poco per il commercio, pur essendo ignorate dalle statistiche che non le classificavano "tessitrici", ma "casalinghe", la domanda di mercato oggi è tale che questo artigianato commerciale si è espanso negli anni Settanta anche nelle vicine comunità zapoteche di Santa Ana e San Miguel. Anche se sono ancora escluse dai censimenti ufficiali come tessitrici, le donne di Teotitlan vedono riconosciuto il loro lavoro localmente dalla stima sociale e dai salari simili a quelli maschili, un fatto molto insolito in Messico. Infatti, le donne occupate come ricamatrici, fabbricanti di amache, abiti etnici e scialli, sono pagate molto meno degli uomini, talvolta meno del 25% della paga oraria maschile. Tuttavia gli orari e i ritmi di lavoro sono molto diversi: le donne tessono dalle tre alle sei ore al giorno (in media quattro), mentre gli uomini tessono dalle sei alle dieci ore al giorno, dato che non sono occupati anche part time nei campi come le donne. La maggior parte delle tessitrici deve anche far entrare la tessitura negli spazi tra la preparazione dei pasti, l'allevamento degli animali e la cura dei figli. «Quelle di noi che hanno cominciato a tessere in casa dei genitori, di solito sono già stufe per quando si sposano. Come me. Io tessevo la mattina presto, andavo al mercato e vendevo (i tessuti) per un po'; poi tornavo a casa e tessevo di nuovo. Davo anche una mano a badare i fratelli e le sorelle. Ora che sono sposata è lo stesso tranne che sono i miei figli che devo badare. Mi dispiace un po' di non stare con i miei genitori. Se non mi fossi sposata così presto, avrei potuto completare la scuola media» (Ana, 27 anni, in Stephen 1991: 147-148).

Le donne nelle famiglie di commercianti di solito descrivono se stesse come manager o lavoranti, soprattutto nell'azienda del marito. Come le tessitrici si lamentano del doppio carico di lavoro, le mercantesse si lamentano di dover lavorare gratuitamente per il marito, oltre

a fare i lavori domestici: "L'azienda è di entrambi, ma lui si tiene tutti i soldi" (Godelia, 55 anni, in Stephen 1991: 118). Luisa, moglie di uno dei più ricchi commercianti zapoteci di Teotitlan, descrive così la sua vita: «Mio marito vuole che faccia le *tortillas* ogni giorno per risparmiare i 700 pesos (circa 3000 lire) che spenderei se le comprassi. Non mi piace fare le *tortillas*. È caldo, mi scotto, mi si riempiono gli occhi di fumo e mi stanco molto, oltre a dar da mangiare ai figlioli (sei) e ai tessitori (da quattro a sei) che vengono qui ... Lui prende le decisioni su cosa comprare ... Ogni settimana mio marito mi dice che cosa vuole che io faccia. Mi dice come programmare il mio tempo e divide il mio lavoro, compresa la supervisione dei tessitori. Io tento di fare tutto quello che chiede, ma di solito non c'è abbastanza tempo» (in Stephen 1991:149).

Cook e Binford (1986), a proposito della comunità tessile di Xaaga, descrivono una simile appropriazione del lavoro gratuito femminile, costruito ideologicamente come "aiuto" e non come "lavoro". A Teotitlan fanno eccezione alcune mogli giovani sposate a uomini diventati commercianti da poco, che hanno maggior peso nelle decisioni, anche grazie alla maggiore istruzione. L'istruzione, però, non sempre significa maggior libertà: «Non possono dirigere tutto perché non possono lasciare la casa. Se hanno figli maschi, sono loro che governano ... E gli uomini sono gelosi ... quando le donne sono fuori (al mercato). Le sole donne che possono andare dove vogliono e quando vogliono sono le vedove» (Graciela, 35 anni, in Stephen 1991:150).

L'accesso ineguale all'istruzione non solo esclude le donne dalla partecipazione alle decisioni nella produzione e negli affari, ma anche in politica. Infatti, secondo il costume coloniale spagnolo prima e quello messicano poi, le donne erano escluse dai ruoli civili-religiosi municipali che richiedevano l'alfabetizzazione e, con la rivoluzione e la separazione tra incarichi civili e religiosi, la situazione è persino peggiorata. D'altronde le donne ebbero il diritto di voto solo nel 1944: anche se avevano partecipato alla rivoluzione in ruoli di supporto e come combattenti, per non parlare di quello di vittime, le donne non videro riconosciuta la loro partecipazio-

ne alla rivoluzione vittoriosa con pensioni di veterane, mentre la piccola percentuale di donne cattoliche contrarie alla rivoluzione servì da scusa per negare a tutte il voto ed essere trattate da reazionarie da parte del PRI.

Ma anche se potevano votare ed essere elette, in teoria, la tradizione locale limitava (e limita) la partecipazione alle riunioni pubbliche ai soli uomini in molte parti del Messico. Per influenza delle organizzazioni contadine le donne, indiane e meticce, cominciarono a riunirsi e a discutere al loro interno e così l'arena della riproduzione sociale e delle questioni di genere sessuale cominciò a farsi strada in primo piano e a politicizzarsi. Spesso al centro degli sforzi iniziali delle donne sono i problemi connessi con i prezzi della spesa e dei materiali da tessere, ma anche il controllo dei padri e dei mariti. In alcuni casi l'opposizione resta verbale, ma spesso è associata a minacce, intimidazioni e frequenti punizioni fisiche. «Quando l'attività politica delle donne comincia a competere con i loro doveri domestici, spesso tentano di rinegoziare la divisione domestica del lavoro, utilizzando reciprocamente per tentare di convincere mariti, padri e figli a essere flessibili. Se tali sforzi non hanno successo, la partecipazione politica femminile ha luogo in condizioni difficili e le donne finiscono per avere un doppio e triplo carico di lavoro, quello salariato, quello domestico e la partecipazione nelle organizzazioni politiche» (Stephen 1991:246; Dalton 1990).

Anche l'esperienza dell'emigrazione, che dava agli uomini indiani un minimo di competenza e alfabetizzazione in spagnolo, ha visto le donne escluse fino agli anni Settanta e la conoscenza dell'inglese, utile per trattare con i compratori stranieri, è rimasta a lungo dominio degli uomini ex emigrati. L'emigrazione femminile, a Città del Messico e altre metropoli messicane o negli Stati Uniti, è stata una strategia vincente di emancipazione per le donne che sono riuscite a sperimentarla. Il primo giorno di scuola Alicia, 36 anni, venne ritirata da suo padre: «Tentai di andare ancora, ma né mio padre né mia madre volevano che andassi. Dicevano che non ne avevo bisogno perché sono una donna. Dicevano che gli uomini vanno a scuola perché sono uomini. Mi



Cestaia zapoteca al grande mercato di Oaxaca.

prendevo cura dei bambini. Ogni anno mia madre aveva un figlio. Forse è per questo che non mi lasciavano andare a scuola». Alicia non ha mai imparato a leggere e a scrivere, ma imparò da sola un po' di spagnolo e andò a lavorare come domestica a Città del Messico. Sposata e abbandonata con cinque figli, di recente è andata negli USA con la figlia minore. «Non è affatto dura la vita (a San Clemente, California) com'era nel mio villaggio. Là tessevo molto e non riuscivo ad avere abbastanza soldi». Gli usi di Teotitlan inghiottivano molto denaro, ma in California Alicia può risparmiare sugli obblighi sociali, tanto da spendere, tra risparmi e prestiti, 1250 dollari per il matrimonio della figlia e progettare di costruire una casa per sé (Stephen 1991:52-56). Imelda, 31 anni e due figli, ebbe la fortuna di poter studiare fino alla sesta classe, anche grazie a suo padre, poi andò a lavorare come domestica in varie parti del Messico, finché approdò come clandestina presso i suoi zii a Los Angeles. Lavorò come bracciante nella raccolta delle fragole, dei pomodori, delle zucche e dei fagiolini. «C'erano molte donne dal Michoacan e da Oaxaca e altre

città. Qualcuna era da Gualatao - c'erano mixtechi e molta gente senza documenti». Venne coinvolta indirettamente dall'esperienza dell'organizzazione sindacale dei braccianti messicani negli USA e le venne aumentata la paga anche se era clandestina, mentre il lavoro a cottimo le permetteva di essere pagata come un uomo. Cominciò a frequentare le scuole serali per imparare l'inglese, riuscì a far arrivare la famiglia a Los Angeles e a mandare a scuola la sorellina e i due fratelli minori. Alla fine è riuscita ad avviare un negozio a Tjuana, giusto al di là della frontiera, in Messico, sogna di comprarsi un motel e non sa se tornerà mai a Teotitlan: «Ma prima devo aspettare che i miei figli crescano. Quando finiranno le elementari qui, li porterò negli Stati Uniti. E poiché sono cittadini americani (sono nati là), hanno il sostegno del governo per studiare, giusto? Questo è quello che voglio fare, aiutarli ad andare avanti» (Stephen 1991:56-61). Alicia, Imelda e tutte le altre donne zapoteche che sono riuscite almeno in parte a emanciparsi dalla tradizionale sottomissione e dallo sfruttamento del loro lavoro ancora fanno fatica a pensare

in termini che non siano familiari, ma almeno sono loro che oggi prendono le decisioni. Quanto alle loro figlie, domani, forse potranno uscire dai ghetti *chicanos* delle metropoli americane e «avere una stanza tutta per sé».

Bibliografia essenziale

Stephen L., *Zapotec Women*, Austin, TX 1991; Chiñas B., *The Isthmus Zapotecs: Women's Roles in Culture Context*, New York 1973; Cook, Sevott-Binford, Leigh, "Petty Commodity Production, Capital Accumulation, and Peasant Differentiation: Lenin vs. Chayanov in Rural Mexico", *Review of Radical Political Economics* 18 (4):1-31, 1986; Dalton M., "La organización política de las mujeres y el estado: El caso de Oaxaca.", *Cuadernos mujeres en solidaridad, serie nuestra voz* n°1; "Oaxaca: Apoyo a la mujer Oaxaqueña", serie de *Desarrollo Económico y Social*, 1990.

Scomparse dalla storia: le donne capo

Da molto tempo l'immagine classica del capo indiano è quella del tipo muscoloso con copricapo di penne che guida i guerrieri in fila indiana oppure del vecchio saggio che pronuncia parole poetiche e dignitose di protesta. Pochi sanno che la storia del Nordamerica ha avuto anche molte donne capo o personaggi femminili politicamente importanti. La Donna Venerabile o Donna di Guerra della Nazione cherokee, la cui voce era considerata quella del Grande Spirito, che parla attraverso di lei, secondo John Adair, era a capo del Consiglio delle Donne, che aveva il potere di decidere la sorte dei prigionieri di guerra. Le Donne di Guerra avevano un potere così grande che, secondo un testimone, con un cenno del ventaglio d'ala di cigno potevano liberare un disgraziato già al palo della tortura. L'ultima Donna Venerabile cherokee, Nancy Ward, famosa per aver liberato dal rogo una donna bianca, diede le dimissioni nel 1817 a favore di una legge costituzionale scritta di stampo europeo che toglieva il diritto di voto a donne e afroamericani.

Tra le tribù algonchine della Costa Atlantica le donne capo o *sunksquaw* si contano a dozzine: tra queste la *sunksquaw* narragansett Magnus, che venne giustiziata insieme agli altri capi dagli inglesi, che vendettero in schiavitù le mogli e i figli dei capi. In Virginia la prima *sunksquaw*, la "regina" di Appamatuk, si trova nel giornale di John Smith: è presente durante il consiglio che decideva la sua morte, una decisione che Pocahontas rovesciò. Nella Nuova Inghilterra vengono nominate varie regine della Confederazione wampanoag e, all'inizio del XVII secolo, la Confederazione dei massachusetts era governata dalla "regina" Massachusetts. Vi è anche la "regina" dei pocasset, Wetamoo, alleata di Re Filippo dei wampanoag, che si distinse come capo di guerra al comando di trecento guerrieri contro gli inglesi. Alla fine del XVII secolo regnò la *sunksquaw* dei sakonnet, alleati della Confederazione wampanoag, che combatté inutilmente contro gli inglesi. Uno dei cinque sachem della Confederazione esopus era la famosa "regina" Mamanuchqua.

Tra le figure indimenticabili di "regine" indiane abbiamo la famosa Signora di Cofachiqui, nel territorio che sarà noto in seguito come quello della Confederazione creek: giovane e molto intelligente, andò incontro all'esercito del conquistador Hernando de Soto e, comprendendo che questi voleva fare prigioniera anche sua madre, la "vedova" regina del paese, come egli aveva fatto con lei, lo fece girare senza scopo per territori impervi finché non riuscì a liberarsi insieme alle sue dame.

Oltre a Pocahontas (cfr. HAKO 6), una delle donne capo più famose della Virginia fu sua nipote Cockacoeske, "regina" dei pamunkey, la tribù principale della Confederazione powhatan, di cui indossò il mantello di capo principale nel 1656 e "regnò" per trent'anni dimostrando grande acume politico. Fu vittima della cosiddetta Ribellione di Bacon, dal nome di uno schiavista che si ribellò al governatore della Virginia perché non gli lasciava compiere razzie schiaviste senza alcun freno. Cockacoeske riuscì, comunque, a fuggire e, come risarcimento, la Corona inglese le inviò doni preziosi fatti fare su misura dagli artigiani reali; alla sua morte le successe la nipote, la "regina" Anna che governò nel primo quarto del XVIII secolo.

Benché non un capo o *sunksquaw* come le altre, potentissima fu Molly Brant, sorella del capo di guerra irochese mohawk Joseph Brant (cfr. HAKO 17) e moglie indiana di sir William Johnson, cui diede nove figli, di cui uno morì combattendo contro gli americani durante la rivoluzione mentre le figlie sposarono tutte ufficiali inglesi. In Canada, dove era fuggita dopo la rivoluzione, Molly ebbe sempre grande importanza politica in qualità di capo della Società delle Matrone delle Sei Nazioni irochesi: secondo un osservatore, un po' troppo entusiasta probabilmente, il suo potere sui guerrieri era tale che superava quello di tutti i capi messi assieme. Tuttavia non abbiamo ritratti di questa donna notevole, mentre ne conserviamo svariati del fratello Joseph e di sir William. Molly Brant morì nel 1796 a circa 66 anni e l'unico ritratto, di fantasia, è quello dedicatole dal francobollo commemorativo del Canada del 1986.

All'Ovest le donne capo sono più rare, ma non per questo erano del tutto assenti: Toypurina, capo e sciamana dei tongva o gabrielinos, tra i più ricchi indiani della California meridionale dopo i chumash, così chiamati dalla missione francescana di San Gabriel, guidò la sua tribù e altri indiani contro la missione nel 1785, ribellandosi contro il sistema schiavista dei latifondi religiosi e laici spagnoli. Ricordiamo infine Sacajawea, la giovane moglie shoshone del mercante franco-canadese Charbonneau, assunto per la spedizione di Lewis e Clark (1803-1805); la sua vita dopo la spedizione è piuttosto misteriosa, dato che viaggiò presso molte tribù e passò vent'anni presso i parenti comanche, dove era nota come Porivo o Donna Capo. Morì nel 1884 a Fort Wasakie, Wyoming, nella riserva shoshone, dopo aver trascorso la vita a cercare di manipolare la burocrazia a favore del suo popolo. Più attiva come militanza in senso europeo, invece, fu Sarah Winnemucca Hopkins figlia di Winnemucca, importante leader dei paiute settentrionali, che scrisse un libro e promosse giri di conferenze per perorare la causa della sua gente.

Chiapas

Donne zapatiste: il movimento dall'interno

Nel movimento zapatista le donne rappresentano una componente molto importante che rompe gli schemi tradizionali.

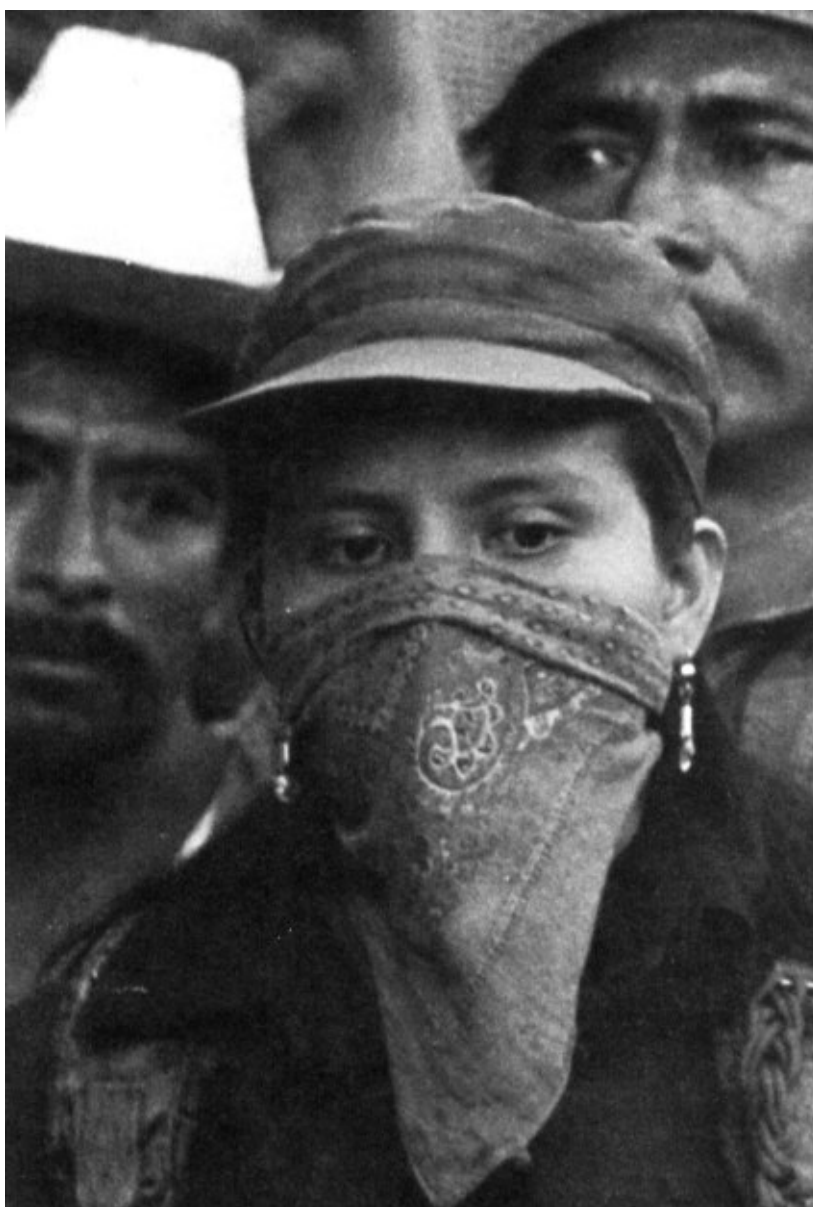
Diane Goetze

Introduzione

Le Leggi Rivoluzionarie delle Donne, create dalle donne zapatiste, sono spesso considerate la base dell'insurrezione delle donne dentro gli zapatisti. Mentre questo documento, insieme alla Petizione delle Donne Indigene, è molto significativo e i due documenti rappresentano un'interessante spaccatura tra gli interessi "strategici" e "pratici" delle zapatiste, vi è molto di più dietro il movimento femminile all'interno degli zapatisti.

Qui discuterò se le zapatiste si possono considerare un movimento femminile, distinto, anche se non indipendente dalla maggiore organizzazione zapatista. Per molti versi, è difficile parlare delle zapatiste come di un movimento sociale distinto, perché le donne stesse coinvolte nel movimento non si considerano un movimento femminile o femminista. Non sono un'organizzazione separata o indipendente dagli zapatisti nel loro complesso. Tuttavia, quando discutiamo la creazione e la definizione di un movimento sociale, organizzato intorno ai bisogni e ai diritti, le zapatiste si possono considerare un movimento femminile.

I criteri che uso per definire le zapatiste come un movimento distinto sono: 1) hanno un'identità collettiva, che è diversa da quella degli zapatisti nel loro complesso; 2) si sono mobilitate e hanno agito come un gruppo distinto dagli zapatisti; 3) hanno delle richieste e degli scopi distinti da quelli degli zapatisti; e 4) hanno portato un cambiamento sociale



Sopra e a p. 33: Militanti zapatiste.

all'interno dell'organizzazione zapatista e delle popolazioni indigene del Chiapas. Inoltre, le zapatiste si sono organizzate intorno a questioni che sono specifiche sia delle donne indigene nel Chiapas che delle donne nel resto del mondo. Anche se le donne hanno partecipato alle rivoluzioni durante la storia e in molti ruoli differenti, le zapatiste si sono organizzate in un modo che è unico a paragone con altre recenti azioni rivoluzionarie in America Latina. Le zapatiste non si considerano femministe né si considerano in modo separato dall'organizzazione zapatista generale. In un'intervista del 1994, al maggiore Ana Maria venne chiesto se faceva parte di un gruppo di donne. La risposta fu, "Sì. Faccio parte dell'Esercito di Liberazione Nazionale Zapatista". Tuttavia, dall'interno dell'organizzazione degli zapatisti, le donne hanno messo in moto un movimento femminile che ha influenzato non solo il Chiapas, ma anche le donne su scala più vasta. Alcune delle loro richieste, ideologie e metodi sono considerati femministi; così le zapatiste stanno usando efficacemente il femminismo come uno dei molti strumenti per ottenere i loro obiettivi. Mentre molte delle richieste degli zapatisti sono specifiche della loro situazione, molti più obiettivi raggiungono la comunità nazionale e internazionale, quelli che sono marginalizzati e lottano per essere uditi attraverso una vera democrazia.

Teoria femminista: oltre la pratica e la strategia

La descrizione ampiamente citata di Maxine Molyneux degli interessi di genere sessuale pratici e strategici risulta abbastanza utile nel descrivere le Leggi e le Richieste zapatiste. Gli interessi strategici di genere sessuale sono rappresentati da quelle richieste che sono formulate su «obiettivi strategici per superare la subordinazione femminile... Le richieste che sono formulate su questa base sono di solito chiamate "femministe", come lo è il livello di coscienza richiesto per lottare efficacemente per ottenerle. Gli interessi pratici sono di solito una risposta a un bisogno percepito come immediato e non comportano in genere un fine strategico come l'emancipazione delle donne o l'eguaglianza di genere». Mentre è utile definire le richieste delle

zapatiste in termini di interessi di genere pratici e strategici, si può anche vedere come le due cose non si elidano necessariamente tra loro. Nikki Craske, nella sua analisi della partecipazione delle donne nelle *Colonias Populares*, sostiene che "può non essere sempre possibile tracciare una distinzione così netta tra i due interessi; piuttosto vi è una sovrapposizione tra ciò che è pratico e ciò che è strategico ed è difficile tracciare confini definiti". Vedremo come le richieste delle zapatiste si sovrappongano tra le richieste pratiche delle donne indigene del Chiapas e i metodi strategici usati per ottenerle, compreso il femminismo.

Saskia Wieringa descrive due organizzazioni in Indonesia che sembrano rivolgersi agli interessi di genere pratici delle donne, "Comunque, il contesto in cui le loro attività sono portate avanti e la coscienza politica che vi sta dietro sono molto diverse". Mentre le "Leggi Rivoluzionarie delle Donne" e le "Richieste delle Donne Indigene" possono sembrare facilmente identificabili come azioni sia pratiche che strategiche, vi è molta sovrapposizione. Wieringa va avanti spiegando che certi problemi definiti pratici da alcune donne possono essere considerati strategici da altre: «Le donne possono, per esempio, decidere che per ragioni di sopravvivenza o per ottenere il diritto di uscire di casa (per lavorare, per andare a cena, per organizzarsi) devono saziare i loro uomini di sesso, di cibo, di altri servizi o persino permettergli di picchiarle ogni tanto. Cucinare o dormire con il vostro uomo può così servire la strategia di guadagnare maggiore libertà di movimento. Non servirà la strategia di cambiamento della divisione del lavoro di genere sessuale, che i pianificatori decidono sia strategica».

Oltre a ciò, quegli interessi di genere che possono sembrare pratici a qualcuna, come la richiesta di macchine per le *tortillas* e mulini, possono in realtà essere strategici perché danno alle donne più tempo da passare fuori casa. Richieste comunitarie di attrezzatura per la cucina, di animali o di laboratori di artigianato, che possono sembrare all'interno del ruolo femminile tradizionale, possono favorire l'azione di gruppo e le discussioni sulle questioni femminili all'interno della comunità. Per esempio,

una donna che passa parte della giornata lavorando in un laboratorio artigiano con parecchie altre donne può discutere questioni femministe come la fine della violenza domestica o come aumentare il valore dei loro prodotti, mentre prima era isolata e priva di un forum con cui condividere le sue preoccupazioni e le sue idee con altre donne.

Condizioni di vita delle donne indigene del Chiapas

A un estraneo il Chiapas sembra pieno di contraddizioni e incongruenze: è uno stato ricco di risorse naturali, montagne verdi e gente colorata, ma la terra e la maggior parte delle persone sono state stuprate e abbandonate alla miseria. Per esempio, lo stato è il maggior produttore di energia idroelettrica del Messico, ma la maggior parte delle case della popolazione indigena non ha l'elettricità. Il Chiapas è il maggior produttore di petrolio e gas, ma la maggioranza delle donne indiane deve tagliare la legna per cucinare. È l'esempio estremo degli undici milioni di indiani messicani, di cui la maggioranza vive in estrema povertà. Vi sono alti livelli di malnutrizione, analfabetismo e morte causata da malattie curabili nelle comunità indigene, che costituiscono un quarto della popolazione del Chiapas. Sono queste ingiustizie che incidono sulle migliaia di indiani messicani e che hanno contribuito alla formazione dell'EZLN in Chiapas e tuttavia la lista di lamentele per le donne indigene continua.

Molti scritti recenti sul Chiapas riflettono ciò che forestieri e indiani considerano come condizioni di vita atroci nel Chiapas rurale. Oltre a ciò, tuttavia, molti discutono quelle che considerano atteggiamenti machisti degli uomini indigeni verso le loro donne e citano esempi di ragazzine vendute in matrimonio e donne costrette a camminare dietro agli uomini con la testa bassa. Questo è vero ed è un segno di subordinazione femminile nella società indiana, ma questo comportamento non è il risultato del machismo e/o del marianismo come spesso si suppone. Sia Rosenbaum che Ehlers concordano che mentre il marianismo è comune tra le donne in America Latina, specialmente nelle classi medie e/o in contesti urbani, questo non vale per le donne povere,

rurali e/o indigene. In effetti, Rosenbaum si spinge ad affermare che «L'interdipendenza tra moglie e marito nella lotta per la sopravvivenza e nella ricerca di potere e prestigio si contrappone parzialmente agli effetti negativi del machismo... i tradizionali valori e attività maya - complementarietà tra i sessi e una visione della forza spirituale basata su risultati collettivi piuttosto che individuali - favoriscono il rispetto per le donne». Prima di cominciare a interpretare la situazione delle donne indiane del Chiapas, dobbiamo comprendere che i ruoli storici tradizionali nelle società agricole nel mondo e in Chiapas

indiane chiapanecche sono quelle che hanno i più alti tassi di analfabetismo e di incapacità a parlare spagnolo e spesso lavorano una media di 16-18 ore al giorno, mentre solo il 12% sono considerate economicamente attive. Le condizioni di vita sono peggiori nelle aree più isolate e rurali del Chiapas di quelle delle regioni più vicine alle strade e alle città maggiori. Le donne devono fare i lavori domestici, il che include percorrere lunghe distanze e trasportare pesanti carichi di legna e acqua; si prendono cura dei bambini, lavano e cucinano senza interruzioni né per malattia né perché sono incinte. Se non ci sono

eseguire i loro doveri di figlie, mogli e madri a spese dei loro bisogni, compresa la loro libertà personale. Le donne indiane sono le ultime a ricevere le necessità di base, come cibo e abiti. È molto improbabile che parlino spagnolo e sono spesso molto più monolingui degli uomini. Le figlie ricevono risorse e istruzione solo dopo i loro fratelli e spesso fanno le piccole casalinghe fin dalla tenera età. Alle ragazze è insegnato a camminare dietro agli uomini, in silenzio, a testa bassa. Irma, un capitano dell'esercito zapatista, spiegava che le donne sono come degli oggetti di proprietà per molti uomini e che l'alcol-



specificatamente, sono subordinati a società generalmente molto gerarchiche e patriarcali. È vero che gli indiani messicani sono maltrattati, ma le donne portano il peso dei maltrattamenti peggiori. Le complicazioni da parto sono la principale causa di morte delle donne indiane del Chiapas; nelle regioni indigene dello stato non è insolito che una donna abbia dai sette ai dieci figli, mentre la media dello stato del Chiapas è molto inferiore. Più di metà della popolazione indiana dello stato è sotto i 20 anni e non è insolito che una ragazza sia venduta in matrimonio prima dei 15 anni. Il tasso di mortalità infantile è il doppio della media nazionale. Le donne

abbastanza risorse per la famiglia, la donna ne fa a meno. La Comandante Ramona spiega come questa situazione abbia portato alla partecipazione femminile nel movimento zapatista: «Perché le donne sono le più sfruttate da quando? 500 anni? E sono ancora oppresse... Ci alziamo ancora alle tre del mattino per preparare le *tortillas* per la colazione di nostro marito e non riposiamo fino a notte fonda. Se non c'è abbastanza cibo, lo diamo per primi ai figli e al marito. Così le donne sentono di essere sfruttate e non prese in considerazione e ora hanno deciso di prendere le armi e diventare zapatiste...». In casa le donne per prima cosa devono

smo è spesso un fattore della violenza domestica. Ella sentiva che le donne non avevano altra scelta che sopportare questo tipo di violenza fino a che non avevano l'opportunità di arruolarsi nell'EZLN. Così, oltre alle condizioni di vita che incidono sulla popolazione indiana del Chiapas, il ruolo delle donne nella società e nella famiglia le rende la parte più vulnerabile della società indigena e della società messicana in generale. Non sorprende che, con tutte le ingiustizie che le indiane del Chiapas subiscono, partecipino al movimento zapatista; comunque, le costrizioni del loro ruolo subordinato rende le donne improbabili

candidate leader di una ribellione armata e, inoltre, è improbabile che contestino la struttura della ribellione per creare le proprie richieste come donne.

Il rapporto di Amnesty International del 1996 descrive un brusco aumento nello schema di violenza contro le donne in Messico, in particolare le contadine indigene. Queste donne sono estremamente esposte agli abusi contro i diritti umani sia in casa che fuori. Le donne che non parlano spagnolo vengono in genere considerate più vulnerabili agli abusi da parte di estranei perché è improbabile che facciano denuncia. Le violazioni ai diritti umani riportate comprendono tortura, stupro, sterilizzazione forzata, omicidi politici e sparizioni, spesso come risultato della partecipazione all'attivismo politico o altre organizzazioni comunitarie. Comunque, l'aumento delle denunce non significa necessariamente un aumento degli abusi, ma più probabilmente riflette un aumento di denunce: «... il fatto che le donne denunciino un numero maggiore di questi crimini può indicare che loro e le organizzazioni che lavorano con loro non saranno intimidite da queste aggressioni e, superando la paura, lavoreranno verso la giustizia e la punizione dei criminali».

Anche se non vi sono prove che mostrino che l'EZLN ha motivato direttamente le donne a denunciare le violazioni ai diritti umani, parecchie delle donne che le hanno denunciate, erano supposti membri dell'EZLN, compreso un gruppo che fu preso prigioniero e torturato, come pure in molti casi di stupro e aggressioni contro le donne in Chiapas. Ciò può indicare che la partecipazione al movimento zapatista ha influenzato le donne rendendole più consapevoli dei propri diritti e più pronte a parlare in propria difesa. Possiamo vedere chiaramente attraverso questi resoconti che le donne indiane del Chiapas sono soggette a vari tipi di sfruttamento sia nella sfera pubblica che privata: «Il carattere patriarcale della società messicana è ben noto; quello delle comunità indiane è meno riconosciuto, ma spesso non meno reale». Oltre ai maltrattamenti delle donne nelle loro comunità, la questione dei diritti umani illustra il trattamento delle donne da parte della società e dei funzionari messicani: «Ma queste condizioni

rendono forti le donne - se non le uccidono - e tali donne hanno sfidato i ruoli tradizionali. Questa sfida ha trovato appoggio nell'EZLN; non solo le donne vengono incoraggiate ad arruolarsi nell'EZLN, ma sono trattate da eguali al punto che molte donne sono ufficiali e ci si aspetta che uomini e donne facciano lo stesso carico di lavoro e lottino in modo eguale». Il fatto che nell'EZLN ci si indurisca per le difficoltà e si abbia potere per via delle opportunità ha, in parte, portato alla mobilitazione di un movimento unico di donne in Chiapas. Far parte dell'EZLN ha offerto alle donne l'occasione di mostrare agli altri che esse possono essere istruite, servire come leader e portare avanti un lavoro essenziale. Il movimento zapatista, in molti modi, è servito da sbocco alle donne per dar voce alle loro lagnanze e, in certi casi, come canale per farle incontrare.

Creazione delle Leggi Rivoluzionarie delle Donne

Prima della rivolta del 1994 e della presentazione delle richieste zapatiste al governo messicano, venne deciso che era necessario formare la propria serie di leggi come parte delle richieste. «Venne fatta una legge generale, ma non c'era nessuna legge delle donne. E così protestammo e dicemmo che ci doveva essere una legge delle donne quando facevamo le nostre richieste. Volevamo anche che il governo ci riconoscesse come donne, il diritto di avere l'eguaglianza, eguaglianza di uomini e donne», spiega il maggiore Ana Maria, una delle donne che ha aiutato a stendere le leggi. Susana, in membro del CCRI-CG ebbe l'incarico di creare le Leggi Rivoluzionarie delle Donne. Ella viaggiò in dozzine di comunità per chiedere l'opinione di migliaia di donne. Il subcomandante Marcos racconta il giorno in cui Susana presentò le Leggi al Comitato: «... le compagne responsabili delle leggi cominciarono a battere le mani e parlare tra loro. Inutile dire che le Leggi delle Donne vennero approvate all'unanimità. Un uomo tzeltal commentò: "La cosa buona è che mia moglie non capisce lo spagnolo, se no...". Un alto ufficiale donna di fanteria gli ribatté di scatto: "Sei fottuto, perché stiamo per tradurle in tutte le lingue maya". Il compagno abbassò gli occhi».

Con ciò le zapatiste vinsero la loro prima battaglia importante. Hanno usato il potere che viene loro dall'appartenenza all'EZLN per formare un nuovo strumento con lo scopo di creare l'uguaglianza sessuale nelle comunità. Le Leggi furono tradotte, alzando il livello di coscienza delle donne in tutti i villaggi che raggiunsero, a prescindere dall'istruzione. La conoscenza che queste leggi esistono è il primo passo nella mobilitazione delle donne in un movimento, che sta ancora crescendo. Il fatto che l'uomo che derise le Leggi venne subito messo al suo posto mostra il potere che le donne hanno già guadagnato dentro l'EZLN.

Le donne nell'EZLN

L'inclusione delle donne nell'EZLN dalle sue origini è stata una lotta in sé. Il maggiore Ana Maria fu una delle prime donne soldato dell'EZLN: «Entrai quand'ero molto giovane, avevo 14 anni quando entrai nella lotta. All'inizio c'erano solo due donne su otto-dieci persone quando cominciammo il movimento più di dieci anni fa». Molti soldati si arruolarono nell'EZLN giovanissimi; cominciarono a prendere le armi per addestrarsi all'autodifesa contro le *Guardias blancas*. Forse le donne che si arruolavano tra gli zapatisti così giovani lo facevano anche per autodifesa contro il matrimonio forzato o le bastonate. All'età di 13 anni "Isidora" era già decisa a scappare dalla sua comunità per diventare zapatista. Era motivata dall'idea di libertà e dall'opportunità di avere un'istruzione. Comunque, poiché era così giovane, Isidora venne restituita alla sua famiglia, perché gli zapatisti non volevano che nelle comunità si dicesse che rubavano le ragazzine. Isidora alla fine ottenne il permesso dalla sua comunità di unirsi all'EZLN per sfuggire alle tremende bastonature di suo zio. Ma la maggior parte si arruolò senza il permesso delle famiglie.

Manuel, un membro civile del CCRI-CG confermava che è molto difficile spiegare la lotta per l'eguaglianza ai maschi indiani del Chiapas. Sembra che sia ancora più difficile cambiare le tradizioni patriarcali delle comunità indigene che abituare i combattenti dell'EZLN a prendere ordini da donne comandanti.

Qui e a p. 35: Donne al mercato di San Juan Chamula.

Mentre le donne combattenti dell'EZLN non solo hanno la possibilità di diventare ufficiali di alto rango, ma anche di ottenere diritti sociali come scegliere un cavaliere a un ballo, scegliere un partner sessuale o usare contraccettivi, molte indiane civili in Chiapas non hanno ancora ottenuto questi diritti. Il subcomandante Marcos ammette che i civili praticano ancora costumi che «non appartengono neanche a una situazione pre-rivoluzionaria». Le donne indigene sono ancora costrette al matrimonio, picchiate dai mariti e private dell'istruzione. Comunque, parlando in nome delle compagne, egli dice anche che esse si assicurano per il futuro la propria libertà, il rispetto e la dignità lottando per questo, guadagnandoselo, non semplicemente chiedendolo. «Allo stesso modo, il governo non può concederci i nostri diritti come popoli indigeni; dobbiamo lottare per essi. Anche le donne stanno lottando per essi. Molte volte in termini molto radicali». Le donne nell'EZLN si sono guadagnate il rispetto delle loro controparti maschili imparando come combattere e diventando soldati e attraverso queste esperienze l'eguaglianza sta cominciando a permeare altri aspetti dell'esistenza. Per esempio, Marcos descrive compagni che sono politicamente rivoluzionari, ma che non estendono le loro idee rivoluzionarie alla loro vita personale e al rapporto con le donne. Ciò sta lentamente cambiando mentre le zapatiste combattono gli atteggiamenti sessisti che mostra la maggior parte degli uomini in mezzo a loro. Per esempio, molti uomini nell'EZLN facevano difficoltà a eseguire gli ordini di una donna, ma da allora hanno imparato che le donne possono fare altre cose oltre i lavori domestici. Gli uomini nell'EZLN stanno imparando un nuovo rispetto per le donne come leader istruite e affidabili.

La mobilitazione delle donne in ruoli fuori dell'EZLN

Come sostenitrici degli zapatisti le donne sono state attive non solo come soldati, ma anche di più all'interno delle comunità indigene. Il sostegno delle donne nelle comunità è stato vitale alle comunicazioni e alla sicurezza dell'EZLN. Mentre sempre più donne e uomini diventavano zapatisti, la linea di confine tra combattenti e civili diventava poco chiara e la



presenza degli zapatisti cominciava a permeare la società indigena. Mentre il livello di coscienza a proposito degli zapatisti cresceva nelle comunità, Marcos riferisce anche il cambiamento nel comportamento dei bambini: «Prima della guerra, le bambine giocavano a quello che sarebbero diventate da grandi - e anche di più adesso. Ma invece di sposarsi, giocano che andranno in montagna a vivere la loro vita, a imparare lo spagnolo. Questo è quasi impossibile per un'indiana, imparare lo spagnolo e usare un'arma - è un grande salto...». Le donne delle comunità indigene, molte delle quali non hanno lasciato le loro comunità per diventare soldati, sono responsabili di una varietà di compiti che comprendono l'avvisare il villaggio se vi è pericolo da parte dei militari, il curare i bambini i cui genitori sono combattenti e l'organizzare gruppi di studio, l'eseguire il lavoro volontario di inviare cibo e approvvigionamenti all'EZLN. Altri sostenitori degli zapatisti vengono coinvolti a causa dei legami familiari. Qualche soldato, comprese le donne, va in montagna con un fratello o un altro familiare. Alcune donne diventano sostenitrici all'interno della loro comunità, fornendo cibo o partecipando alla rete di comunicazione, avendo un figlio o un altro membro della famiglia che partecipa alla lotta armata. Altre ancora cuciono le uniformi degli zapatisti e costruiscono piccole bombe o parti di fucile. Lavorando con gli zapatisti per fornire questi servizi, è inevitabile che queste donne prendano maggiore coscienza dell'ideologia zapatista e del loro

contatto privilegiato dentro e fuori le loro comunità. La coscienza si mostra in modi molto diversi. Ramona descriveva la sua comprensione che le donne dovevano essere organizzate come risultato dell'urbanizzazione. Ramona lasciò la sua comunità in cerca di lavoro e presto divenne conscia della differenza di trattamento tra le *campesinas* e le altre donne della società. Poco dopo divenne membro dell'EZLN e da allora è diventata un simbolo delle donne che lottano.

Il processo di alzare il livello di coscienza è stato una priorità per gli zapatisti. A quelli che lasciano le proprie comunità per combattere, per prima cosa viene insegnato a leggere e a scrivere lo spagnolo. In seguito ai soldati sono insegnate le tecniche di combattimento e la politica per metterli in grado di continuare a insegnare agli altri l'ideologia zapatista. All'interno delle comunità indigene la lotta per l'eguaglianza delle donne è più difficile. A livello locale, le comunità si occupano del movimento nel suo complesso, ma il processo di presa di coscienza riguardante i diritti delle donne è molto lento a farsi strada. Il subcomandante Marcos ammette, in un'intervista del 1994, che «ci sono compagni in città che hanno bisogno che gli si spieghino le cose più di una volta sulla nostra lotta perchè capiscano, perchè comprendano che ci deve essere eguaglianza». Da quello che ho visto in Chiapas, sembra che gli zapatisti non abbiano avuto ancora un completo successo nel disseminare l'informazione, compresa l'esistenza e il contenuto delle

Leggi Rivoluzionarie delle Donne e nell'alzare il livello di consapevolezza specificatamente riguardo le problematiche femminili.

Risposte dei militari messicani

Come ho già detto, vi è stato un aumento di abusi contro i diritti umani, in particolare contro le donne, dall'insurrezione zapatista del gennaio 1994. Ciò non solo può riflettere un aumento delle denunce, ma anche un effettivo aumento di abusi motivati politicamente da parte dei militari e dei loro alleati. C'è stata una significativa militarizzazione dello stato del Chiapas e i soldati federali stanno letteralmente accampati intorno a ciascun villaggio indigeno della Selva Lacandona. Questi accampamenti espongono le comunità, e in particolare le donne, a continui fastidi, intimidazioni e sfacelo culturale. La presenza dei soldati limita la vita delle donne che ricevono continue proposte sessuali e minacce di stupro. «Trovando insicuro viaggiare da e per Oventic, le donne hanno grande difficoltà a mantenersi con l'artigianato. Non sono più libere di acquistare il filo di cui hanno bisogno o

di portare a vendere il loro lavoro. Quando comprano il filo ora, lo fanno da un negozio che è più vicino alla loro comunità, ma più costoso». Sfortunatamente, questo genere di persecuzione per i militari ha una certa efficacia. Le donne, la cui prima preoccupazione è quella di provvedere alla famiglia, possono far diminuire il loro appoggio agli zapatisti nella speranza di far diminuire le intimidazioni da parte dei militari messicani. Comunque, è improbabile che ciò abbia effetti a lungo termine sul movimento delle donne zapatiste. Molte donne che hanno sofferto stupri e altri abusi da parte dei militari e delle Guardie Bianche continueranno a lottare per i diritti delle donne a fianco degli zapatisti.

Risultati fuori del Chiapas rurale:

conferenze, convenzioni e reti

Varie conferenze e convenzioni sono state tenute dall'insurrezione del 1994 per discutere le questioni locali, nazionali e internazionali di democrazia, giustizia e libertà. A livello locale, le zapatiste hanno partecipato sia alla "Conferenza del Chiapas per i *Campesinos* e i Popoli

Indigeni" che alla "Convenzione Statale delle Donne Chiapaneche". Poco dopo la rivolta del 1994 parteciparono quasi 300 organizzazioni contadine alla Conferenza, comprese quelle che riunivano solo donne *campesinas*. Vennero discusse alcune questioni specificatamente femminili come il credito sulla terra, la partecipazione a organizzazioni e pensioni di guerra per le vedove. Alla Convenzione Statale del 1995 vennero discusse richieste politiche, sociali ed economiche specificatamente femminili e venne riconosciuto lo spazio aperto dall'EZLN. Le donne indigene sono state anche attive nelle marce di Pace con Giustizia Sociale organizzate nelle municipalità che sono state coinvolte dal conflitto. A queste marce le donne sono state in grado di discutere le questioni della povertà e delle ragazze madri, oltre agli altri problemi specifici di genere sessuale.

Più di recente, l'8 marzo 1997 a San Andres Larrainzar, Messico, per celebrare la Giornata Internazionale della Donna, 5000 donne indigene hanno marciato indossando il classico passamontagna zapatista. Lo spazio aperto dall'EZLN è stato anche riconosciuto dal più numeroso movimento femminista messicano e l'8 marzo migliaia di donne hanno marciato nella piazza principale di Città del Messico per abbracciare il femminismo e denunciare la militarizzazione del Chiapas. Blanca Nova, una rappresentante dell'EZLN, è stata una delle ospiti d'onore.

A livello nazionale, nel Messico, sono state organizzate un numero anche maggiore di convenzioni e sono state discusse problematiche zapatiste, comprese quelle delle donne rurali indigene. L'EZLN ha organizzato la "Convenzione Nazionale Democratica" nell'agosto 1994, cui parteciparono oltre seimila persone da tutto il mondo. Tra le varie agende della convenzione vi erano le problematiche femminili e femministe. Donne di 25 organizzazioni non governative articolano i bisogni delle donne in Chiapas e formarono la *Convencion Estatal de Mujeres Chiapanecas*, un gruppo che continua a lavorare con le donne indiane, a sviluppare legami con i gruppi femministi a Città del Messico e a fornire istruzione alle donne indigene. «Questa è la prima rete indipendente di

La chiesa di San Juan Chamula, Chiapas, famosa per l'insurrezione delle "pietre parlanti". Questa chiesa non vede un prete cattolico dal tempo della "guerra delle caste" del XIX secolo ed è curata da una setta chiamata Chiesa Ortodossa Cattolica Messicana, invisita al clero ufficiale e dalle autorità civili-religiose maya tradizionali. I chamula, maya tzotzil, con i vicini tzental di Zinacantán, rappresentano uno dei baluardi della società maya tradizionale e uno dei maggiori successi dell'Istituto Indigenista Messicano per i rapporti tra governo federale e autorità indie, lodato nei convegni indigenisti. La scarsità della terra coltivabile e le espulsioni degli elementi emarginati della società india sono passati per anni sotto silenzio.



donne a livello statale in Messico e anche la prima organizzazione su grande scala di donne indiane».

In tutta la società civile messicana vi è stata una tremenda reazione non solo al movimento zapatista, ma anche al movimento delle donne che si era reso visibile. Harry Cleaver scrive a proposito delle azioni intraprese da vari gruppi indipendenti dall'EZLN, ma apparentemente ispirati da esso, compresi contadini, studenti, operai e donne.

«Quanto andranno lontano queste onde d'urto e quanto cambieranno il mondo, dipenderà non solo dall'EZLN o dagli indiani del Chiapas, ma dal resto di noi». A livello internazionale, vi è stata una risposta sorprendente agli zapatisti: nel luglio 1996 vi è stato un *Encuentro Continental* tenuto alle varie Aguascalientes della Selva Lacandona, in cui il femminismo fu uno degli argomenti principali. Durante lo stesso periodo, "Pastori per la Pace", un'organizzazione statunitense, formò una delegazione di donne che viaggiò in Chiapas in solidarietà con gli zapatisti. Le risposte internazionali riguardanti particolarmente le zapatiste comprendono un comitato nazionale femminile creato dalla Commissione Nazionale per la Democrazia in Messico per costruire consapevolezza e appoggio tra le donne degli USA a favore delle donne zapatiste e indigene del Chiapas. Questa rete di solidarietà è solo una delle molte che hanno risposto agli zapatisti. Molti hanno reagito attraverso l'unità basata su un punto di vista politico di classe, etnicità oltre che di genere.

La comandante Ramona è diventata il simbolo della lotta delle donne in tutto il mondo. Ella fu la prima comandante donna dell'EZLN presentata nei media e subito dopo scomparsa dalle apparizioni pubbliche a causa di una malattia. Comunque, più di recente, Ramona è riapparsa: quando gli zapatisti richiesero un salvacondotto per giungere a Città del Messico per partecipare alla Conferenza Nazionale sui Diritti Indigeni nell'ottobre 1996, il governo lo negò. I comandanti zapatisti discussero di lasciare il Chiapas senza permesso del governo, finché Ramona chiese di andare. Il governo cedette alla fragile comandante ed ella raggiunse Città del Messico in mezzo a molti fan e sostenitori. Questa fu considerata una vittoria per

gli zapatisti e per Ramona che desiderava parlare con i popoli indiani di tutte le Americhe. Il viaggio di Ramona nella capitale era in molti modi simbolico, un trionfo per le donne che lottano in tutto il mondo, ma particolarmente per i diritti delle donne indiane americane. La presenza di Ramona nei media è servita a rifocalizzare l'attenzione del pubblico sulle problematiche femminili in Messico e nel mondo.

Le Leggi Rivoluzionarie delle Donne

«Nella propria giusta lotta per la liberazione del nostro popolo, l'EZLN incorpora le donne all'interno della lotta rivoluzionaria senza badare alla loro razza, fede, colore o affiliazione politica, richiedendo solo che condividano le richieste del popolo sfruttato e che si impegnino con le leggi e i regolamenti della rivoluzione. Inoltre, prendendo in considerazione la situazione della donna lavoratrice in Messico, la rivoluzione appoggia le loro giuste domande di eguaglianza e giustizia nel seguire le seguenti Leggi Rivoluzionarie delle Donne. Primo: Le donne, senza badare alla loro razza, fede, colore o affiliazione politica, hanno il diritto di partecipare alla lotta rivoluzionaria nel modo determinato dal loro desiderio e capacità. Secondo: le donne hanno il diritto di lavorare e ricevere un salario equo. Terzo: le donne hanno il diritto di decidere il numero di figli che vogliono. Quarto: le donne hanno il diritto di partecipare agli affari della comunità e detenere posizioni di autorità se sono elette liberamente e democraticamente. Quinto: le donne e i bambini hanno il diritto a un'attenzione primaria in materia di salute e alimentazione. Sesto: le donne hanno il diritto all'istruzione. Settimo: le donne hanno il diritto di scegliersi il partner e non essere forzate al matrimonio. Ottavo: le donne non saranno bastonate o maltrattate fisicamente dai loro familiari o da estranei. Lo stupro e il tentato stupro saranno severamente puniti. Nono: le donne potranno

occupare posizioni di comando nell'organizzazione e detenere gradi militari nelle forze armate rivoluzionarie. Decimo: le donne avranno tutti i diritti e gli obblighi elaborati nelle leggi e i regolamenti rivoluzionari.»

Richieste - Petizione delle Donne Indigene

«Noi donne indigene *campesinas* chiediamo l'immediata soluzione ai nostri urgenti bisogni, che il governo ha sempre disatteso: 1) cliniche ginecologiche in cui le donne contadine possano ricevere le necessarie cure mediche, 2) centri ambulatoriali dentro le comunità, 3) chiediamo al governo di mandare abbastanza cibo per i bambini di tutte le comunità come latte, amido di mais, riso, grano, soia, olio, fagioli, formaggio, uova, zucchero, minstre, farina d'avena ecc. 4) cucine e sale da pranzo, con tutta l'attrezzatura necessaria, per i bambini delle comunità, 5) mulini e macchine per la fabbricazione delle *tortillas* nelle comunità a seconda delle famiglie della zona, 6) vogliamo avere quello che serve per allevare polli, conigli, pecore, maiali ecc., compresi i consigli tecnici e i servizi veterinari. 7) chiediamo forni e materiali per panetterie, 8) vogliamo laboratori artigiani, compresi i macchinari e i materiali, 9) ci dovrebbe essere un mercato dove vendere l'artigianato a un prezzo equo, 10) dovrebbero essere costruite scuole dove le donne ricevano addestramento professionale, 11) ci dovrebbero essere asili nido e asili nelle comunità rurali dove i bambini si divertano e crescano forti, moralmente e fisicamente, 12) come donne dobbiamo avere trasporti sufficienti per muoverci da un luogo all'altro e trasportare i prodotti dei nostri progetti.»

Esseri umani e non

Nell'universo karajá solo gli uomini adulti iniziati sono considerati a pieno titolo esseri umani.

Flavia Busatta

Nel tempo in cui i karajá non sapevano costruire i campi né piantare il miglio cururuca, né ananas, né manioca e vivevano solo di frutta della foresta, degli animali che cacciavano e di pesce, vi era un uomo con due figlie: Imahéro, la maggiore, e Denakê, la più giovane. Una notte Imahéro vide la stella della sera Tahina-Cán e, ammiratane la bellezza, disse al padre che avrebbe desiderato sposarlo.[...] La stella della sera scese allora sulla terra per sposare Imahéro, ma la fanciulla quando lo vide vecchio e rugoso lo rifiutò. Tahina-Cán si mise a piangere e commosse Denakê che accettò di prenderlo per marito. Tahina-Cán fu tutto contento, ma dopo il matrimonio pose la condizione che la fanciulla non lo seguisse mentre “preparava un campo per piantare le cose buone che i karajá ancora non conoscono”. Con le sue arti magiche e i suoi poteri il vecchietto ottenne dall'acqua del fiume Araguaia i semi che gli servivano, perciò un mattino disse a Denakê: “Vado a disboscare la foresta per fare un campo. Tu però non venire a vedermi lavorare; stai a casa a preparare il cibo per quando tornerò stanco e con le braccia doloranti”. Denakê attese, ma non vedendolo tornare e

Donna karajá a Santa Teresina piccolo villaggio sul fiume Araguaia di fronte all'Isola di Bananal ove sorge la maggior parte delle aldeias dei karajá e dei loro vicini tapirapé.

temendo che la fatica lo avesse ucciso, corse al campo e lì vide che chi stava lavorando era un ragazzo bellissimo, snello e alto con indosso le pitture e gli ornamenti che i karajá portano ancor oggi. Felicissima Denakê corse ad abbracciarlo e lo portò a casa per mostrare il suo sposo com'era in realtà. Ciò scatenò l'invidia della sorella Imahéro che tentò di averlo per sé dicendo: “Fu per me che venisti, non per mia sorella minore”. Ma Tahina-Cán la rifiutò come lei aveva rifiutato il vecchio, Imahéro fuggì nel bosco e

sparì e al suo posto venne un urutáo, uccello dal grido forte e lamentosissimo (Faldini Pizzorno, 1989).

Tra i molti miti karajá questo è uno di quelli fondanti l'agricoltura come attività prettamente maschile. Questo aggettivo potrebbe far pensare che ogni maschio possa praticare l'agricoltura, ma non è così; l'agricoltura è un compito maschile riservato solo agli uomini adulti, iniziati e sposati i quali, dopo il matrimonio, dovranno dedicarsi all'agricoltura a debbio (taglia e brucia) o aiutare i parenti iniziati maschi della moglie. In questo



compito possono essere aiutati da donne anziane che abbiano già superata la menopausa e che, pertanto, sono in un certo senso equiparate ai maschi. Gli uomini iniziati, ma non sposati, sono totalmente esclusi dalle attività agricole; lavorando col padre infatti il giovane lavorerebbe per la madre e le sorelle, membri della comunità coperti dal tabù dell'incesto. L'agricoltura, dunque, promuove ed è promossa dai futuri rapporti sessuali e dalla liceità di legami matrimoniali. Lo scapolo inoltre, non avendo raggiunto ancora il massimo grado di socialità, non è considerato del tutto pronto per compiere la trasformazione della foresta strappandola al caos naturale per recuperarla socialmente integrandola nel mondo degli esseri umani, il villaggio, di cui gli orti fanno parte.

Anche la manifattura degli attrezzi che servono per l'agricoltura, la caccia, la pesca e la guerra è riservata esclusivamente agli uomini, come pure la costruzione di parafernalia, acconciature e, soprattutto, le maschere, usate per le cerimonie.

Le donne karajá si occupano invece della pulizia del villaggio, dell'allevamento dei figli e della preparazione del cibo, in particolare della manioca che è compito esclusivamente femminile, contribuiscono alla raccolta di piante edule, di insetti e di animali di piccola taglia, eccetto la raccolta del miele, compito riservato agli uomini. Le donne inoltre si dedicano all'artigianato tessendo e soprattutto producendo ceramica, un'occupazione esclusivamente femminile. Solo le donne possono creare oggetti con l'argilla, in particolare le *litjoko*, bamboline stilizzate, anche se talvolta i giovani scapoli le modellano per scopi transitori e ludici e pertanto queste ultime vengono distrutte subito. È interessante come anche domesticazione e allevamento, due attività apprese dai brasiliani, vengano rigidamente suddivise per generi sessuali: i polli, per esempio sono tabù per gli uomini, così come lo sono i buoi per le donne. La rigida distinzione delle attività per genere sessuale e il conseguente ruolo nella comunità sono strettamente legati alla costruzione cosmologica dell'universo karajá che determina non solo la concezione del mondo, ma anche il modo in cui gli esseri umani pensano se

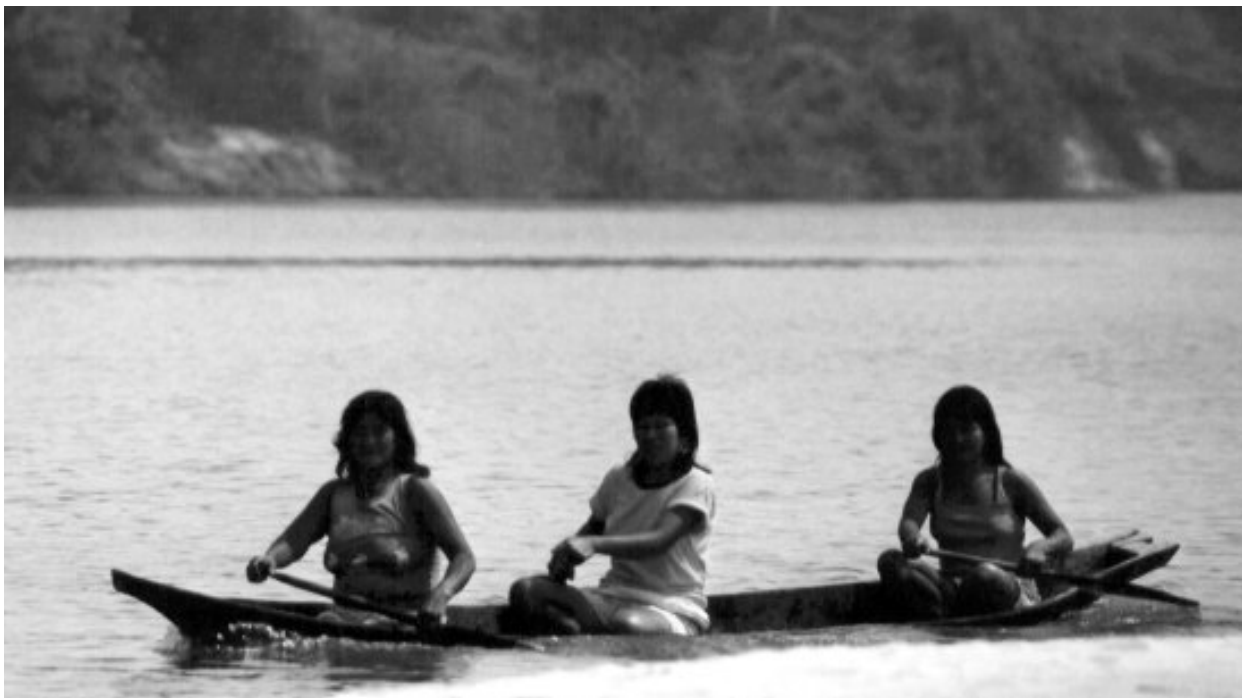
stessi e gli altri esseri viventi. A questo punto è bene sottolineare che, nell'idea karajá, per esseri umani non si fa riferimento alla tribù intera o a tutto il villaggio, ma a un ben determinato gruppo di persone ed esattamente gli uomini adulti iniziati. Questa categoria di individui si trova in opposizione con tutti gli altri esseri all'interno della opposizione categoriale tra cultura e natura. Gli uomini adulti iniziati si oppongono perciò non solo agli animali, ma anche ad altre classi di individui, ovvero le donne, i bambini e i nemici. È ovvio che vi è una differenza di sfumature tra la contrapposizione degli uomini iniziati karajá con altri individui estranei, ma compresi nel proprio universo (donne, bambini e animali) e quelli che ne sono estranei (nemici). Questa differenza è indicata dal segno tribale, due cerchi impressi col fornello da pipa rovente sotto gli occhi, *omaruro*, che specificano che l'individuo in questione è un karajá, ovvero che non si tratta di un non-umano come gli spiriti, gli animali, gli estranei e i nemici. Gli iniziati, dunque, rappresentano la cultura di cui possiedono tutti gli elementi, soprattutto quelli rituali che custodiscono gelosamente dalla vista delle donne e dei bambini. Le donne adulte e sessualmente mature sono percepite dagli iniziati come esseri con forti legami che le avvicinano al mondo della natura - le mestruazioni, l'atto sessuale, il parto - e pertanto come esseri non del tutto socializzati, ovvero non completamente

umani. Questa classificazione pone il genere femminile in una condizione marginale rispetto a quello maschile e soprattutto quello del maschio iniziato, marginalità sottolineata dalla esclusione delle donne dai riti e dalla visione degli oggetti rituali.

Questa opposizione è evidente sia nell'urbanistica del villaggio e nell'architettura della casa, sia nelle cerimonie, in particolare la festa della Grande Casa, o rituale di iniziazione maschile, e nell'istituzione della *couvade*.

Il villaggio permanente, *ixó*, abitato durante la stagione delle piogge, è costruito su un terrazzamento, talvolta distante dal fiume per timore delle piene, e viene ricostruito ogni tre o quattro anni, salvo particolari eventi nefasti, a causa del materiale deperibile delle costruzioni. L'*ixó* è costituito da tre parti: lo spazio abitativo, gli imbarcaderi e gli orti. Lo spazio abitativo è diviso in due sezioni, una di carattere secolare ove sorgono le abitazioni familiari, disposte in file parallele lungo il fiume verso cui danno le porte, e lo spazio sacro ove si





Donne karajá su una tipica canoa monoxila si recano a Santa Teresina per commerciare.

trova la piazza al cui centro si ergono, orientate verso la foce del fiume, la Casa degli Uomini e la Casa delle Maschere, quest'ultima con la parete opposta alle case aperta e unita da un corridoio coperto alla prima. In questo spazio vengono anche costruite le altre costruzioni necessarie per i riti di iniziazione machili. «Dalla parte della piazza maschile gli uomini costruiscono la Grande Casa, che dà il nome alla festa, e, di fronte a essa, sul lato nord, una Piccola Casa. La prima, centro del gruppo maschile e della cerimonia, comincerà a essere abitata dai “morti” locali; la seconda da quelli estranei rappresentati dagli uomini di altre aldeias che, come quelli del villaggio, impersoneranno i principali ruoli rituali. Essi hanno anche il compito di cercare un gran tronco d'albero (generalmente *Landi*) nella selva allagata e di porlo, come maestro rituale, al centro della piazza maschile. Il rischio di incidenti è attribuito all'azione degli esseri *aõni* (entità potenti) nemici o dei “morti”, personificati dagli uomini di altre aldeias che interferiscono in questi compiti. Come contropartita gli uomini dell'aldeia ospite agiscono come *aõni* benefattori» (*Ritual de*, 1998)

La suddivisione maschile/femminile ricorre netta anche nella struttura della casa, ove la parte posteriore è assegnata

alle donne, mentre la parte anteriore, verso la porta, l'esterno e le attività sociali è degli uomini. Anche lo spazio dietro le case è percepito come una “piazza”, settore di pertinenza delle donne, contrapposto alla piazza sacra, da cui le donne osservano, quando permesso, i rituali degli uomini. La marginalità sociale e rituale della donna è perciò sottolineata dal suo essere lontana dal “centro” del villaggio, situata in una sorta di ideale anello concentrico esterno e perciò in posizione contigua alla foresta e al fiume dove vivono gli animali e i “nemici”, presentando la donna caratteristiche più naturali degli uomini e più sociali degli animali. Tra le donne i soggetti più pericolosi per gli uomini sono le donne sessualmente attive e, in particolare, le potenziali partners sessuali - madri e sorelle sono “neutre” e controllabili - perciò solo un maschio adulto e completamente iniziato potrà avere un rapporto sessuale senza subire danni, mantenendo la propria completa “umanità” (socialità) senza averla scalfita dalla naturalità femminile. Per lo stesso motivo i rapporti sessuali non avvengono mai all'interno della casa, ma nella foresta; la copulazione è vista come un'azione non sociale, ma naturale, animalesca, in quanto la donna è equiparata agli animali, alle prede che devono essere cacciate e penetrate come

si penetra con una freccia la selvaggina. «*Alobederí non sapeva copulare e lo disse al fratello: “Come lo faremo?” pensava “Forse la donna ha un piranha nel ventre”. Il fratello disse: “Andiamo a chiederlo alla scimmia”. La scimmia maschio insegnò loro il coito offrendo l'ano. La scimmia fu la prima al mondo a saper copulare»* (Faldini Pizzorno, 1989:64). Lo sposo deve a sua volta dimostrare, per poter avere rapporti sessuali, di essere un buon cacciatore e questo giustifica le prove cui è sottoposto.

«Quando raggiungono la pubertà i fanciulli vengono separati formalmente dalle donne e dai bambini; a partire da questo momento coloro che passano attraverso uno dei tre riti di iniziazione - sia attraverso il rituale della Grande Casa, sia tramite uno degli altri due - vengono chiamati *jyré* (*ariranha* = piccola donnola, *Pleronura brasiliensis*), animale nero, rapido e combattivo, qualità importanti, tra l'altro, per un giovane guerriero. Essi formano un gruppo speciale, hanno i corpi completamente dipinti di nero e i capelli tagliati cortissimi, similmente all'animale. Come *jyré* gli adolescenti restano in una fase limite per circa un anno e mezzo, portando avanti il processo di apprendimento nelle tematiche e nei segreti degli uomini in luoghi culturalmente definiti: le



Canoa monoxila e pagaie karajá al Museo missionario salesiano di Campogrande. Sotto: Bambolina litjoko in ceramica. I capelli originariamente erano in cera, oggi sono in ceramica dipinta.

piazza e il sentiero maschili e la casa delle maschere, andando a casa della propria madre solo per mangiare e dormire. Coloro che celebrano il rito di passaggio attraverso il cerimoniale della Grande Casa, cominciano questa fase restando confinati al suo interno per sette giorni e uscendo solo in determinati momenti. In questo periodo il ragazzo è soggetto a molti pericoli, soprattutto a causa di entità malevoli, dal momento che essi stessi sono visti come pericolosi dato che eventualmente possono rendere edotte le donne delle conoscenze

esclusivamente maschili che sono state loro trasmesse» (*Ritual ...*, 1998). Come la festa della Grande Casa è il rito di iniziazione del bambino nella comunità degli esseri umani completi, i maschi iniziati adulti, così la *couvade* è il rituale che permette al neonato di entrare nel mondo karajá. Per assicurare una buona entrata nel mondo attraverso la nascita è importante la partecipazione del padre, il solo essere socializzato e quindi pienamente umano. Il padre, dunque, alle prime doglie della moglie, si sdraia su una stuoia presso di lei e comincia a

lamentarsi e a torcersi violentemente come in preda ai dolori del parto, mentre la consorte rimane silenziosa. Al momento del parto la donna viene aiutata da sue parenti che, tagliato il cordone ombelicale, lavano il bambino nel fiume e lo cospargono poi con resina e *urucú* (pittura rossa), cominciando, con questa trasformazione ad allontanarlo dalla natura. Perché il piccolo “nasca” veramente è però necessario che il padre, che lo ha simbolicamente partorito, unga il figlio con olio di palma (*tari*) e giaccia con lui sulla stuoia per cinque giorni. Al “puerperio” simbolico maschile, *couvade*, si contrappone quello inesistente della madre che, appena in forze, dopo poche ore o il giorno dopo, riprende le usuali attività domestiche dopo un bagno purificatore. La *couvade* sottolinea perciò fin dalla nascita del piccolo karajá che non è la madre, ma il padre che partorisce socialmente il bambino conferendogli le prerogative ereditarie patrilineari - i karajá sono matrilineari - e assicurandone la buona salute attraverso il legame che così si instaura. Quando il bambino si ammalerà, sarà il padre a sdraiarsi accanto a lui per tutto il tempo della malattia.

Bibliografia essenziale

Faldini Pizzorno L., *Le barriere invisibili*, Genova, 1989; *Ritual de iniciação masculina karajá a “Festa da Casa Grande”*, Escola do Futuro da Universidade de São Paulo, 1998, <http://bibvirt.futuro.usp.br/acervo/audiovisual/visual/mae/mae-ritmasc.htm>; Riberio D. (ed), *Suma etnológica brasileira*, vol. 2, Petropolis, 1987.

Iniziazioni

Ragazze tukúna

La cerimonia di iniziazione femminile dei tukúna o “festa della ragazza nuova”.

tukúna considerano la pubertà come un periodo della vita pericoloso e circondano la ragazza adolescente di rituali di tutela per proteggerla dalle influenze malefiche di alcuni spiriti demoniaci della foresta. Il rituale di iniziazione comincia con la separazione della bambina dalla vita sociale della comunità. Quando appare il menarca, la ragazza è introdotta in una stanza al piano superiore della casa, una piattaforma situata appena sotto il tetto, con pareti di paglia o cortine di tela. Qui starà per tre mesi reclusa, invisibile e silenziosa, tenendo rapporti solo con la madre e con la zia paterna e uscendo raramente, quando nessun uomo è in casa.

I tre mesi di segregazione costituiscono un periodo di transizione o di “margine” del rituale. Durante questo periodo la ragazza si deve dedicare all’apprendimento delle occupazioni femminili come filare il cotone e l’intreccio di cesti, reti e stuoie. Deve anche imparare il comportamento che si addice alle donne adulte secondo i tukúna.

La fase di integrazione della fanciulla nella società delle donne adulte avviene durante una grande festa alla quale partecipano tutta la comunità e degli ospiti delle *aldeias* vicine. Il rituale di iniziazione inizia con la depilazione della fanciulla, un atto che simboleggia il suo passaggio dall’infanzia all’età adulta. Poi la ragazza può

sposarsi e divenire membro attivo della comunità. Le principali fasi della festa, che serve per celebrare il passaggio e distrugge-

re gli spiriti demoniaci che minacciano la vita della fanciulla reclusa, si svolgono principalmente dentro la casa.



Qui e a p. 44: Maschere di iniziazione femminile dei tukúna.



Per il periodo della festa i convitati maschi costruiscono un nuovo recinto di forma semicircolare posto su uno dei due lati al piano terra della casa e fatto nella parte interna di steli di foglie di *buriti*, mentre le pareti esterne sono decorate con motivi geometrici e figurativi come animali, astri ed esseri umani. Di questi il più importante consiste in una figura di cervo, il simbolo della vigilanza. L'inizianda resterà in questo recinto fino alla fine del rituale, vigilata dallo zio paterno, responsabile della sua incolumità e "direttore" delle cerimonie, aiutato da sua moglie, dal momento che il padre si occupa soprattutto di intrattenere gli ospiti. La cerimonia dura tre giorni e tre notti ininterrottamente, durante la stagione delle piogge nel periodo della luna piena.

I due elementi più importanti del cerimoniale sono gli strumenti musicali e le maschere. Tra i vari strumenti musicali ne risaltano due, entrambi di dimensioni colossali e considerati sacri: un megafono di legno, voce dei demoni pericolosi, e delle trombe di corteccia d'albero arrotolata a spirale. A causa del loro carattere sacro questi strumenti non possono essere visti dalle donne e dai bambini, perciò gli uomini li fabbricano nella foresta e il loro suono echeggia nell'oscurità della notte scaturendo da luoghi nascosti. Quando non vengono usati, prima che faccia giorno, vengono nascosti nell'acqua o nella foresta. Le maschere, portate dagli invitati maschi, rappresentano gli spiriti demoniaci che, in un tempo mitico, attaccarono gli abitanti delle *aldeias*

tukúna mangiando i loro corpi e succhiando il loro sangue e che, nel delicato periodo dell'iniziazione, mettono in pericolo la vita della fanciulla. Le entità soprannaturali, simbolicamente rappresentate dalla decorazione e dalla caratteristica forma delle maschere, sono varie: la madre del vento, una farfalla femmina, una scimmia *caiarára*, i mostri degli abissi, un ragno, dei serpenti giganteschi, dei pappagalli, del mais, un albero *araparirana*. Nel gruppo, le maschere sono profane poiché eseguono la loro coreografia alla vista degli adulti e dei bambini di ambo i sessi, nonostante siano nascoste nella vicina foresta. Qui, coloro che le impersonano, le indossano e le tolgono, apparendo repentini e segreti nel locale della festa. I portatori delle maschere devono mantenersi sconosciuti fino al momento della loro performance finale, quando si accomiatano nella casa del rituale donandole all'anfitrione, il padre della fanciulla adolescente; costui, per ringraziamento, offre loro carne di selvaggina o di pesce affumicato.

Le maschere sono confezionate con fibre di diversi alberi (*Ficus radula*, *Poulsenia armata*, ecc.); dopo che è stato trovato, il tronco dell'albero viene battuto con forza tramite machete cilindrici; questa operazione, effettuata per diverse volte, permette di sfibrare dal blocco di legno le fibre che in seguito sono lavate più volte e battute nuovamente prima che secchino all'aria aperta. In questo modo è possibile trasformare in un "tessuto" morbido e flessibile. Il tessuto, pronto per la libera interpretazione dell'artigiano, ma limitato dai paradigmi estetici e tecnici stabiliti culturalmente, viene trasformato in un personaggio cosmologico demoniaco per drammatizzare episodi mitici relativi ai tukúna e alla speciale situazione limite della fanciulla adolescente durante il rituale di iniziazione.

nota

tradotto da: Ritual de Iniciação Feminina Tukúna a "Festa da Moça Nova", Escola do Futuro da Universidade de São Paulo, 1998, <http://bibvirt.futuro.usp.br/acervo/audiovisual/visual/mae/mae-ritfem.html>