

Daniela Bredi

Pakistan. Le donne muhajir di Karachi tra etnia, genere e nazione

Il postmodernismo, comunque lo si voglia definire,¹ nasce dalla consapevolezza che la spinta allo sviluppo e alla modernizzazione che ha caratterizzato la nostra epoca, pur ottenendo indubbi successi quali l'allungamento della vita umana, la diffusione dell'alfabetizzazione, l'innalzamento del tenore di vita per un numero di persone mai così elevato nella storia, ha avuto costi estremamente alti e, nelle parti del mondo in cui è ancora in atto, ha stimolato effetti e conflitti di drammatica entità. L'ottimismo dei sociologi, degli scienziati politici e degli antropologi che avevano predetto una *integrative revolution* con l'inevitabile declino delle *primordial loyalties* quali i legami di sangue (*kinship*), la casta e l'etnicità nei paesi del terzo mondo, è ormai svanito. L'introduzione di costituzioni e istituzioni democratiche che fanno propri diritti umani, suffragio universale, sistema partitico, legislature elette, governo della maggioranza, ecc., ha spesso avuto come risultato strane deformità, assai lontane dai fini di libertà, giustizia e tolleranza che erano il sostegno ideologico delle sintesi liberal-democratiche del mondo occidentale. In molte parti del mondo qualcosa ha funzionato perversamente nel rapporto centro-periferia, manifestandosi tra l'altro nella diffusione dei conflitti etnici, spesso accompagnati da violenza collettiva non tra estranei, ma tra nemici ben conosciuti.² L'insorgenza, anche violenta, della questione etnica scuote le compiacenti presunzioni di progresso della civiltà, costringendo a riconsiderare cose convenientemente dimenticate: che la politica democratica e il libero capitalismo hanno dei requisiti, delle convenzioni socio-culturali e dei contesti, e anche i loro miti; che non sono immuni da contraddizioni e tensioni interne; che non sono rimedi che curano sicuramente e automaticamente ogni situazione. Tra le ricette per il progresso che l'attuale situazione di conflitto etnico mette alla prova c'è l'idea di stato nazionale quale desiderabile base per la strutturazione della vita politica. Ed è proprio in questo contesto che si pone il problema dell'identità, nelle sue varie definizioni: nazionale, etnica, religiosa, di classe, di genere.

Una delle zone del mondo in cui la questione si pone con maggiore evidenza è indubbiamente l'Asia meridionale, che negli ultimi quindici anni è stata teatro di un'impressionante crescendo di violenza etnica e comunalistica, accompagnata dalla crescita del fondamentalismo religioso. L'evidente inadeguatezza dei governi a risolvere questo tipo di conflitti, che stanno distruggendo vite e risorse, ripropone come attuale il tema dell'identità, che in Asia meridionale è particolarmente complicato. Un esempio molto interessante di questi sviluppi riguarda l'emergenza in Pakistan di un gruppo etnico molto particolare, quello dei muhajir, cioè degli emigrati dall'India, che, in quanto emigrati, non hanno un loro territorio, e che sono, in pratica, accomunati soltanto dalla lingua (l'urdu) e dal fatto dell'emigrazione, loro o dei loro diretti ascendenti.

Un altro elemento degno di attenzione consiste nel fatto che, mentre la società postmoderna, nell'assegnare alla cultura un posto preminente, rivaluta la tradizione, ma in modo selettivo, sicché la regola tradizionale valida nel mondo, sia occidentale che non, che "il posto delle donne è la casa" e la strenua proibizione di rapporti sessuali extraconiugali per le donne non sono tra gli aspetti della tradizione premoderna che gli scrittori postmoderni apprezzano, nelle società in via di modernizzazione questo è uno dei tratti più resistenti al cambiamento. Nella fattispecie, la società pakistana sembra fare quadrato intorno a questo, che viene indicato come un

baluardo della specificità culturale.

Le donne, che sono tra i settori più indifesi della società, sono tra coloro che più risentono di sviluppi quali il radicalismo religioso e la questione etnica, che hanno per loro implicazioni specifiche, non solo perché esse sono tra le vittime della violenza, ma anche perché sono considerate simboli di identità. È per questo che il tema dell'identità politica necessita della comprensione della condizione femminile e mette in luce i collegamenti tra le altre lotte per il cambiamento e il femminismo come movimento politico.³ Per converso, è esplorando il campo delle identità individuali e di genere che si può vedere come e in quale misura i presupposti dell'identità nazionale, nel periodo successivo all'indipendenza, si siano spostati con l'affermazione e con il declino dell'ideologia religiosa, della lingua e dell'etnicità di un particolare gruppo. La mobilitazione di certe identità implica processi diversi. Nel contesto della violenza etnica, come in quella fra comunità religiose, sono in opera due processi, che hanno come esito l'imposizione dell'identità, ma anche la scelta dell'identità sulla base dell'affinità. In entrambi i casi sono egualmente importanti i fattori ideologici e i fattori materiali. Per quanto riguarda l'identità imposta, in un contesto, come quello del Pakistan odierno, in cui gli individui sono classificati in termini di lingua e origine etnica, la pressione esercitata dall'appartenenza a un determinato gruppo può indurre a privilegiare l'identità etnica rispetto a quella di genere. Per quanto riguarda l'identità scelta in base all'affinità è necessario un lavoro esplorativo per comprendere perché le donne scelgano di privilegiarne una.

Nelle condizioni di crisi dello stato-nazione e di insorgenza della questione etnica, in un ambiente in cui il fondamentalismo religioso trova rispondenza più come difesa dell'ordine sociale esistente - e in particolare della gerarchia di genere - che come progetto di unificazione nazionale, è parso opportuno tentare una verifica della cultura, intesa come aspetto soggettivo delle istituzioni della società,⁴ di quella parte della società pakistana che è maggiormente toccata da queste istanze, le donne muhajir. Queste donne hanno avuto un ruolo particolare nell'ambito del nazionalismo musulmano e della costruzione della nazione pakistana come progetto dello stato che dal nazionalismo musulmano era nato. All'epoca della spartizione, esse, molto più che non le donne degli altri gruppi etnici presenti in Pakistan, ad eccezione forse di quelle punjabi, erano infatti il prodotto dell'alleanza tra nazionalismo e femminismo, le "nuove donne" necessarie all'affermazione e alla diffusione della famiglia nucleare che sarebbe stata il fondamento della nazione.⁵ Finché in Pakistan prevalse, come ideologia adottata dallo stato sia in funzione legittimante che in funzione unificante, l'interpretazione modernista dell'Islam, esse, facilitate dal fatto di vivere per lo più concentrate in grandi agglomerati urbani, rappresentarono il modello e l'avanguardia. La crisi del nazionalismo musulmano, violentemente palesata dalla secessione del Bengala orientale, l'adozione della versione radicale dell'Islam come ideologia politica e l'insorgenza della questione etnica, con la rivendicazione per sé della qualifica di "etnia" anche da parte dei muhajir, che a rigore non lo sono affatto, essendo un gruppo composito ed eterogeneo, proveniente da varie parti dell'India, hanno posto queste donne di fronte al problema di come rapportarsi ora allo stato nazionale. La loro condizione non è sussunta da quella del gruppo nel suo insieme, perché l'identità di genere - data l'importanza della divisione di genere nella società

pakistana - sembra fondamentale nella percezione dell'identità nazionale e di quella etnica. In questa prospettiva, ci sono quindi varie domande a cui tentare di rispondere. La partecipazione delle donne al movimento per l'indipendenza ha condotto a trasformazioni nella nozione di femminilità proiettata quale modello nazionale? Sono stati articolati modelli alternativi di relazioni tra i generi, e da quali gruppi? La definizione delle frontiere nazionali ha compreso una particolare definizione dei rapporti tra i generi? L'etno-nazionalismo basato sulla lingua ha implicazioni più favorevoli alle donne del nazionalismo religioso? Quali sono i fattori - ideologici e materiali - che mettono in moto l'identità etnica? Quali sono i fattori materiali suscettibili di formare la base per un'identità di genere trasversale alle etnie?

A queste domande, poste con chiarezza nell'ambito di discussioni tra femministe di tutta l'Asia meridionale,⁶ si è cercato di dare un contributo nel trovare risposta partendo da un *case study*, quello delle donne muhajir di Karachi - città che è sembrata una scelta naturale, essendo il luogo con la maggior concentrazione di popolazione muhajir, dove il Muhajir Qaumi Movement è nato, la maggior metropoli pakistana, in cui il processo di modernizzazione ha già mostrato tutto il proprio potenziale di disgregazione, facendo esplodere una violenza che non accenna a scemare né a trovare sbocchi,⁷ ed essendo anche il primo centro di mobilitazione del movimento delle donne.⁸ Il metodo scelto per l'indagine è stato quello dell'intervista, in primo luogo perché la mancanza di un'adeguata bibliografia e di dati attendibili sull'argomento specifico non permetteva un'indagine soddisfacente. Ciò non significa che non esistano studi sul problema dell'identità nazionale ed etnica o studi sulle donne, al contrario. Negli ultimi tempi, infatti, il tema dell'emergenza delle etnie è stato ampiamente trattato sia in termini generali⁹ che in relazione a diverse aree, tra cui l'Asia meridionale,¹⁰ dove, ovviamente è preso in considerazione anche il caso del Pakistan.

Per quanto riguarda gli studi sulle donne in Pakistan, oltre a rimandare alla bibliografia curata da Farida Shaheed, *The women of Pakistan: a selected bibliography with annotations*,¹¹ si ricorda che la materia *Women Studies* è stata introdotta nelle università pakistane dal 1989 con l'istituzione di Centres of Excellence for Women's Studies. Come afferma Sabeeha Hafeez,¹² nello sviluppo di una prospettiva che caratterizzi gli Women's Studies in Pakistan occorre tenere in considerazione che una maggiore partecipazione delle donne all'istruzione superiore e alla forza lavoro significa un'espansione dell'ambiente patriarcale e un accrescimento dell'oppressione. A questo scopo, vanno identificate, esplorate e analizzate le istanze implicite in altre realtà storiche, socio-culturali e politiche, quali: (1) la coscienza critica collettivamente ereditata di lottare contro la disuguaglianza di genere all'epoca della nascita del Pakistan nel 1947; (2) l'evoluzione delle aspettative di giustizia delle donne nel paese venuto in essere; (3) la crescita della conoscenza empirica; (4) l'importazione della conoscenza scientifica di tipo sociologico; (5) il patriarcato nelle istituzioni femminili; (6) l'ambivalenza risultante dai tentativi pianificati di riconoscere sempre più alle donne i loro diritti; (7) l'esistenza di vari livelli di coscienza critica delle donne circa la propria condizione; (8) l'emergere del diritto allo sviluppo delle donne. In particolare, nell'indicare come vadano ricostruiti i processi per la produzione, la trasmissione e il consumo della conoscenza allo scopo di trasformare



una società patriarcale, autoritaria e gerarchica, si afferma che un assunto fondamentale degli *Women's Studies* è che la conoscenza è oggettiva ma non necessariamente imparziale, a significare che esistono idee scientifiche universalmente riconosciute, ma che queste idee sono influenzate o tratte dalla conoscenza e dalla comprensione degli uomini. Facendo esempi di tipo sociologico e storico, si mostra come le generalizzazioni siano tratte esclusivamente da dati rilevati su maschi e poi applicate all'intero corpo sociale. Andando oltre le affermazioni di Kuhn,¹³ gli *Women Studies* hanno riconosciuto e indicato le omissioni delle realtà femminili. Gloria Bonder¹⁴ ha fatto rilevare come dietro ogni pezzo di conoscenza ci siano assunti derivati generalmente dall'ideologia dominante dei gruppi di potere, da cui le donne sono escluse. È quindi compito degli *Women's Studies* concentrarsi sull'esperienza delle donne, nel tentativo di esplorare, descrivere e capire la vita umana, ovvero assumere come materia la vita delle donne, passata o presente, registrata storicamente o altrimenti nota, sperimentata insieme agli uomini della cultura dominante o agli uomini che pure sono oppressi.

In questo quadro, il metodo dell'intervista, oltre a sopperire a una carenza di studi specifici riguardanti le donne muhajir, è inteso a privilegiare la tecnica del far parlare le donne per sé, pur nella consapevolezza di tutti i suoi limiti e dei pericoli insiti nel suo uso.¹⁵ Si è, tuttavia, ritenuto necessario far precedere le testimonianze raccolte, che, come si è detto, intendono essere un contributo alla comprensione delle dinamiche nazione-etnia nel contesto pakistano dalla parte delle donne, dalla delineazione di una serie di argomenti, che, incrociati, le inseriscono in una prospettiva mirante a rendere conto dei fattori costituenti l'identità di genere, nazionale ed etnica, con un approccio necessariamente transdisciplinare. Tentando un'estensione di ciò che Joan Kelly¹⁶ ha formulato per la storia, e cioè fare delle donne non l'oggetto, ma il soggetto dell'indagine, si è voluto valorizzarne l'esperienza con ciò contribuendo a un ripensamento delle categorie dell'analisi sociale e delle teorie del cambiamento sociale. Questo non intende privilegiare l'esperienza rispetto ad altre considerazioni di pari importanza, ma semplicemente riconoscere che l'esperienza aggiunge una dimensione critica all'analisi della questione della/e identità, che ha valore per la società nel suo insieme.

Un'ultima parola sembra necessario spendere a proposito del fatto che l'indagine è stata condotta in un paese che non solo è musulmano, ma dove l'ideologia politico-religiosa ha una valenza del tutto particolare come il Pakistan. Bisogna tenere innanzi tutto presente che, se la rappresentazione colta della vita politica tende a biforcarsi in base al genere, ciò è particolarmente vero per le società musulmane dove la sfera maschile e quella femminile si pensa evolvano secondo i rispettivi impulsi e imperativi.¹⁷ Lo studio delle donne musulmane veicola gli elementi che costituiscono il dualismo intellettuale per cui la sfera maschile e quella femminile si muovono apparentemente in modo a sé stante, una volta messe in moto le rispettive istituzioni e norme apolitiche. Ma, anche senza insistere che il personale è politico ovunque e comunque, l'accento sulla disuguaglianza di genere nelle società musulmane ha condotto a conclusioni errate, non solo perché non fa riconoscere che il processo tramite il quale è stata istituzionalizzata la posizione della donna musulmana è un processo politico, ma anche perché impedisce di vedere quanto quel processo sia tracciato dalle donne,

non marginalmente od occasionalmente e neppure indirettamente, ma, con tutta la sua distinzione in stile e comportamento, consapevolmente e con determinati scopi. Perciò non è sostenibile che istanze di tipo politico siano ininfluenti per le donne musulmane, innanzi tutto perché il loro comportamento non è strettamente determinato dalla teologia islamica, né dalla cultura né è governato interamente dalla tradizione. Ci sono vari fattori che strutturano la loro vita, perché hanno a che fare con le decisioni che esse prendono, tra i quali gli orientamenti e le preferenze personali, le opzioni a loro disposizione, le risorse di cui dispongono e gli interessi delle donne e delle persone con cui sentono di avere una certa identità collettiva.

La proposizione che la società è divisa in sfera pubblica e sfera privata e che ognuna di queste sia propria di un genere non è sostenibile, perché è impossibile distanziare le donne o la cosiddetta sfera privata, analiticamente o empiricamente, dalla sfera del pubblico e del politico. L'impressione che esistano due sfere distinte è creata definendo il pubblico con gli attributi presi dagli stereotipi convenzionalmente maschili, valutando in modo diverso il potere degli uomini e delle donne, e misurando il comportamento pubblico proprio di ciascun genere con scala diversa e in base a diversi criteri. Così gli uomini sono invariabilmente considerati politici e le donne non politiche, ma è chiaro che la cultura politica generale è in qualche modo composita e un'estensione dei rapporti privati e degli stili di comportamento individuale.

Mentre l'osservazione che alcuni sono assenti dall'arena pubblica tende a corroborare la conclusione che sono senza potere in quell'arena, è comunque possibile un'altra interpretazione. Se la risoluzione formale e ufficiale dei conflitti si fa senza la partecipazione delle donne, e se la cultura sembra essere largamente costruita dagli uomini, non è necessario sottrarre l'influenza femminile da entrambi questi campi. Perché i conflitti che diventano pubblici, e la cultura che è esplicitamente elaborata, sono elementi che già si trovano nell'arena pubblica, senza che nulla si sappia del processo attraverso il quale vi si è giunti. Chi controlla e filtra i conflitti che sono pubblicamente risolti o chi determina quali nozioni dell'ordine morale debbano essere visibilmente fissati, è un'altro tipo di questione, che può comportare un altro gruppo di persone e una diversa specie di analisi.¹⁸

Non è quindi giustificato il fatto che, per lo più, gli studi sulle donne in società musulmane per molto tempo non abbiano preso in considerazione i rapporti tra le donne e le strutture politiche, ignorando la crescente letteratura femminista sull'argomento, che ha messo in luce la riproduzione dell'ineguaglianza di genere attraverso varie dimensioni della politica statale, attraverso costruzioni della cittadinanza in base al genere e attraverso le dinamiche dell'incorporazione delle collettività nazionali ed etniche negli stati moderni.¹⁹ Lo studio delle donne è così stato dominato per lungo tempo da resoconti storici delle principali credenze dell'islam e delle loro implicazioni per le donne. L'approccio prevalentemente esegetico è comune agli apologisti fondamentalisti, che difendono ciò che considerano una disuguaglianza ordinata da Dio,²⁰ alle femministe musulmane che tentano una lettura progressista del Corano, delle *hadith* e della storia degli inizi dell'islam²¹ e ad alcuni radicali che sostengono che l'islam è intrinsecamente patriarcale e ostile ai diritti delle donne,²² che vanno paradossalmente a rafforzare la posizione degli orientalisti occidentali con le loro descrizioni storiche

ed etnocentriche delle società musulmane.

D'altro canto esiste un notevole numero di ricerche sul mutamento della condizione femminile in specifici paesi e periodi storici, che si concentrano su istanze concrete (partecipazione femminile alla forza lavoro, istruzione, comportamento demografico, attività politica), che solitamente non privilegiano l'Islam come categoria analitica, ma inseriscono il genere in discorsi più vasti sulla trasformazione sociale, per cui la specificità musulmana raramente viene sistematicamente esplorata.²³

Negli ultimi tempi, tuttavia, si assiste ad un sempre più largo riconoscimento del fatto che la condizione della donna musulmana non si può interpretare solo in termini ideologici, né solo in termini di processi globali derivati dalla trasformazione socio-economica, ma persiste la difficoltà di concettualizzare il ruolo e la specificità dell'Islam in relazione alle donne. Assumendo, però, che un'analisi adeguata della posizione della donna nelle società musulmane non può prescindere dall'esame dei progetti politici e delle trasformazioni storiche degli stati in cui si trovano, si può cercare di contribuire a risolvere la questione, per quanto complessa, per esempio prendendo in esame un aspetto limitato, ma importante, quale il rapporto tra il progetto dello stato nazionale, l'ideologia scelta come legittimante e le nozioni di appartenenza alla nazione da un lato e la questione femminile dall'altro.²⁴

Tra le testimonianze raccolte, trascritte dalla registrazione e tradotte dall'inglese e dall'urdu, le tre che qui si presentano - ciascuna preceduta da una breve nota descrittiva della persona che l'ha rilasciata e delle circostanze in cui è stata raccolta - sono state scelte ad illustrare, sia pure in modo approssimativo, i risultati della ricerca.

Intervista a Zubeida M.

Zubeida M. è il vice-direttore di «Dawn», il più importante quotidiano di Karachi e il primo fondato in Pakistan. Giornalista di successo, di mezza età, ben rappresenta la posizione degli intellettuali progressisti di Karachi e di quegli sciiti che credono che solo uno stato laico possa garantire libertà e uguali diritti a tutti i cittadini pakistani. Molto chiara nelle sue affermazioni, senza reticenze e disponibile, mi presentò anche sua figlia e sua sorella, che è medico e abita proprio di fronte alla moschea sciita. La sorella fu così gentile da aiutarmi nel tentativo di raccogliere anche la testimonianza della sua cameriera, una donna bihari dalla vita molto tormentata, che però non riuscimmo a far parlare.

Mi chiamo Zubeida e lavoro a *Dawn*. Mio padre aveva un impiego statale, lavorava per le ferrovie, prima della spartizione, e viveva a Bombay. Appena prima della spartizione, nel '47, in maggio o in giugno, venne a Delhi - credo che fosse dopo il giugno, quando fu annunciato che l'India sarebbe stata divisa e che tutto doveva essere spartito, strutture e personale - perché faceva parte del comitato per la divisione delle ferrovie, in cui c'erano membri indù e membri musulmani. Due o tre giorni prima del 15 agosto ci trasferimmo in Pakistan. La mia famiglia è originaria dell'UP, di Jaunpur, vicino a Benares, che è un posto storico molto famoso - ho letto molto a questo proposito.

Anche mio marito è un muhajir, come dicono, ma viene dal Bihar. Molti della sua famiglia andarono nel Pakistan orientale e poi, da lì, vennero qua. Mio marito arrivò prima della secessione, perché voleva studiare a Karachi. I suoi genitori

sono arrivati nel '71. Ora è in pensione, prima lavorava in banca.

Ho dei ricordi molto vaghi dell'epoca della spartizione, ero molto giovane a quel tempo, avevo quattro o cinque anni. Posso dire che fu un periodo di grande incertezza, c'erano molti tumulti. Ci eravamo trasferiti a Lahore e si sentiva parlare di sommosse in Punjab. Poi, dopo il 14 agosto, le cose cominciarono a calmarsi, ma c'erano ancora casi di accoltellamenti, uccisioni e ricordo che questi racconti mi spaventavano moltissimo. Perciò i miei ricordi di quel periodo non sono felici, nel senso che ci si sentiva molto insicuri. Ricordo che andavo con mia madre nei campi profughi. Andava là per aiutare le donne che vi avevano trovato rifugio. Non andavo a scuola in quel periodo e seguivo mia madre nei campi, a portare un po' di aiuto. Da bambini si hanno queste impressioni che stia succedendo qualcosa di pauroso. E ricordo alcuni dei nostri parenti che dovettero letteralmente scappare, perché c'erano dei luoghi... Mio zio viveva a Lucknow e credo che si sia verificato qualche tumulto, perché fuggì con la sua famiglia: abbandonarono tutto, casa e averi. Quando arrivammo noi, invece, fu una specie di trasferimento, a cui ero abituata perché mio padre veniva sempre mandato da un posto all'altro. Abitavamo a Bombay, e poi andammo a Delhi, e poi a Lahore. Ero abituata a passare da un luogo all'altro, non mi disturbava. Ma ho sentito di altri, come mio zio, che dovettero fuggire e vennero qui, stettero con noi per qualche mese prima di andare a stabilirsi a Karachi. Ho sentito da loro quello che accadde allora e mi sono rimaste delle impressioni sgradevoli.

Ho parlato varie volte con mio padre della sua decisione di venire in Pakistan. Fu, io credo, qualcosa che decise perché ci si aspettava da lui che lo facesse, dato il suo lavoro nelle ferrovie. Ci si aspettava che tutti i musulmani al servizio del governo sarebbero venuti in Pakistan, che avrebbero optato per il Pakistan. E poi si resero conto che avrebbero avuto migliori opportunità in questo paese, essendo musulmani, piuttosto che in India. C'erano così tanti indù al servizio del governo in India che devono aver pensato che avrebbero potuto essere discriminati e, naturalmente, ci sarebbe stata una maggiore concorrenza che non in Pakistan, dove le persone qualificate erano poche. Penso che abbia fatto una carriera rapida. Non gli ho mai chiesto se sarebbe stato lo stesso se avesse deciso di restare in India. Non credo abbia optato per il Pakistan per motivi religiosi. Non ho mai avuto da lui l'impressione che, trovandosi tra indù o in un paese a maggioranza indù, egli abbia avuto mai difficoltà nella pratica religiosa. Non era una persona molto ortodossa, quindi qualunque fosse la sua religione non aveva mai risentito del fatto di vivere in una società a predominanza indù. Perciò non ritengo che la sua decisione di venire qui abbia avuto molto a che fare con la religione. Più tardi era molto deluso da ciò che accadde qui, per quanto riguarda gli sviluppi religiosi. Quando emigrò qui pensava che si sarebbe trattato di uno stato dove, ovviamente, la maggioranza della popolazione sarebbe stata musulmana, ma dove la gente sarebbe stata libera di praticare qualunque altra religione. La religione non dovrebbe interferire con la vita pubblica. Un altro elemento che dev'essere stato per noi di primaria importanza è che siamo sciiti e abbiamo sempre pensato che se dovesse prevalere la religione della maggioranza, naturalmente noi saremmo in minoranza. Ecco perché saremmo stati più contenti di vivere in uno stato laico. La maggior parte degli sciiti non era favorevole allo stato islamico. Dopo ciò che accadde con



Zia ul-Haq mio padre rimase molto deluso. Ricordo nel '77, quando ci furono le elezioni, mio padre e mia madre andarono a votare dicendo «No, dobbiamo dimostrare ai partiti religiosi che non possiamo stare dalla loro parte. Questo paese deve essere laico».

Non ho nessun parente stretto in India. E per parente stretto intendo fratelli e sorelle di mia madre e di mio padre. Nessuno di loro è là. Solo parenti alla lontana. Però ci incontriamo e molti di loro vengono a trovarci, quindi siamo in contatto. Sono stata in India quattro anni fa, ma è stata una visita di lavoro... fu per una conferenza e poi tornai subito, non cercai di mettermi in contatto con i parenti. Avevo il loro numero di telefono e mentre mi trovavo a Delhi avrei potuto chiamarli. Può darsi che non ne avessi abbastanza voglia. Sono stata in India due volte: una nel '93, per lavoro, e un'altra volta nel '54, quando un parente si sposava e mia madre ci portò là per il matrimonio, ma fu molto tempo fa. Quando qualcuno di loro viene in Pakistan posso dire che, culturalmente, mi pare ci sia una differenza tra noi e loro, perché, nel '47, noi abbiamo preso una direzione diversa da loro. Anche nel parlare siamo diversi: loro usano molte più parole hindi, noi usiamo molti più termini locali (punjabi, sindhi). E anche la pronuncia è diversa, specialmente quella delle generazioni più giovani. Il loro urdu è influenzato dalle lingue locali. Per quanto ne so, in India hanno una vita più semplice, noi stiamo diventando più materialisti qua. Questo l'ho notato specialmente una volta, in occasione di un matrimonio qui nella mia famiglia e un signore, un ospite che era venuto dall'India, per prima cosa disse che in India non ci sarebbe mai stato un matrimonio simile, qui tutto era molto più elaborato. Trovo che i musulmani indiani siano di vedute più ampie di noi, specialmente per certi aspetti, per esempio l'atteggiamento nei confronti delle donne che lavorano. Trovo che essi siano... hanno cominciato prima loro e le donne ora stanno intraprendendo professioni non convenzionali - insegnamento, eccetera - lavorano negli uffici, nelle banche... le donne indiane sono più emancipate di quelle pakistane. Questa è l'impressione generale che ho. Per esempio, ci sono dei miei parenti la cui figlia ha sposato un ragazzo indù. Io credo che in Pakistan sarebbe impossibile. Là l'hanno accettato. Ma qui, al massimo si può trovare un sunnita che sposa una sciita, o viceversa. Sì, ho una nipote che vive in Inghilterra e ha sposato un inglese, ma vive là, in Inghilterra, non torna qua. In India invece, trovo che siano decisamente di vedute più aperte. Le donne sono più indipendenti. In generale, quando si parla dei musulmani indiani credo che per molti anni non abbiano potuto decidere dove riporre la propria lealtà. Ma dopo la faccenda del Bangladesh penso abbiano deciso a favore dell'India, abbiano smesso di guardare al Pakistan. Comunque, penso che in effetti ci siano in India due tipi di gente: alcuni sono di idee molto aperte, come certi professori universitari, che sono molto laici quanto ad atteggiamento, mentre altri, come l'imam della Jama Masjid di Delhi, che ritengono che sia l'islam la loro vera identità.

Quanto alla mia identità, qui, per molti anni ho creduto di non essere affatto diversa dagli altri. Ho sempre pensato di essere semplicemente una pakistana. A Karachi ci sono talmente tanti muhajir che mi sono sempre sentita tra la mia gente. Anche ora trovo molto difficile identificarmi con il MQM, il partito che pretende di rappresentare i muhajir. In questo senso trovo molto difficile identificarmi come muhajir. Io credo anche, fermamente, che quando siamo

venuti qui i sindhi c'erano già, questa è la loro terra, siamo noi che siamo venuti qui, qualsiasi siano state le circostanze. Perciò siamo noi che dobbiamo integrarci e vivere con loro. Io credo che noi, i muhajir, dobbiamo smettere di sentirci superiori soltanto perché quando siamo arrivati eravamo meglio istruiti. I muhajir credevano che sarebbero venuti qua e avrebbero dominato tutto, perché erano nell'amministrazione... pensavano «Noi siamo i migliori». Disapprovo assolutamente questa posizione. A volte mi sento molto combattuta, ma se potessi scegliere un'identità preferirei essere soltanto pakistana. Personalmente non ho avuto esperienze di discriminazione in quanto appartenente all'etnia muhajir. La mia vita è stata molto fortunata sotto questo aspetto, sia che fosse lo studio - intendo ottenere l'ammissione. Volevo andare all'Università, non ho trovato alcun problema. Volevo trovare un lavoro, ho trovato lavoro. Perciò può darsi che sia per questo che la penso così, e forse quelli che i problemi li hanno incontrati e hanno patito la discriminazione possono avere un'opinione diversa. A volte cerco di razionalizzare perché la pensano così. Io credo che siano successe due cose: primo, la torta da dividere si è ristretta, per cui i sindhi hanno risentito del fatto che era la gente venuta da fuori che si collocava nei posti migliori - credo che questo abbia provocato molti problemi; secondo, e connesso con il fatto precedente, è che i muhajir hanno avuto molto più di quanto sarebbe stato proporzionale al loro numero in tutti gli impieghi amministrativi, e anche nell'economia. Quando arrivarono, a quel tempo, erano i più istruiti e la leadership politica del paese veniva dal loro gruppo. E in questa zona, dove la maggioranza era musulmana, probabilmente si sentivano così sicuri che non combatterono la battaglia per il Pakistan, che fu della minoranza. Così, agli inizi praticamente tutto era nelle mani dei muhajir, non c'erano leader locali. I muhajir ebbero una parte molto superiore al loro numero in ogni campo. Ma in seguito, era ovvio che la popolazione locale sarebbe progredita, e ora che si sentono in qualche modo schiacciati giù, credono di essere discriminati. Anche perché non ci sono abbastanza posti di lavoro. L'altro problema dei muhajir è che, fin da allora, hanno sempre avuto la tendenza a collocarsi nell'amministrazione pubblica o negli enti statali. Ora, chiunque sia al potere vuol dare questi impieghi alla sua gente e quindi nasce il senso della discriminazione. Il *quota system*²⁵ ha funzionato a detrimento dei muhajir perché i muhajir non sono molto numerosi. È ovvio che se sei il 10% hai il 10% degli impieghi, ma se già hai il 20% o più ne risentirai. Adesso tutti i gruppi etnici gonfiano i loro numeri, per ottenere di più.

Per me, non è stata una scelta consapevole quella di venire in Pakistan, sicché non posso rimpiangere nulla. Non ho alcun rimpianto per quanto riguarda il pensiero che avrei potuto restare in India, ma rimpiango che questo paese non sia quello che avremmo voluto e che avrebbe dovuto essere. Mio padre non ha mai detto «Non avremmo dovuto venire», ma ha detto, eccome, che questo non era il paese che voleva. In teoria, e per ipotesi, si discute sulla spartizione: forse era meglio che non fosse mai avvenuta. Ma quando si paragona il nostro livello di vita con quello dei musulmani indiani, be', noi stiamo meglio. E per quanto riguarda me personalmente, io non ho mai sentito la costrizione di vivere sotto le leggi islamiche, anche come donna. Credo tuttavia che le leggi islamiche non siano giuste e sono convinta che ci siano cose

molto più importanti di cui il governo dovrebbe prendersi cura.

Intervista a Nasreen

Pensavo fosse difficile farsi dare un appuntamento da una senatrice del MQM. Mi sbagliavo. Nasreen acconsentì immediatamente a ricevermi e mi diede dettagliate istruzioni su come raggiungere la sua grande ed elegante villa in una delle zone più chic di Karachi. Trovai una signora dall'aspetto gradevole e giovanile, che non mi sembrò affatto una professionista della politica, forse perché non cercò neppure di indottrinarmi con la propaganda del partito, ma ben volentieri parlò di cose personali. Naturalmente, il suo punto di vista è quello che ci si può aspettare da una persona delle sue convinzioni politiche. Avrei voluto accettare il suo invito ad andare con lei al famoso "number nine zero", come chiamano quella che fu un tempo la residenza di Ataf Husain e che ora è la sede del MQM, ma i miei amici mi dissuasero, affermando che così facendo avrei attirato l'attenzione della polizia, sarei divenuta sospetta ai loro occhi e avrebbero potuto impormi delle restrizioni di movimento. Fui codarda e non chiamai più Nasreen per farmici portare. Ancora lo rimpiango.

Il mio nome è Nasreen e sono membro del Senato del Pakistan. Mio marito è un uomo politico. Facciamo parte entrambi del MQM. Mio padre era nella pubblica amministrazione. All'epoca della spartizione era Deputy Commissioner in Punjab. Mia madre, come moglie del Deputy Commissioner, doveva andare a dare una mano nei campi profughi, e nel raccontarmi la sua esperienza mi ha detto che dovevano andare a distribuire coperte nel cuore della notte per essere sicuri che andassero alle persone che ne avevano veramente bisogno. Una volta, si avvicinò ad una donna che aveva un bambino fra le braccia e, quando le diede una coperta, quella si mise a urlare e disse: «Sei venuta ora che il mio bambino è morto». Questa specie di esperienze fecero davvero ammalare mia madre. Ci ha raccontato che arrivavano treni pieni di cadaveri e, prima che fossero aperte le porte, c'era sangue che colava dagli sportelli. Perciò credo che la gente che emigrava dall'India per venire in Pakistan sia passata attraverso una prova realmente molto dura. Durante il viaggio i treni venivano attaccati da bande armate e nessuno di quelli che ci stavano sopra era davvero al sicuro.

I miei genitori non avevano tendenze politiche, perché mio padre era al servizio del governo e, quando si ricopre una carica come la sua, si presuppone che non si debbano avere inclinazioni politiche. Ad ogni modo, era troppo indaffarato e nessuno ha mai discusso l'argomento della creazione del Pakistan con noi ragazzi. Per quanto riguarda il resto della famiglia, il fratello maggiore di mio padre era in politica in India. Non venne qui immediatamente, venne qualche tempo dopo, nei primi anni '50. Perciò io penso che, fondamentalmente, essi pensassero che i musulmani potevano restare in India anche se era stato creato il Pakistan, anche perché, altrimenti, che cosa ne sarebbe stato di tutti quelli che erano stati lasciati indietro, se fossero diventati una minoranza troppo ristretta. Comunque, non credo che avessero le idee chiare circa il Pakistan. In realtà, mia madre era istruita, ma non si può dire fosse un'intellettuale, e mio padre non ebbe mai il tempo di dedicarci molta attenzione e spiegarci il suo punto di vista. Noi ragazzi siamo cresciuti in un ambiente assolutamente protetto, dove nulla filtrava. I burocrati vivo-

no in un mondo a sé stante, hanno tutte le comodità, è come far parte dell'élite, che non ha colore, fede, razza... pensano tutti allo stesso modo. Fu soltanto più tardi, anni più tardi, dal 1956 in poi che arrivammo a renderci conto che il Pakistan non era esattamente quello che noi, noi muhajir, avevamo immaginato. Perché cominciammo ad essere direttamente colpiti dalla politica di discriminazione del governo. Come mio padre, che fu obbligato ad andare in pensione nel '59, benché avesse sempre lavorato veramente duro. Il *quota system* venne dopo, all'epoca del governo di Mr. Bhutto: assegnò il 6% a chi proveniva dalle campagne e il 40% a chi proveniva dalle città del Sind. Si badi bene che il *quota system* è in vigore solamente in Sind. Perché questa discriminazione? Prima hanno mandato in vigore questo sistema per dieci anni, poi fu esteso per altri dieci anni - Zia ul Haq lo prolungò di altri dieci anni. Costituzionalmente, non dovrebbe più essere in vigore, ma è tuttora praticato. Avrà notato che Benazir Bhutto ha scritto alla Corte Suprema dicendo che i dieci giudici che vi siedono sono tutti di lingua urdu e che questo è contrario al *quota system*: dovrebbero esserci solo quattro giudici di lingua urdu, il 40%. Questo sistema ci ha toccati direttamente. La mia famiglia. Ci si è arrivati un poco per volta, ma, guardando indietro, ci si accorge di come sono andate le cose. Io appartengo a una classe privilegiata. Mio padre fu obbligato ad andare in pensione, e allora si mise in affari. Poiché aveva acume, si mise a fare l'imprenditore, diventò un industriale. Ma quando andò al governo Mr. Bhutto, nel 1972 nazionalizzò tutte le industrie pesanti, tutte le compagnie di assicurazione e tutte le scuole. La maggior parte dei muhajir, la gente di lingua urdu emigrata dall'India, erano negli affari, quindi furono loro a sopportare per la maggior parte gli effetti della nazionalizzazione, qui a Karachi. Quello fu veramente un duro colpo, che ci spinse indietro. Era la loro politica, anche in seguito. Mio fratello aveva un giornale, il *Sun*. All'epoca di Zia ul Haq si trovò da un giorno all'altro senza pubblicità. Non poté continuare, dovette lasciare il Pakistan, andò in Canada. Non vedo la ragione di prendersela proprio con quel determinato giornale.

Ho dei parenti in India, abbastanza numerosi, ma non ci teniamo in contatto. Non sono mai stata in India, non è strano? Ma mi piacerebbe senz'altro andare a visitarla, perché nel vecchio villaggio da cui provengono i miei genitori c'è ancora la scuola fatta costruire da mio nonno e funziona ancora... Simpatizzo con i musulmani indiani, perché devono sopportare la politica anti-musulmana degli indiani, ma solo in questo senso. Non provo nessun sentimento di appartenenza all'India, né vorrei andarmene da qui per andarmici a stabilire. Mi piacerebbe vederla, questo sì, per curiosità. Io non sono muhajir nel senso che sono venuta via dall'India e ho in programma di tornare a vivere là. Io sono muhajir perché appartengo al gruppo etnico di coloro che hanno compiuto l'emigrazione. Muhajir come identità. Sì, perché io non sono punjabi, né baloch, né pathan, né sindhi, e quindi quando mi chiedono «Che cosa sei tu?» io rispondo «Muhajir», per avere un'identità. Se tutti gli altri si dicessero pakistani, in questo paese, non avrei nessuna necessità di definirmi muhajir, sarei semplicemente pakistana anch'io. Gli appartenenti agli altri gruppi etnici ci chiamano "indiani", "makkar" (insetti)... tutta una serie di nomi spregiativi. Muhajir è un nome rispettabile, preferisco esser chiamata così, proprio come si sceglie il nome da dare a un bambino tra molti nomi possibili, per individuarlo, dargli un'identità.



Il mio matrimonio è stato del tutto combinato - ho visto mio marito solo dopo il fidanzamento. I miei genitori erano di idee piuttosto aperte e non credo che abbiano limitato ai muhajir la loro scelta, ma capitò che mia madre avesse in simpatia questo particolare ragazzo, che era muhajir. L'unica condizione che posi fu che mi dessero un marito del quale potevo avere rispetto. Posso dire di essere stata fortunata.

È passata molta acqua sotto i ponti dalla fondazione del MQM. C'è stata una tale propaganda che se uno è muhajir e non ha alcun rapporto con il MQM è considerato quasi un alieno. Noi non siamo figli di questa terra e gli altri non ci considerano appartenenti al luogo in cui viviamo. Anche se siamo nati qui, non ci considerano figli di questa terra. Invece io penso che i muhajir, la gente di lingua urdu emigrata dall'India in Pakistan, abbiano fatto la maggior parte del lavoro nel mettere in piedi lo stato pakistano. Non ho mai rimpianto di essere pakistana, non ho mai pensato di appartenere all'India. Sono pakistana e sono sempre stata capace di far sentire la mia voce. Anche al tempo di Zia ul Haq, anche con l'islamizzazione. Vede, qui a Karachi la gente è consapevole ed ha eliminato gli elementi religiosi dalla politica. Personalmente, credo che le leggi islamiche dovrebbero essere abrogate, e che non è stato fatto soprattutto perché non gliene importa niente a nessuno. Questo è il problema con tutto quanto il sistema. Quelli che stanno nei corridoi del potere appartengono alle classi che hanno soldi, che hanno terre, che hanno una certa mentalità, spesso una mentalità feudale, per cui le donne non contano. Ai loro occhi la maggior parte degli esseri umani sono schiavi, perciò non si rendono conto dei problemi. Tutti quelli che vanno al potere vogliono... non vogliono lavorare per il bene del paese, ma mantenere se stessi al potere. Questo è esattamente ciò che il MQM vuole contrastare. Sta lottando per cambiare il sistema, per instaurare nel paese un sistema democratico al posto di un sistema feudale. Il MQM è un partito laico, che non considera i suoi attivisti solo degli strumenti, ma fornisce loro un addestramento, nel senso che insegna loro a pensare e a rendersi conto di come funzionano le cose, e ad agire al di là della classe, della religione, della setta, per uno scopo che ci deve unire tutti.

Intervista a Rubina e Farzana (sorelle)

Trovai Rubina e Farzana nell'auditorium dell'Agha Khan School, dove un gruppo di attiviste per i diritti delle donne svolge un programma per le donne delle classi meno abbienti, che incontrano periodicamente. L'auditorium era rumorosissimo, perché era invaso dai bambini piccoli venuti insieme alle madri, che correvano, giocavano e gridavano dappertutto. Entrambe le giovani donne indossavano il burqa nero, mostrando però i loro bei volti. Si dimostrarono molto desiderose di parlare e raccontare la propria storia, parlando tutt'e due insieme, in modo frammentario, in urdu, spesso interrotte dai figli, molto incuriositi dal mio piccolo registratore. Non potei far loro tutte le domande che avrei voluto, e mi lasciai trascinare dal loro racconto, molto emotivo. Quanto segue è quel che sono riuscita ad estrarre da una testimonianza assai più lunga e complessa, ma piuttosto incoerente.

La nostra famiglia è venuta dall'India, dall'UP. Nostro nonno vendeva legname e carbone; gli affari andavano bene, ma poi, all'improvviso, gli indù cominciarono ad uccidere i musulmani e i musulmani ad uccidere gli indù. Lui non voleva partire, non voleva lasciare la sua casa e il suo negozio,

ma sua moglie aveva paura. C'era stata una sommossa e lei aveva dovuto barricarsi in casa per sfuggire agli assalitori. Era terrorizzata, non voleva più restare là. Sapevano che ci sarebbe stato un posto dove vivere per i musulmani, e che questo posto si chiamava Pakistan. E così partirono con la famiglia. Un fratello di nostro padre era stato picchiato, si ammalò e poi morì. Avevano paura di essere ammazzati e vennero in Pakistan. Si lasciarono dietro tutto quel che avevano, tutto quanto. Per cominciare, qui, mio padre fece il conducente di risciò. Doveva guadagnare per l'intera famiglia: il nonno stava male, la nonna era ammalata... Non c'erano soldi e ci fece sposare con dei poveracci.

Io, Rubina, ho ventisei anni e ho sei bambini. Mio marito mi dà cinquanta rupie al giorno²⁶ e io devo provvedere a tutta la famiglia.

Non ci hanno mai mandato a scuola. Abitiamo ad Orangi. Siamo state in India una volta, a far visita ai nostri parenti: stanno anche peggio di noi. In confronto, noi siamo milionari. Non ci piacerebbe stare là, in India. Ma anche qui non va tanto bene, non siamo per niente contente. La vita è dura. Dobbiamo cucinare dei dolci e delle frittelle che i nostri mariti vendono per la strada, ma non vorremmo tornare in India. Almeno qui non moriamo di fame e nessuno ci vuole uccidere, siamo tutti musulmani. Però la vita non è libera dalle preoccupazioni. I nostri bambini hanno bisogno di abiti, e di scarpe, e vorremmo mandarli a scuola. Ma come possiamo fare? È brutto essere muhajir, ma purtroppo lo siamo. I nostri nonni erano muhajir, i nostri genitori sono muhajir, i nostri mariti sono muhajir, tutti noi siamo muhajir. E non siamo trattati bene. Ora sono i pathan e i punjabi che hanno i lavori migliori e guadagnano di più. Loro sì che sono trattati bene, perché hanno delle conoscenze, non noi muhajir. Noi non abbiamo niente.

Daniela Bredi è ricercatrice di Islamistica presso il Dipartimento Studi Orientali, Università La Sapienza, Roma

Note:

- 1- R. Inglehart, *La società postmoderna*, Roma 1998, p.40.
- 2- Stanley J. Tambiah, *Leveling crowds - ethnonationalist conflict and collective violence in South Asia*, Berkeley 1996, p.3.
- 3- Amrita Chhachhi, "Identity politics", in K. Bhasin, R. Menon, N.S. Khan (eds), *Against all odds*, New Delhi 1994, p.1.
- 4- Inglehart, *op.cit.*, p.30.
- 5- Deniz Kandiyoti (ed), *Women, Islam and the State*, London 1991, pp.9-10; K. Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, London 1988, p.8.
- 6- Cfr., oltre al testo già citato nella nota n. 3, Fareeha Zafar, *Finding our way*, Lahore 1991.
- 7- Cfr. A.B.S. Jafri, *Behind the killing fields of Karachi*, Karachi 1995.
- 8- Il Women Action Forum nacque qui nel 1981, da una riunione indetta dallo Shirkat Gah.
- 9- Per dare qualche indicazione: Nathan Glazer, Daniel P. Moynihan (eds), *Ethnicity, theory and experience*, Cambridge, Mass. 1975; Walker Connor, *Nation building and nation destroying*, in «World Politics», vol.24, n.3, 1972, pp.329-55; Idem, *The politics of ethnonationalism*, in «Journal of International Affairs», vol.27, n.1, 1973; Milton J. Esman (ed), *Ethnic conflict in the Western world*, Ithaca, N.Y. 1977; Sven Tagil, *Regions in upheaval: ethnic conflict and political mobilization*, Solna 1984; Donald I. Horowitz, *Ethnic groups in conflict*, Berkeley 1985; Benedict Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London 1983; Partha Chatterjee, *Nationalist thought and the colonial world: a*



derivative discourse, London 1986.

10- Si vedano, per esempio, N.A. Tahir (ed), *The politics of ethnicity and nationalism in Europe and South Asia*, Karachi 1997; Veena Das (ed), *Mirrors of violence: communities, riots and survivors in South Asia*, Delhi 1990; Paul Brass, *Ethnic groups and the state*, London 1985; Ranajit Guha (ed), *Subaltern studies II: writings on South Asian history and society*, New Delhi 1993; Myron Weiner, *Sons of the soil: migration and ethnic conflict in India*, Princeton 1978; Stanley J. Tambiah, *Leveling crowds, ethnonationalist conflict and collective violence in South Asia*, Berkeley 1996; Ishtiaq Ahmed, *State, nation and ethnicity in contemporary South Asia*, London 1996.

11- Lahore 1992.

12- Sabeeha Hafeez, *Towards developing a women's studies perspective in Pakistan: some parameters*, in «Pakistan Journal of Women Studies: Alam-e-Niswan», vol.2 n.2, 1995, pp.75-97.

13- T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago 1970.

14- Gloria Bonder, *Women's Studies in the epistemological review of the paradigms of human sciences*, working paper presented at the 1st International Colloquium on Research and education on Women, Institute Simone de Beauvoir of the University of Concordia, Montreal (Canada) 1982.

15- Cfr. Sherna Berger Gluck, Daphne Patai (eds), *Women's words*, New York 1991; Ann Oakley, «Interviewing women: a contradiction in terms», in Helen Roberts (ed), *Doing feminist research*, London and New York 1992 (1st published 1981), pp.30-61.

16- Joan Kelly, *Women, History and Theory*, Chicago 1984.

17- Jane I. Smith, *Women in contemporary Muslim societies*, Lewisburg, Pa 1980.

18- Donna Robinson Divine, *Unveiling the mysteries of Islam: the art of studying Muslim women*, in «Journal of South Asian and Middle Eastern Studies», vol.VII, n.2, Winter 1983, pp.3-19.

19- M. McIntosh, «The state and the oppression of women», in A. Kuhn and A. Wolpe (eds), *Feminism and materialism*, London 1978; E. Wilson, *Women and the welfare state*, London 1977; A. Sassoon (ed), *Women and the state*, London 1987; N. Yuval-Davis, F. Anthias,

Women-Nation-State, London 1989; C. Pateman, *The sexual contract*, Oxford 1988.

20- J.I. Smith, *Women in contemporary Muslim societies*, New Jersey 1980; Y. Haddad, E. Thought, *Women, religion and social change*, New York 1985; L. Rustum Shehadeh, *Women in Islamic Fundamentalism*, in «Journal of South Asian and Middle Eastern Studies», vol.XXII n.2, Winter 1999, pp.61-79.

21- A. al-Hibri (ed), *Women and Islam*, Oxford 1982; F. Hussain (ed), *Muslim Women*; F. Mernissi, *Le harem politique*, Paris 1987; id., *Women and Islam: a historical and theological enquiry*, Oxford 1991; id., *The veil and the male élites*, Massachusetts 1991; M. Yamani (ed), *Feminism and Islam*, Ithaca 1996.

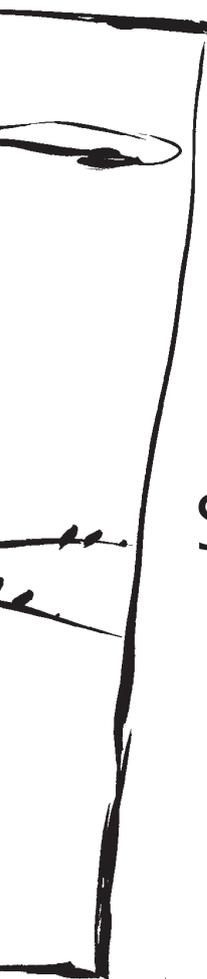
22- M. Ghoussoub, *Feminism - or the eternal masculine - in the Arab world*, in «New Left Review», n.161, January-February 1987, pp.3-13.

23- UNESCO, *Social Science Research and Women in the Arab World*, London 1984.

24- D. Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State*, London 1991, pp.1-7.

25- Val forse la pena di ricordare che il cosiddetto *quota system*, tutt'ora in vigore perchè la sua durata è stata estesa di decennio in decennio dai vari governi del Sind, è stato uno dei primi provvedimenti introdotti dal governo del Sind insediato il 1° luglio 1970, dopo la caduta di Ayub Khan e le elezioni (governo capeggiato da un generale, perchè il paese era sotto la legge marziale, trattandosi del periodo di Yahya Khan). Secondo tale sistema, il 60% degli impieghi amministrativi e delle ammissioni all'università (*nei professional college*) è riservato ai candidati provenienti dalle zone rurali e il 40% a quelli provenienti dalle zone urbane. Prima di tale provvedimento la maggior parte degli impieghi nella pubblica amministrazione e dei posti nei college di medicina e ingegneria erano appannaggio dei muhajir, avvantaggiati dal fatto di essere meglio istruiti e qualificati, oltre che da quello di godere di un più facile accesso risiedendo in aree urbane.

26- Una rupia vale circa 40 lire italiane.



Andrée-Jeanne Töttemeyer

Sopravvivenza nel deserto ed avventure in regioni selvagge.

Letteratura per l'infanzia per una giovane nazione namibiana?

Il testo del saggio di Andrée Jeanne Töttemeyer (responsabile del Namibian Children's Book Forum) *"Desert Survival and Wilderness Adventures. Juvenile Literature for a Young Namibian Nation?"*, in R. Granqvist e J. Martini (a cura di) *Preserving the Landscape of imagination: Children's Literature in Africa*, volume della rivista «Matatu» nn.17-18, 1997, pp. 120-136, è stato tradotto e ridotto per *afriche e orienti* su gentile concessione dell'autrice e degli editori della rivista. Sacrificando i nomi delle case editrici, si è ritenuta cosa utile segnalare i luoghi di edizione delle opere discusse nel corso del saggio. Si sono tradotti i titoli in tedesco e in afrikaans, essendo queste lingue solitamente meno conosciute dell'inglese dal pubblico italiano.

La letteratura namibiana per l'infanzia ha una storia di quasi cent'anni, dall'era coloniale tedesca fino al presente periodo post-apartheid. Tuttavia, il *corpus* letterario è - e probabilmente rimarrà - quantitativamente esiguo; seppure i titoli discussi in questo articolo non coprano certo tutta la letteratura namibiana per ragazzi, questa non ne annovera poi tanti di più.

La Namibia, l'ultima delle colonie in Africa, è diventata indipendente il 21 marzo 1990, dopo più d'un secolo di governo coloniale tedesco e sudafricano. Da un punto di vista sociolinguistico, l'era coloniale ha influenzato profondamente la realtà del linguaggio della Namibia dei nostri giorni e, sebbene la comunità di lingua tedesca costituisca meno del 2% della popolazione totale, la cultura germanica gioca ancora un ruolo dominante. Costretta a lasciare il potere politico ai sudafricani dopo la prima guerra mondiale, la popolazione di lingua tedesca ha dedicato le sue energie principalmente al commercio, all'agricoltura ed al terziario, rimanendo a tutt'oggi, il gruppo più influente nella società namibiana. L'altra lingua coloniale, l'afrikaans - lingua di ceppo germanico legata all'olandese -, ha dominato la scena linguistica negli ultimi settant'anni. È stata introdotta in Namibia da gruppi migranti nama, mercanti e cacciatori che giunsero dal Sudafrica circa duecento anni fa; i missionari, poi, saranno cent'anni, l'hanno diffusa al punto da farne la lingua istituzionale dell'area centro-meridionale della Namibia e, dopo la prima guerra mondiale, nel corso della dominazione coloniale sudafricana, questa è divenuta lingua ufficiale. Oggi, come in Sudafrica, in Namibia l'afrikaans è la lingua madre della maggioranza dei bianchi e dei coloured, nonché, in particolare, degli abitanti di Rehoboth. Soprattutto per comunicazioni scritte, nama e damara si esprimono in afrikaans, poiché, sebbene usino la lingua nama, ricca di *click* [suoni che si producono con schiocco della lingua nell'area retro-pala-

tale, N.d.T.], pochi sono in grado di traslitterarla. L'afrikaans è divenuta una sorta di lingua franca per la maggior parte dei restanti gruppi etnici in Namibia, siano essi di lingua tedesca, inglese, herero, wambo, kavango, tswana o san (boschmani). L'unico gruppo che per ragioni storiche non si esprime in afrikaans, ma in inglese, è costituito dal gruppo minoritario degli abitanti di Caprivi. L'immediato rafforzamento dell'inglese in tutte le scuole della Namibia, quale lingua veicolare d'istruzione per i gradi a seguire il terzo, voluto dal governo post-apartheid a partire dal '91, ha già prodotto ripercussioni negative dal punto di vista dell'educazione. Molti insegnanti, per non parlare degli alunni, non sono in grado di parlare inglese, a ciò si aggiunga che devono adattarsi a libri di testo nuovi ed a nuovi contenuti delle materie, spesso senza adeguato materiale di sostegno in inglese. Ma soprattutto, i due terzi degli insegnanti non sono preparati in modo adeguato: sembra imminente un vero disastro educativo.

Letteratura per l'infanzia e istruzione

La letteratura per l'infanzia sarà qui definita tanto in termini di libri per bambini e adolescenti prodotti in Namibia, quanto di quelli su temi correlati, pubblicati al di fuori della Namibia, ma in lingue parlate in questo paese. Apparirà subito evidente che la maggior parte dei titoli in discussione è stata pubblicata tra Germania e Sudafrica. Non è stato sempre facile stabilire se un titolo ricadesse nella categoria della letteratura per adulti o per ragazzi, specie guardando alla letteratura coloniale tedesca ed ai libri in lingue afro-namibiane. La letteratura per l'infanzia non è espressione diffusa in lingue in cui la tradizione della letteratura per ragazzi è recente. Il criterio adottato per l'inclusione nel presente studio, quindi, è stato quello di selezionare titoli letti da giovani e, in molti casi, questi sono rientrati nella letteratura per ragazzi perché prescritti per le scuole. Il 90% di tutti i libri per bambini e ragazzi pubblicati in lingue afro-namibiane - come in tutte le lingue africane -, sono testi di lettura o letteratura prescritti per le scuole secondarie. Le case editrici namibiane non ravvisano vantaggi di mercato nel pubblicare testi in lingue africane a scopo puramente ricreativo; d'altro canto, stabilire una cultura della lettura è impedito da un tasso di analfabetismo elevato, che si stima attorno al 60-65% della popolazione delle aree rurali, mentre nelle aree urbane è più vicino al 50%. Imparare a leggere non significa necessariamente che una persona diventerà un lettore. Si consideri che in molte società africane leggere è considerata un'attività asociale, per lo più finalizzata a scopi pratici, come superare un esame o l'accesso ad istruzioni tecniche. La maggioranza della popolazione non ha né i mezzi finanziari né l'opportunità di comprare dei libri, essendo estremamente sottosviluppata la distribuzione tramite librerie e biblioteche in Namibia, così come in tutta l'Africa. La Namibia ha soltanto ventisette biblioteche pubbliche delle quali solo due si trovano all'estremo nord dove risiede la maggioranza della popolazione. Nella maggior parte delle scuole le biblioteche scolastiche non esistono addirittura e soltanto sessantasei delle scuole che precedentemente appartenevano alla comunità bianca sono ben fornite di *media-centre*. Dal 1990-91 queste scuole sono state aperte a tutte le razze, ma, ovviamente, soltanto una piccola parte dei 400.000 studenti in età scolare è in grado di trovarvi posto. I pochi titoli per giovani in lingue indigene africane, come l'oshindonga, l'otjherero, il lozi, lo kwangali ed il nama

sono senza eccezione dei *pamphlet* con disegni in bianco e nero, sempreché, poi, siano illustrati. I pochi titoli con illustrazioni a colori e destinati ai bambini namibiani sono per lo più in inglese, afrikaans e tedesco. Questi libri sono ben rilegati, hanno la carta migliore ed un formato più grande, e sono anche assai più costosi dei libri in lingue africane.

Ai fini di questo articolo la letteratura namibiana per i giovani sarà divisa in cinque gruppi: 1) letteratura coloniale; 2) letteratura germanocentrica, 3) letteratura relativa alla natura; 4) letteratura contro l'Africa del sud ovest; 5) letteratura namibiana emergente.¹ Studi approfonditi della letteratura tedesca per ragazzi sono stati condotti, fra gli altri, da Christadler, Wienecke e Schwarzer.²

Colonialismo e letteratura per l'infanzia

La funzione della letteratura per bambini ed adolescenti tedeschi durante il periodo coloniale era finalizzata ad infondere entusiasmo verso la politica imperialista tedesca, essendo le colonie molto importanti per la Germania, per ragioni economiche e militari. Le guerre che si scatenarono contro nama e herero nell'Africa del Sud ovest tra il 1904 ed il 1906 fornirono materiale epico di cui rivestire novelle per ragazzi in cui si idealizzava il ruolo degli ufficiali del Kaiser, mentre si esaltava la funzione pionieristica di farmer tedeschi, di missionari e di insegnanti nel diffondere "civiltà", cultura, fede e morale cristiana. In *Peter Moors fahrt nach Südwest* [P.M. va nel Sud ovest] (1906) di Gustav Frensen, gli herero erano descritti come non civilizzati, primitivi e barbari "*Untermenschen*" [subumani] che «divoravano ossa, budella e viscere coi loro rumorosi gran denti da animali» (p.28). La funzione di tali ritratti negativi era quella di condizionare il giovane lettore a vederli come inferiori, per rendere maggiormente accettabile l'idea che esseri così inumani potessero venir uccisi. Il vago senso di rimorso provato da Peter dopo aver fracassato il cranio d'un herero ferito viene immediatamente rimosso grazie alle "convincenti" parole del suo superiore: «Questi negri hanno meritato la morte agli occhi di Dio e degli uomini... perché essi non costruiscono case e non scavano pozzi... Dio ci permette di essere vincitori, perché siamo più nobili e votati al progresso... Il mondo appartiene ai più nobili ed energici. Questa è la giustizia di Dio... dobbiamo rimanere senza pietà e uccidere a lungo... per contribuire alla fratellanza umana del futuro» (p.162). In queste profetiche parole, Peter ascolta «una grande canzone che risuona su tutto il Sudafrica e sul mondo intero» illuminandogli la mente e dandogli pace (p.162). Al di là d'un trasparente razzismo, i sentimenti da "*Herrenmensch*" [umanità superiore] di cui questo libro è pregno, lo predestinavano alla letteratura per ragazzi raccomandata nel periodo hitleriano. Autori di letteratura coloniale namibiana che ricadevano nella stessa categoria del Frensen sono Wilhelm von Trotha, August Niemann, Paul Grabein, Franz Henkel, Otto Metterhausen e Gerhard Hennes che ripetutamente descrisse i colonizzati come «cani», «diavoli neri», «criminali», «assassini», «barbari selvaggi» e «bestie gialle».

In *Die Helden der Naukluff* [Gli eroi del Naukluff] (Lipsia 1912), di Maximilian Bayer, la deportazione dei nama nel deserto è giustificata quale misura necessaria per proteggere i coloni tedeschi. In molti libri il genocidio è sanzionato sulla base di considerazioni strategiche e di resistenza dei colonizzati, ma le ragioni di tale resistenza sono date raramente né vengono descritti gli effetti che la guerra ha prodotto sugli sconfitti. Il lettore non è incoraggiato a ponderare, ad inter-

rogarsi o a giudicare e tantomeno a sentirsi colpevole: semmai è portato ad identificarsi coll'eroe coloniale dal cui punto di vista sono descritti gli eventi.

La donna tedesca è un simbolo di virtù e di purezza, mentre alle donne nere si affibbiano epiteti come «ripugnante», «vecchia», «con gambe scheletriche», «dai seni cadenti» e così via. Elise Bake, nel suo libro *Schwere Zeiten* [Tempi gravi] (München 1913) così descrive il coraggio di una ragazza tedesca: «ella vide i volti orribili dalle labbra tumide, le zanne bestiali e quelle espressioni insidiose quasi a dieci iarde da lei, e premette il grilletto senza quasi mirare» (p.98). Altre autrici di questo stampo sono Clara Braeckmann, Ada Cramer, Frieda Kraze, Käthe van Beeker e Margarethe von Eckenbrecher. La funzione di descrizioni antiestetiche dei neri era quella di condizionare i giovani tedeschi a rifiutare la promiscuità. Per questo nella letteratura giovanile si enfatizzava «la mancanza di igiene» o «il comportamento incivile» dei colonizzati, descritti anche come superstiziosi, inaffidabili, pigri e disonesti. I tedeschi erano lì per insegnare loro ad essere onesti, a lavorare sodo con amore e disciplina, se necessario anche con la forza.

Al di là d'ogni considerazione d'ordine strategico, le colonie avevano davvero un considerevole valore dal punto di vista economico per la Germania, come appare evidente dal lungo poema, *Die grosse Kiste oder Was uns die Kolonien bringen* [La grande cassa: ovvero cosa ci hanno portato le colonie], di Max Möller (1910). Vi si descrivono i desideri natalizi di una famiglia tedesca d'estrazione borghese e come fosse possibile acquistare a prezzi modici, proprio grazie alle colonie, doni estremamente desiderabili: la nonna vuole uno zerbino di pelliccia di leone, il nonno un bastone da passeggio dal manico d'avorio, la mamma cacao, vaniglia, caffè, olio di noccioline, burro di cocco e tabacco, la zia vuole un cappellino con piume di struzzo ed un'amaca, lo zio brandy di cola ed uno spillone da cravatta con un diamante, il figlio una bicicletta e la figlia un vestito di lana ed una bambola di gomma. L'iniziale ansia materna per i prezzi esorbitanti di questi articoli è ben presto rimossa dalle assicurazioni paternelle: «grazie alle colonie, oggi noi possiamo permetterci questi beni di lusso per meno di niente». Al di là dell'ingordigia dei colonizzatori che pervade l'intero poema, autolegittimazione ed arroganza culturale vengono a galla laddove si menziona che prima che i tedeschi «scoprissero» le colonie «la prigrizia imperversava come la peste» in quelle terre. Dopo che i tedeschi introdussero «cultura» e «salutare lavoro», le cose cambiarono per «il meglio».³

La letteratura germanocentrica

Dopo il periodo coloniale germanico, la letteratura in tedesco per i ragazzi cambiò, prendendo una piega nostalgica dove vita nelle *farm*, natura e lingua, cultura e costumi tedeschi venivano idealizzati. Nel germanocentrismo dilagante non mancavano elementi di razzismo: Ernest Ludwig Cramer, nel suo *Die Kinderfarm* (1940)⁴ descrive così quanti vi lavoravano: «Mathilde era davvero sfrontata», Annastasia, donna herero, «è pulita ma ruba»; Ferdinando, herero, «è terribilmente pigro»; la ragazza *bastard* è chiamata Karumbona, «che significa quella cosa gialla là sopra»; Juthilde «è davvero lurida» ed il nome Sandine deriva dall'olio di sardina, daché la donna si cosparge di olio rosso «che puzza per i nostri nasi» (pp.13-15). Gli autoctoni sono definiti come «bambini cafri» o «negri». I bianchi si supponeva costituissero esempi viventi per i «negri» che li credevano esseri superiori. Quando

l'autore descrive come Juthilde tolga i pidocchi dai capelli della figlia - con fotografia annessa -, leggiamo che «tutti i Cafri hanno i pidocchi e noi dobbiamo stare attenti per i nostri bambini».

Un altro libro in cui la vita nella *farm* è idealizzata è *Dornenzweige und Mopaneblätter: Erlebnisse dreier Schulkinder auf einer Farm in Südwestafrika, erzählt für Jugend* [Ramo spinoso e foglie di mopane: avventure di tre scolari in una *farm* dell'Africa del Sud ovest raccontate alla gioventù] (Windhoek 1985) di Hubertus Graf zu Castell-Rüdenhause, e si contraddistingue per la quasi totale omissione della maggioranza della popolazione namibiana. Nelle descrizioni del lavoro nelle *farm*, o di fenomeni naturali e catastrofi come fuochi nel *veld*, siccità, acquazzoni, animali feroci e così via, i braccianti risultano figure vaghe, marginali.

La collezione *Heimat Südwest: ein Lesebuch für Südwestafrika* [La patria del Sud ovest: un libro di lettura per l'Africa del Sud ovest] (Hannover 1969) contiene un certo numero di saggi dal taglio positivo e poesie di namibiani; nondimeno, riemergono in più contributi gli stereotipi del bracciante pigro, sempliciotto, disonesto e servile, vestito di stracci. Dal saggio di Ernst-Ludwig Cramer, *Onkel Erhard baut eine Farm auf* [Zio Erhard costruisce una *farm*] s'evince che in questa *farm* di 20.000 *morgen* «nessun essere umano era vissuto prima di lui». Con ciò, oltre a falsificare la storia della Namibia, si creava l'impressione che fosse «vuota» di abitanti e, pertanto passibile di legittima colonizzazione. In ogni caso, i nomadi autoctoni cui apparteneva il territorio in origine, non erano considerati umani.

La funzione della natura

La natura è un soggetto importante nella maggior parte degli scritti. Manfred Hinz rileva come la letteratura namibiana in cui «la terra è ridotta a "terra senza tempo"» si faccia «letteratura dell'annullamento».⁵ La vita, a suo avviso, si riduce a qualcosa di troppo semplificato: «La natura è stupenda, la si ama, senza percepire tutto il resto». Buona parte dei titoli germanocentrici esaminati fin qui potrebbero essere chiamati "letteratura dell'annullamento". Resta tuttavia da vedere se storie d'animali, fiabe popolari e letteratura per l'infanzia legata alla natura meritino d'essere tutte cassate come tali. Ci sono buone prove del contrario: raccolte come *Und seither lacht die Hyäne* [E la iena ride da allora] (Windhoek 1952) e *Die schönsten afrikanischen Tiergeschichten und Gedichte* [Le più belle storie africane di animali e poesie] (Windhoek 1986) e *Kalaharie-Kaskenades* [Imprese nel Kalahari] (Pretoria 1929). Nel 1978, Joachim Voigts ha prodotto un bellissimo libro illustrato a colori, trilingue (tedesco, inglese ed afrikaans), intitolato *Das Perlhuhn una andere Fabeln aus Südwestafrika* [La faraona ed altre favole dall'Africa del Sud ovest] (Windhoek). Questo è stato seguito da una pubblicazione analoga nel 1987 *Diererympies /Animal rhymes/Tierversen aus SWA* (Windhoek). Per il suo lavoro Voigts è stato insignito del premio Namibian Children's Book Forum [NCBF d'ora in avanti] nel 1988. Vi sono altre raccolte di fiabe e racconti popolari su animali e baobab (albero tipico del nord della Namibia) che mirano a preservare e diffondere la cultura orale locale, come *Volksverhale van die Wambo/Folktales of the Wambo/Omahokolog Aagwambo*, raccolta trilingue a cura di Viljoen, Amakali e Hasheela (Pretoria 1984), o quelle di Jennifer Davis *Tales of the Caprivi* (Windhoek 1988) e *The*

Stolen Water (Windhoek 1993).

In Germania sono state pubblicate tre raccolte di racconti popolari namibiani: *Märchen der Buschmänner* [Fiabe dei boschimani], riportate da Gisela van Radowitz ed illustrate da Helme Heine (Hanau 1983), *Aschenputtel und Eulenspiegel in Afrika: entlehntes Erzählgut der Nama und Damara in Namibia* [Aschenputtel ed Eulenspiegel in Africa: narrativa nama e damara ispirata in Namibia], e *Zauber märchen aus Afrika: Erzählungen der Nama und Damara* [Racconti magici nama e damara] di Sigrid Schmidt, ma formato e titoli di questi ultimi li relegano alla letteratura per adulti. La mirabile attitudine dei san (boschimani) a sopravvivere nel torrido clima delle regioni selvagge della Namibia ha ispirato numerosi libri in afrikaans per bambini e ragazzi, tutti pubblicati in Sudafrica: *Skankwan van die duine* [Skankwan delle dune] dei fratelli Hobson (Pretoria 1930) le cui numerose riedizioni sono state tradotte in inglese ed otjiherero, o le cinque novelle san di Jan van der Post, pubblicate a Città del Capo tra il 1963 ed il 1970; anche Hermione Suttner ha esplorato temi san con *Die bontborsboesman* (Città del Capo 1978) e *Swerwer van die Sonland* [S. della Terra del Sole] (Città del Capo 1980). È stato pure pubblicato un libro in tedesco *Naro und seine Sippe: die verlorene Welt der Buschmänner* [Naro e la sua stirpe: il perduto mondo dei boschimani] (Windhoek 1988) ed anche questo commovente libro di Fritz Metzger ha fruttato un premio del NCBF nel 1992. Un libro austriaco per bambini, *Xoani aus dem Lande der Buschmänner* [Xoani dalla terra dei boschimani] (Mödling-Vienna 1991) è essenzialmente un libro di fantascienza accurato nelle informazioni e di gran qualità estetica; questo tuttavia rafforza certi concetti devianti che molti bambini in Europa hanno circa i san della Namibia in generale. I toni dei colori sono troppo luminosi, i fiori hanno colori irreali, la vegetazione è troppo densa e l'albero di *camelthorn* non è assolutamente riconoscibile, creando, poi, l'impressione che ancor oggi i san siano popoli da età della pietra. W.A. de Klerk, Doc Immelman, Sangiro, Bertrand Retief, P.J. Schoeman, Annelize Snyman ed altri autori hanno fatto della sopravvivenza, delle avventure nei deserti della Namibia o di esperienze vissute nelle sue regioni selvagge i principali caratteri letterari bianchi, che costituiscono i temi di vari libri in afrikaans fra gli anni '50 e '90. Due libri inglesi per ragazzi, *Scowler's Luck* di Jay Heale e *Tjojo and the Wild Horses* di Lesley Beake, pubblicati rispettivamente a Cape Town e Pretoria nel 1990, descrivono avventure nel canyon del Fish River e nel deserto della Namibia, mentre *Flashflood* di Jenny Winter (Cape Town 1990), insignito del premio NCBF 1990 per la prosa inglese, tratta di un dramma familiare sul fiume Kavango. *Song of the Namib* della Davis è un libro di illustrazioni denso di liriche poetiche in forma di dialogo fra un bambino ed il «sospirante vento del deserto», dal nome nama Soop-ooop-wa. Forse, i libri illustrati apparsi in Namibia negli anni '80, come quelli di Hadi du Plessis, di Tosca van der Hoven, di Liz McClain e Ginny Brain e specie quello di queste ultime, *Leonard, the Landrover* (Windhoek 1984), hanno avuto scarso successo per i testi troppo difficili rispetto al pubblico di destinazione o perché esagerano nell'umanizzazione e nell'abbellimento di cose e d'animali, più che puntare a mettere i bambini in grado di riconoscere scenari del loro ambiente abituale sul quale si muovono centopiedi, tartarughe, leopardi, insetti, scorpioni, vari tipi di uccelli e fiori. Il più affascinante libro che tratta della natura della Namibia è *Die Buschhexe: ein südwestafrikanisches Märchenbuch* [La strega del Bush: un

libro di racconti sudafricani] (Swakopmund 1996) di Wilhelm Kellner, in cui figure fantastiche originate dal panorama naturale namibiano vengono in conflitto con gli umani nell'eterna lotta fra bene e male. Questi racconti, tuttavia, non sono il prodotto di letteratura orale, ma dell'immaginazione di Kellner.

Letteratura anti-coloniale

Secondo Hinz, la letteratura anti-Africa del Sud ovest s'opone a colonialismo ed oppressione. Le due Germanie, con poche eccezioni, si son distinte per la produzione di letteratura giovanile in tale ottica. *Robert und der Hottentot* [R. e l'ottentotto] di A. Kaempffer (Bad Godesberg 1955), uno dei primi titoli, narra il tragico destino di colonizzati strappati alla loro terra negli anni 1906-14. Tre novelle d'ambiente storico per giovani prodotte da Dietmar Beetz, autore tedesco dell'est, presentano il passato coloniale dalla prospettiva di nama, herero e degli originari di Rehoboth. Figure storiche come quelle di Samuel Maherero, Hendrick Witbooi, Nikodemus Kavikunua, Saul von Otjenga ed altri campeggiano in *Späher der Witbooi-Krieger* [L'osservatore di Witbooi il combattente] (Berlino [1978] 1987), *Oberhäptling der Herero* [Il capo supremo degli herero] (Berlino [1983] 1985) e *Flucht vom Waterberg* [Fuga dal Waterberg] (Berlino 1989). In *Hendrick Witbooi: Freiheitskampf in Südwestafrika* [H.W. la guerra per la libertà in Africa del Sud ovest] (Reinbek bei Hamburg 1979) di Martin Selber, lo sfruttamento coloniale della Namibia è visto in un'ottica marxista. L'amicizia interrazziale in una Namibia soggetta alle leggi dell'apartheid è il tema di *Tina: das Mädchen aus der Wüste* [Tina: la ragazza del deserto] di Margrit Helbling (Zurigo 1969) e di *Nono - ein junger Afrikaner* [N. - un giovane afrikaner] di Lothar von Reppert-Rauten (Stoccarda 1967). Tre libri, poi, rappresentano la causa del movimento di liberazione, la SWAPO: *Labyrinth im Kaoko-Veld* di Dietmar Beetz (Berlino 1986) e due titoli dei tre titoli in lingua inglese: *It is no more a cry* a cura di Henning Melber (Basel 1982) e *Through the flames: poems from the Namibian Liberation Struggle* a cura di Helgard Patemann e Nangolo Mbumba (Brema 1984). Il terzo libro, *Song of Be* di Lesley Beake, pure insignito del premio NCBF 1994, tratta del sequestro di bimbi san e dello sfruttamento sessuale di donne africane nelle *farm* bianche, nonché della distruzione della cultura tribale dei san da parte dell'esercito sudafricano [combattenti san sono stati utilizzati in passato nella guerra al confine tra Angola e Namibia dalla SADF (South African Defence Force) N.d.T.]. Sempre nel '94, è stato pubblicato il thriller politico di Kapache Victor, *On the Run* (Windhoek 1994) che narra di tre amici in fuga dalle forze di sicurezza in una Namibia non ancora indipendente.

Ci si aspetta ora che emerga una letteratura per adolescenti che miri a promuovere comprensione umana e riconciliazione. E questo senza incasellare la gente in categorie razziali o etniche, ma piuttosto enfatizzando una cultura namibiana comune che trascenda l'etnicità o l'apartheid e l'universalità della condizione umana. Molti dei titoli prodotti sin qui non raggiungono quest'ideale, benché non siano razzisti, e nondimeno si possono trovare tracce di razzismo in testi come *Pitirapo*, il racconto di Eva Zeller pubblicato nei primi anni '60 in Germania (Berlino 1960): una pietistica storia in cui un ragazzo herero diviene un eroe salvando un bimbo bianco. I due libri delle avventure di Hopsi la scimmietta, di Lisa Kuntze, *Die wunderbaren Abenteuer des kleinen Affen Hopsi*

[Le straordinarie avventure della scimmietta Hopsi] e *Der Schatz am Diaz-Kreuz: Hopsis 7 neue Streiche* [Il tesoro della croce di Diaz: 7 nuove follie di Hopsi] (Windhoek 1983 e 1984 rispettivamente), non sono soltanto divertenti, ma profondamente namibiani, anche se sfortunatamente la razza dei caratteri è enfatizzata ed i neri appaiono come figure vaghe, marginali.

La nuova letteratura namibiana per l'infanzia

Un esiguo numero di autori afro-namibiani, come Hans Namuhuja, Petrus e Lukas Amakali o Shiimi-ya-Shiimi, hanno pubblicato prosa, poesie e drammi in lingua ndonga negli anni '80, offrendo prospettive di vita, paure e speranze delle popolazioni del nord, di cui si sentiva l'esigenza. Altri autori, come Christine Muteka e Hashipala hanno anche tradotto opere in inglese ed afrikaans in lingua ndonga. Due novelle sono state pubblicate in kwaniama, mentre in nama ed herero esistono per lo più traduzioni. Di recente, poi, nel 1993, sono stati pubblicati 29 racconti popolari originali nama e damara, raccolti da Sigrid Schmidt, mentre Uriseb ha pubblicato una novella. T.K. Kamupingene ha scritto una collezione di poesie herero di alta qualità letteraria, mentre H.A. Buiswalelo ha pubblicato alcune storie e poesie in lozi e D. Nakare in rukwangali. Molti dei lavori originali di autori afro-namibiani sono piuttosto di stampo moraleggiante, nondimeno questi ultimi tre autori sono stati premiati dal NCBF per le loro opere. Una serie di tre libri in inglese i cui protagonisti sono due gemelli - *Kaleb and Toini in Owambo* di Jennifer Davis, offrono informazioni sulla vita nell'Owambo sfuggendo ad un linguaggio didattico. Due libri in afrikaans, *Die Keiserkroon* [La corona del Kaiser] e *Die singende gras* [L'erba che canta] di Freda Linde hanno ricevuto i massimi riconoscimenti ed il maggior numero di premi in Sudafrica e Namibia; l'ultimo titolo, in particolare, è stato tradotto in inglese e nama. La Linde enfatizza l'umanità, non le differenze razziali dei suoi caratteri. Dall'indipendenza, l'inglese viene promosso con vigore in Namibia, sebbene, spesso accanto ad edizioni in lingua inglese ed in lingue africane vi siano ancora pubblicazioni in tedesco e afrikaans. Molti sono i premi NCBF assegnati nel corso di questi anni '90: si pensi alla felice versione di Cenerentola (*Monyenyane*) in lingua tswana di J. Davis, o a *Kukurumbalumba's Magic Calabash* (Windhoek 1993) di Dawn Ridgway, illustrato da Helga Hoveka, che è un umoristico libro con illustrazioni a colori di due re africani rivali oppure, ancora, a *Silwer* (Città del Capo 1990), la storia della sopravvivenza nel deserto del Namib di una volpe. Nel 1996, un premio è stato assegnato a Johanna Morule per *Go le kana kana* (Città del Capo 1996): traduzione dall'inglese in tswana del libro illustrato *So much* (London 1994) di T. Cooke e H. Oxenbury. Nel nuovo panorama della letteratura per l'infanzia di questi anni non mancano certo risultati di scarsa presa e valore. In *Desert December* Dorian Haarhoff ha illustrato il bel testo della sua storia di Natale il cui protagonista è un ragazzo nama, corredato da brutti disegni in bianco e nero; il seminario di scrittura *Build-a-book Collective* del 1992, ha dato, attraverso i cinque libretti prodotti, risultati scadenti, fatto salvo il contributo di Ridgway (*Does Kakulu's Mother use Magic?*) e, al di là dell'estetica, anche dal punto di vista dei testi non vi è sempre accuratezza: si pensi a *Children of the Omumborombonga Tree* (Windhoek-Brema 1990) di Meshack Asare, autore del Ghana, il cui testo, incentrato sulla creazione di un mito afro-namibiano è alquanto povero, a

dispetto dei disegni a colori, o infine al testo eccessivamente impegnativo (tradotto anche in tedesco) dell'ottimo libro *The Birds' Beauty Contest*, dell'ottuagenario Joachim Voigts.

La creazione del NCBF nell'88 ha garantito indubbi stimoli nella produzione della letteratura per ragazzi in Namibia. L'organizzazione offre premi annuali, in forma di medaglie, secondo varie categorie linguistiche, in base a piani quadriennali, ed anche un premio in denaro per manoscritti di valore. Resta tuttavia il fatto che molti dei titoli premiati non sono pubblicati in Namibia, ma in Sudafrica. Rimangono poi molti temi da essere sfruttati da un punto di vista letterario, come l'esperienza di bimbi della Namibia nei campi militari e nelle scuole nell'esilio, così come dei numerosi giovani che sono vissuti per anni in istituzioni della Repubblica Democratica Tedesca oppure, ancora, il difficoltoso processo di adattamento seguito al rientro immediatamente precedente e successivo all'indipendenza, i problemi di integrazione razziale nelle scuole ed i molti altri aspetti che investono la gioventù namibiana nella costruzione di una società nuova.⁶

traduzione e cura di Cristiana Fiamingo

Note:

- 1- Classificazione adottata da M.O. Hinz, "Südwestafrikanisch - anti-südwestafrikanisch namibisch: zur namibischen Literatur im Aufriss", appendice a H. Kangulohi Angula, *Die zweitausend Tage der Haimbodi ya Haufiku*, ed. Südliches Afrika, 23, Bonn: Zentrum für Afrika-Studien/Namibia Project, Universität Bremen, 1988, pp.183-202.
- 2- M. Christadler, "Zwischen Gartenlaube und Genozid: Kolonialistische Jugendbücher im Kaiserreich", in J. Becker e Ch. Oberfeld (a cura di), *Die Menschen sind arm, weil sie arm sind: die dritte Welt im Spiegel von Kinder- und Jugendbüchern*, Haag & Herchen, Frankfurt 1977, pp. 61-98; H. Wienecke, "Wie ein Pferd ohne Geschirr, verwildert er; ist er aber angeschirrt, so gibt es kein nützlicheres Thier", in G. Mergner e A. Häfner (a cura di), *Der Afrikaner im deutschen Kinder- und Jugendbuch: Untersuchungen zur rassistischen Stereotypenbildung im deutschen Kinder- und Jugendbuch von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*, Ergebnisse, Amburgo 1989, pp.73-83; P. Schwarzer, "Weisse Frauen und 'Negerweiber' in der kolonialliteratur für die weibliche Jugend von der Jahrhundertwende bis zum Ersten Weltkrieg", in G. Mergner e A. Häfner (a cura di), *Der Afrikaner im ...*, op. cit. pp.105-122.
- 3- Cfr. Marie Luise Künneker (ed), *Kinderschaukel 2. Ein Lesebuch zur Geschichte der Kinderheit in Deutschland 1860-1930*, Luchterhand, Darmstadt 1976, pp.194-205.
- 4- Una riedizione del libro è stata curata dalla casa editrice Gamsberg di Windhoek nel 1983.
- 5- Cfr. M.O. Hinz, op. cit, p.184.
- 6- Namibian Children's Book Forum - P. O. Box 223657, Windhoek, Namibia; Presidente: Prof. Andrée-Jeanne Töttemeyer.

Maria Rosaria Russo

Unyago: il simbolo di una vita.

Donne e istruzione in Tanzania

Con il termine *unyago* si definisce in lingua swahili la cerimonia d'iniziazione femminile; quella maschile viene chiamata *jando*. Nella regione di Songea è stato creato l'Unyago Club, dove si vanno ad iscrivere tutte le fanciulle appartenenti a varie etnie che hanno superato il rito di passaggio. Si veda M. Ntukula, *"The initiation rite"*, in Zubeida Tumbo-Masabo, Rita Liljestrom (eds), *Chelewa Chelewa: the Dilemma of Teenage Girls*, Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala 1994.

Nei paesi considerati in via di sviluppo le carenze nel campo dell'istruzione costituiscono un problema culturale e socio-politico di proporzioni immense e di estrema urgenza: in Tanzania, nonostante gli sforzi sostenuti dal governo per promuovere una sorta di uguaglianza nelle sue politiche sociali, continuano a persistere le discriminazioni e le differenziazioni in base al sesso.¹

L'attuale posizione femminile in campo scolastico riflette in parte i modelli di sviluppo che emersero durante il periodo coloniale, quando l'aspetto saliente di ogni forma di insegnamento era rappresentato dal principio di adattamento secondo il quale si sarebbero dovute armonizzare le capacità, le attitudini, le conoscenze con il mondo del lavoro e con ciò che si considerava fosse il potenziale educativo e mentale del luogo,² e nel periodo post-coloniale quando, benché fossero state prese in considerazione una serie di questioni prioritarie riguardo all'integrazione razziale, all'uniformità delle scuole, ai finanziamenti, al corpo insegnanti, ai curricula, il nuovo spirito politico rimase, spesso, uno slogan privo di un qualsiasi programma d'azione che andava a penalizzare particolarmente la questione delle attitudini e delle prospettive femminili.³

L'accesso delle ragazze all'istruzione

Negli anni immediatamente successivi all'indipendenza, solo il 36% degli studenti iscritti alle scuole primarie erano femmine; il livello calava ulteriormente, solo il 14%, considerando le scuole secondarie; il basso tasso di iscrizioni femminili rimase tale fino al 1982, cinque anni dopo l'introduzione dell'UPE (Universal Primary Education).

Il governo tanzaniano ha tentato di far fronte alle precarie condizioni socioeconomiche del paese usufruendo della collaborazione delle maggiori agenzie di sviluppo straniera, in particolare - per il settore dell'istruzione - cooperando con la SIDA (Swedish International Development Authority).

La SIDA e il TIE (Tanzania Institute of Education) hanno prodotto e distribuito testi scolastici al fine di stimolare gli studenti a completare il ciclo di studi, continuando una serie di iniziative, quali la creazione di settori specialistici in cui agire separatamente al fine di ottenere una migliore funzionalità globale.

I motivi che si trovavano alla base delle scarse iscrizioni nel periodo precedente all'UPE, sono le stesse che continuano a causare l'attuale situazione di accesso differenziato alle scuole secondarie: si tratta di fattori che vanno ad interagire nelle relazioni tra i sessi e nei modelli di sviluppo economico regionale.⁴ L'accesso delle ragazze alle scuole primarie e, di conseguenza, alle secondarie non è stato, comunque, ostruito soltanto da fattori economici (lavoro all'interno del gruppo familiare, scuole non sempre agevolmente raggiungibili con conseguente aumento di costi in termini di tempo e di trasporti, scarsità di materiale didattico), ma anche e soprattutto da un ambiente socioculturale che continua a giocare un ruolo cruciale: costumi tradizionali, politiche matrimoniali, superstizione, ignoranza e paura. In molte zone i genitori non mandano le figlie a scuola per timore che esse diventino meno sottomesse e quindi più resistenti ai sistemi locali di patriarcato.⁵

Tra il 1980 e il 1988 si è comunque notato un certo miglioramento nella riduzione dell'accesso differenziato alle scuole secondarie, anche se molte delle iscrizioni femminili hanno riguardato le scuole private piuttosto che quelle statali.⁶ Dal 1968 al 1988 si è passati dal 31% al 45% di iscrizioni nelle

scuole private, e dal 25% al 36% in quelle pubbliche.

Le iscrizioni femminili all'università sono oscillate e diminuite in seguito ai differenti interventi politici ed economici: dal 10% (1976/77) al 27% (1979/80) con un graduale calo al 16% (1987/88) e al 19% (1988/89). Le oscillazioni e il declino sono in parte causati dal mutamento dei requisiti di ammissione, introdotto dalla Risoluzione di Musoma che prevedeva un biennio nei campi di lavoro prima di poter accedere all'università.⁷

Dei tanti studi condotti sull'istruzione e sull'accesso differenziato, pochi hanno analizzato le cause di fondo, e il risultato è stato quello di una o più soluzioni parziali; una scarsa attenzione è stata data alla "resistenza al femminile" condotta da un numero limitato, anche se in crescita,⁸ di donne impegnate nel campo della pubblica amministrazione che, da tempo, lottano contro un oppressivo status quo.⁹

Le problematiche sociali che si trovano alla base di tale situazione sono di difficile soluzione, le adolescenti di oggi sono le madri di domani, dovrebbero generare meno di quanto le loro madri e le loro nonne abbiano fatto, ma tutto ciò implica una rottura con il passato,¹⁰ il cui trauma quasi sicuramente si andrebbe a confrontare poi con una sfera molto più intima e profonda, ponendo in discussione il "sentito" del singolo individuo. Il problema critico per molti governi ed agenzie di sviluppo, quindi, risiede nel come rispondere ai bisogni di istruzione delle donne, la cui necessità di diventare istruite è generalmente nota.

Istruzione informale e prospettiva di genere

Recentemente sempre più donne hanno studiato la questione per definire sia la teoria che la pratica nell'istruzione informale basata sulle idee e sulle esperienze delle donne stesse: l'accesso all'istruzione è una componente essenziale della loro autonomia e del loro potenziamento ed affinché ci sia un reale risultato della campagna di alfabetizzazione, il programma deve essere consona alle loro condizioni di vita cosicché ciò che esse imparano possa essere applicato in pratica. Questo scopo richiede una ricerca all'interno degli interessi, dei bisogni e dei modi di vita delle donne in ogni regione specifica. È in virtù di questa esigenza che alcune agenzie di sviluppo straniere hanno avviato nell'ultimo decennio delle ricerche sul campo per una valutazione obiettiva del materiale didattico da inserire in progetti di istruzione per adulti attraverso il punto di vista femminile.¹¹

Per ovviare alle reali difficoltà logistiche di accesso all'informazione ed all'istruzione, alla fine degli anni '80 la SIDA ha promosso un progetto per l'installazione di biblioteche in aree rurali. L'iniziativa nasceva dalla volontà di creare un ambiente neutro che ostacolasse la differenziazione dei sessi, che spesso si veniva a creare nelle classi; le biblioteche, inoltre, avevano un orario di chiusura che permetteva anche alle donne impegnate nei lavori domestici ed agricoli di recarvisi; ciononostante ben presto le sale di lettura furono monopolizzate dal pubblico maschile che se ne serviva per fare riunioni.

Nel maggio 1989 si tenne a Mwanza un convegno per discutere l'assistenza della DANIDA (Danish International Development Agency) al movimento cooperativo nella zona dei laghi (le regioni interessate erano quelle di Mwanza, Mara, Kagera, Shinyanga e Tabora); ne risultò la necessità di considerare maggiormente le attività del WID (Women in Development).¹² L'agenzia di sviluppo danese aveva compreso che, se anche fosse stata possibile una soluzione immediata

e parziale dei problemi delle donne, un eventuale e sostanziale mutamento si sarebbe potuto notare soltanto con le future generazioni, ragion per cui si iniziarono dei progetti specifici al femminile (sostegni al Women's Centre di Morogoro), piani in cui alle donne veniva riconosciuto un ruolo essenziale nella realizzazione dei progetti stessi. Una politica simile si allargò alla regione di Dar es-Salaam laddove furono poste in essere varie forme di assistenza volte a stimolare la presa di coscienza delle donne delle proprie potenzialità in termini di produzione economica in svariati settori.

Tra le tante agenzie di cooperazione, l'IFAA (Institute for African Alternative), l'UNICEF (United Nations Children Fund) e la UNDP (United Nations Development Programme) sono quelle che maggiormente curano l'assistenza alle iniziative nazionali dirette al miglioramento della posizione femminile. L'Australia fornisce facilitazioni per il credito alle donne attraverso la CRDB (Cooperative Rural Development Bank), la Norvegia¹³ ed il Canada¹⁴ si occupano di piccoli progetti che non necessitano di gravosi investimenti per la loro attuazione: seminari di formazione professionale e forniture di macchine agricole.

I piccoli progressi registrati dalla lotta all'analfabetismo prima, e dall'istruzione differenziata poi, frutto di anni di lavoro e di esosi investimenti, dovuti ad una politica alternativa e di cooperazione potrebbero apparire agli occhi di un osservatore esterno come il segno di un possibile progresso nel futuro; tuttavia, non bisogna abbassare lo sguardo di fronte ad una realtà che è il risultato storico di situazioni la cui ombra continua a proiettarsi.

Maria Rosaria Russo è laureanda in Lingua e Letteratura Swahili all'Istituto Universitario Orientale di Napoli

Note:

1- È vero che le donne ora hanno un equo accesso alla scolarizzazione primaria, ma altri aspetti quali il contenuto e la qualità dell'istruzione restano alla base dell'ineguaglianza. Cfr. Mbilinyi (et al), *"Equity is not enough!" Gendered Patterns of Education, Employment and Aid*, in M. Mbilinyi, P. Mbughuni (eds), *Education in Tanzania with a Gender Perspective*, SIDA, Dar es-Salaam 1991.

2- Nella società coloniale il mondo del lavoro e la possibilità di qualificarsi da parte degli individui furono condizionati dalle politiche di segregazione e di divisione razziale che negavano sia agli uomini che alle donne l'accesso ai più alti livelli di istruzione e di occupazione; ma mentre agli uomini fu concessa la possibilità di inserirsi nell'ambito dei più bassi livelli dell'impiego pubblico, per la "naturale attitudine" delle donne, la sfera femminile nel mondo del lavoro fu limitata alla casa e al lavoro domestico. Cfr. J. Cameron, W.A. Dodd, *Society, School and Progress in Tanzania*, Pergamon Press, Oxford 1970; L.K. Edostrom, R. Erdoos, *Mass Education*, Africana Publishing Co, New York 1970.

3- Cfr. Cooperative College Directorate of Research and Consultancy Services, *Women in Rural Development in Tanzania: An assessment of current policies and activities*. Final Report, Moshi 1990.

4- I modelli di differenziazione regionale hanno riflettuto in parte i diversi modelli economici di sviluppo in ogni area ed il posto di ogni regione all'interno di un'economia nazionale e globale. Cfr. P. Olekambaine, *"Primary Education"*, in M. Mbilinyi, P. Mbughuni, *op. cit.*

5- R. Mabala, S. R. Kamazima, *The Girl Child in Tanzania: A Research Report*, UNICEF, Dar es-Salaam 1995.

6- In questa categoria si ritrovano tutte le scuole tenute da organizzazioni religiose come: TEC (Tanzania Episcopal Conference), CCT

(Christian Council in Tanzania), Aga Khan Foundation. Queste scuole ottengono i fondi per la costruzione di nuovi edifici dal Vaticano, nel caso delle scuole cattoliche romane, o dagli stati islamici e dalle loro organizzazioni nel caso di scuole musulmane: The Tanzania Muslim Council, The Tanzania Youth Muslim, The Ismailia. Non bisogna poi dimenticare le scuole create dalle ONG: VDA (Village Development Associations), DETF (District Education Trust Funds), NDDT (Njombe District Development Fund), MET (Mufindi Education Trust), TAPA (Tanzania Parents Association). Cfr J. C. J. Galabawa, *Non-Government Secondary Schools in Tanzania: Issues Related To Their Characteristics, Financing, Unit Costs and Student Selection*, in «Utafiti» (New Series), vol.2, nn.1 e 2, 1995.

7- Questa decisione portò ad un calo del 79% di iscritte già durante il primo anno di applicazione.

8- Nel 1992/93 il tasso di iscrizione femminile nei corsi di formazione per l'insegnamento è aumentato dell'8% rispetto agli anni 1988/89; nel campo della pubblica amministrazione la presenza femminile è passata dal 4% (1988/89) al 9%. Cfr. *Analysis of African Women and Men: The Tanzania Case*, Bureau of Statistics and Ministry of Community Development, Women Affairs and Children, Dar es-Salaam, June 1995.

9- Tra le tante organizzazioni non governative presenti nel paese e che si occupano della sfera femminile citiamo, a titolo di esempio: GER, Gender in Education Review Team; IDSWG, Institute of Development Studies Women's Study Group; GSG, Gender Statistics Group; TWLA, Tanzania Women Lawyers' Association; WODSTA, Women in Development Science & Technology; WED, Women, Education & Development.

10- Cfr. S. E. Chambua, [et al], *"Facts about and images of teenage girls in Tanzania"*, in Z. Tumbo-Masabo R. Liljestrom (eds), *Chelewa Chelewa: the Dilemma of Teenage Girls*, Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala 1994, p. 15.

11- Nel 1987 veniva pubblicato dalla SIDA un rapporto redatto grazie al contributo attivo del WEG (Women's Expert Group) in cui si poneva in rilievo la capacità femminile di commentare ed affrontare il problema dell'istruzione per adulti, l'obiettività di analisi delle problematiche socioculturali locali che avrebbero potuto impedire o, comunque, ostacolare il loro accesso ai corsi di formazione.

12- Al Directorate of Research and Consultancy of the Cooperative College di Moshi fu chiesto di preparare un piano di studi per la pubblicazione per una migliore conoscenza dello sviluppo rurale femminile. Cfr. *Women in Rural Development in Tanzania: An assessment of current policies and activities*, cit, pp. 3-21.

13- La NORAD (Norwegian Agency for International Development) sostiene lo Mbegani Fishery Institute di Bagamoyo.

14- Il CUSO (Canadian University Service Overseas) in collaborazione con la DANIDA, tra l'altro è sostenitore della rivista «Sauti ya Siti» la cui redazione è prettamente femminile.

Università e aggiustamento strutturale in Ghana

L'università in Africa subsahariana subisce, a causa di un ventennale periodo di sotto finanziamento, un declino economico generale, e la prima impressione che si ha in un campus universitario è quella di un profondo stato di crisi intellettuale, materiale e gestionale.¹ Gli anni '70 e '80 hanno visto una netta diminuzione delle risorse finanziarie che ha prodotto evidenti effetti su tutto il sistema educativo e, in particolare, sulla ricerca, sulle docenze, sul supporto, la logistica e i curricula degli studenti. Questa situazione incide sulla limitazione della circolazione delle idee e sul blocco di quasi tutti gli studi che abbiano un impatto significativo sui processi di sviluppo.

Il sostegno governativo, dal quale dipendono in modo consistente le università, è andato diminuendo in misura costante. La quota di budget destinata dai governi all'istruzione, che costituisce in media l'85% dei fondi a disposizione delle università, è infatti scesa dal 16,6% del 1980 al 14,2% degli anni '90. In alcuni casi il governo non è neanche in grado di stimare le quote di budget da destinare alle università. La diminuzione o il flusso intermittente e imprevedibile dei fondi contribuiscono in modo significativo al deterioramento dei rapporti tra lo stato e le università che, impossibilitate a pianificare, sono costrette a tagliare importanti programmi educativi e a eliminare le agevolazioni per gli studenti.

Spesso gestire le fonti e i meccanismi di sostegno economico equivale a controllare la vita accademica. Il ministro dell'Educazione dello Zimbabwe, Mudenge, chiarisce lo stretto legame tra autonomia e finanziamento: «La dipendenza finanziaria delle università dallo stato è molto importante perché queste istituzioni non ricevono ancora sufficienti sovvenzioni dai privati per sostenere il loro lavoro. Il governo vuole un proprio tornaconto e un'adeguata trasparenza. Allo stesso tempo, le università hanno paura che lo stato usi il patrocinio finanziario per interferire nella libertà accademica. Questa paura non è infondata perché la dipendenza da uno stato, da una chiesa o da un uomo d'affari, minaccia l'autonomia o la libertà di un'università, specialmente in situazioni di tensioni o conflitti. Ma, dal momento che il governo sborsa fondi pubblici per le università statali, è ovvio che voglia essere sicuro che i soldi siano spesi per i propositi per i quali sono stati assegnati».²

L'università dopo l'indipendenza

Dalla decolonizzazione il Ghana ha investito nell'istruzione superiore un'enorme quantità non solo delle sue risorse economiche, ma anche del suo orgoglio e delle sue speranze. Per questo motivo le università sono state oggetto, da un lato, di un interesse molto intenso da parte dell'opinione pubblica, dall'altro di un pressante controllo da parte del governo che, prima, le ha scelte come strumenti per affermare l'indipendenza nazionale e poi le ha considerate parte vitale del progetto di sviluppo, di *self-development* e *self-realisation*.

Un ruolo, quello delle università, che tiene vivo l'interesse dei politici sulla qualità e sulla quantità del suo contributo al progresso nazionale, e ha legittimato la posizione di indiscutibile dominio assunta dal governo, che vede le università talvolta come focolai di destabilizzazione e covo di oppositori politici, talaltra come istituzioni ingrati e devote solo allo sperpero di denaro pubblico. Dal canto loro, le università hanno solo raramente cercato la mediazione e, nei momenti più difficili, hanno preferito l'isolamento e il silenzio.

Negli ultimi anni in Ghana, a differenza di altri paesi della stessa area e nonostante ci siano state anche palesi violazio-

ni della libertà di espressione culminate in arresti, in retate della polizia e nelle frequenti chiusure dei campus, le forme di repressione adottate nei confronti della comunità accademica sono state più morbide e strategiche: censurata di frequente ma senza clamore, indotta all'isolamento. Le limitazioni alla libertà individuale sono spesso coincise con limitazioni all'autonomia istituzionale delle università: la parola è l'unica arma a disposizione degli accademici, ma la crisi e le riforme economiche, che hanno colpito in primo luogo l'insegnamento e la ricerca, li hanno costretti al silenzio.

In tutte le interviste da me condotte in Ghana e in tutti i pareri espressi emerge la rassegnazione per aver perso il treno dello sviluppo al quale la comunità universitaria contava di far agganciare il paese.

In Ghana si svolge un vivace scambio dialettico tra governo, che assicura più del 90% dei fondi dell'università, e mondo accademico, sulla difficile situazione economica delle università. L'accesso dibattito, oltre a confermare lo stretto rapporto tra autonomia e finanziamento, rivela anche un'ambiguità di fondo comune a tutte le università africane: il loro simultaneo apparire sovra-finanziate (i fondi destinati all'università sono 16 volte più alti di quelli destinati alla scuola secondaria e ben 70 volte superiori a quelli assegnati all'istruzione primaria) e sotto-finanziate se si considera lo stato di abbandono in cui vivono le biblioteche, i laboratori e l'attività accademica in generale.

Per i docenti la situazione è particolarmente grave: nonostante persista una certa attività pedagogica e intellettuale, vi è un malessere generalizzato dovuto alla perdita di contatto con l'aggiornamento e con la comunità accademica internazionale, alla carenza di libri e giornali, di strumenti aggiornati per portare avanti la ricerca e l'insegnamento, di materiale di uso comune (inclusa la carta), di viaggi per conferenze, di anni sabbatici per condurre ricerche, per non parlare dell'arretratezza informatica e dei mezzi di comunicazione.

Molti professori, pur soffrendo di una caduta di autostima, fanno ogni sforzo per provare a superare nel miglior modo possibile la frustrazione e la durezza della vita accademica africana. «Ma - come afferma Coombe - non bisogna fare del romanticismo sulla comunità accademica. Inevitabilmente le energie diminuiscono, sono fatti dei compromessi, e la produttività crolla. L'estrema erosione degli standard lavorativi e di vita all'interno dei campus porta i docenti a cercare rifugio nel cinismo, nella venalità e nell'opportunismo».³ A maggior ragione se si considera che il salario base di un lettore o di un professore universitario in Ghana si aggira, al cambio, tra i 200 e i 350 dollari al mese: un quinto e un terzo rispetto ai loro colleghi del Botswana e del Benin. La frustrazione aumenta se si tiene conto che la maggior parte di esperti e consulenti stranieri, molti dei quali sono meno qualificati della media dei professori universitari, sono pagati dallo stesso governo (direttamente o indirettamente attraverso formule di prestiti esteri) con salari mensili che vanno dai 5 ai 15.000 dollari.

Un professore dell'Università del Ghana, che ha chiesto di mantenere l'anonimato, chiarisce che «il governo preferisce far venire consulenti esterni anche in aree dove disponiamo di gente competente; non c'è una reale volontà politica di utilizzare personale dell'università nel processo di *nation-building*. Non c'è scambio anche se la logica vorrebbe che lavorassimo fianco a fianco».⁴

Ecco la testimonianza di Kwame Ninsin, ex-capo del diparti-

mento di Scienze Politiche dell'Università del Ghana: «Siamo virtualmente incapaci di impiegare il nostro potenziale intellettuale per lo sviluppo della società. Lo stato dovrebbe provvedere a fornire adeguate risorse perché adeguate risorse garantiscono autonomia e libertà all'interno dell'università e permettono di intraprendere una ricerca critica e indipendente. L'autonomia per un'istituzione come l'università è definita primariamente in termini finanziari».⁵

Alexander Kwapong, ex Vice-rettore dell'Università del Ghana, conferma: «Le università e le altre istituzioni di ricerca sono completamente dipendenti dalle sovvenzioni statali, il loro sviluppo e i loro risultati sono fortemente dominati dal potere politico e dal governo della nazione. Il governo dell'università non può essere separato o divorziato da quello della nazione. Non ci può essere un "altro stato" in uno stato dove comanda un partito unico».⁶

In Ghana la comunità universitaria ha accusato il governo di insensibilità ai bisogni dell'università, e il governo, spesso nella figura del presidente Rawlings, ha ribaltato il problema sostenendo che la comunità universitaria non sembra capire la profondità della crisi economica che la nazione vive.

Per citare lo stesso Rawlings: «Una società sostenibile può essere costruita solo mettendo in secondo piano gratificazioni e bisogni immediati per provvedere ai bisogni del futuro». E ancora, con toni piuttosto duri: «Le nostre istituzioni universitarie sono nate per fornire un servizio al paese ed è per la loro attività e i loro risultati che devono essere giudicate dal popolo. L'istruzione superiore tende a servire interessi limitati piuttosto che le masse, crea ricchezza e privilegi per pochi, non offre opportunità alla gente e i suoi prodotti non sono accessibili alla totalità della nazione. Non è difficile individuare gente che grazie all'acquisizione di un'istruzione superiore guadagna l'accesso a posizioni di prestigio e responsabilità solo per abusarne. Il nostro sistema educativo ha prodotto individui che potrebbero venderci il Ghana a tavola!» La conclusione del discorso è dedicata ai professori universitari che hanno deciso di lasciare il paese: «Coloro che scappano dalle difficoltà del loro paese vedono i problemi e le preoccupazioni della nostra gente solo come utile materiale per un'altra tesi e un'altra pubblicazione. Alcuni di loro possono essere facilmente riconosciuti in circoli accademici internazionali e non hanno dato un solo contributo al benessere della società il cui suolo e il cui grano hanno reso possibile la loro educazione».⁷

A queste pesanti accuse l'ambiente accademico ha spesso risposto citando l'atto d'istituzione dell'Università del Ghana del 1961 che stabilisce in modo esplicito le sue responsabilità nel processo di *nation-building*: «Lo scopo dell'Università sarà di fornire educazione superiore, di intraprendere ricerca, di disseminare sapere, seguendo due principi: determinando le materie che saranno insegnate ponendo una speciale enfasi su quelle che rispettano le esigenze e le aspirazioni dei ghanesi; conducendo ricerche in tutte le materie insegnate all'interno dell'Università, ma con una particolare attenzione a quelle legate ai problemi sociali, culturali, economici, scientifici e tecnici del Ghana».⁸

Ninsin si domanda: «L'atto di istituzione del 1961 obbliga l'università a portare avanti il suo mandato di aiuto al processo di *nation-building*. Ma come possono definirci traditori se è evidente il crollo verticale delle sovvenzioni statali per portare avanti qualsiasi progetto di insegnamento e ricerca?»⁹ Anche Hagan, direttore dell'Institute of African Studies, interviene sullo stretto rapporto tra fondi per la

ricerca e sviluppo: «L'università, in quanto depositaria del sapere, è obbligata a guidare gli sforzi di miglioramento economico e sociale, deve sviluppare appropriate strategie e soluzioni per la sopravvivenza e il progresso della nostra società. Questo è il motivo per il quale la ricerca deve avere un ruolo di primaria importanza. Il governo del Ghana non ha altra alternativa che quella di riconoscere il ruolo della ricerca nello sviluppo della nazione. Altrimenti tutti gli sforzi andranno persi».¹⁰

Non è raro ascoltare critiche anche taglienti all'impostazione del governo. Molti lamentano investimenti sbagliati in progetti di sviluppo il cui valore è almeno dubbio; altri parlano, con più diffidenza e tra i denti, della dilagante corruzione dei palazzi del potere, gli stessi palazzi che predicano austerità e sacrifici.

La politiche di razionalizzazione

Nell'ultimo decennio le difficoltà economiche e le conseguenti riforme nate sotto la spinta della Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale hanno avuto un forte impatto sulle università del Ghana in termini di risorse umane, materiali e finanziarie. Tra questi interventi, parallelamente alla riforma generale del sistema educativo, è stato preparato un piano per la razionalizzazione del sistema dell'istruzione superiore.

Nel *White Paper on the Reforms to the Tertiary Education System* il governo tracciava le linee della riforma, individuando nell'equità il principio guida delle politiche dell'istruzione: «Per il Ghana è quasi un imperativo dal momento che c'è stato un rapido deterioramento del livello qualitativo dell'istruzione primaria e che il paese ha un urgente bisogno di alfabetizzazione e di fornire a tutti i rudimenti per condurre semplici attività economiche necessarie a dare impulso alla ripresa economica. Per questo motivo bisogna razionalizzare le differenze che esistono tra i fondi destinati all'istruzione superiore e quelli per gli altri cicli educativi». Equilibrare, quindi, il sostegno economico tra i diversi livelli dell'istruzione e lavorare per «la riduzione della povertà e il miglioramento della qualità della vita attraverso un incremento sostanziale della ricchezza nazionale. Le università hanno la responsabilità di formare forza-lavoro di livello medio e alto per guidare e gestire lo sviluppo economico e sociale».¹¹

I condivisibili principi ispiratori della riforma si scontrano con le pratiche di implementazione che prevedono un duro programma di riduzione dei costi e degli sprechi, la cui sostenibilità è assicurata da un sistema di *cost-sharing* tra il governo, la comunità, le famiglie, gli studenti e le istituzioni educative.

Per formulare la riforma dell'istruzione superiore nel 1987 fu istituito l'University Rationalization Committee (URC)¹² presieduto da Esi-Southerland Eddy, sottosegretario all'Istruzione Superiore del governo del Provisional National Defence Council (PNDC). L'URC, dopo aver raccolto dati ed informazioni per quasi due anni, fornì al governo i suggerimenti per un piano di sviluppo del sistema universitario, proposte che furono poi accolte e presentate nel *White Paper* del 1991.

Oltre alla già citata istituzione di una Commissione Educativa, all'introduzione del *cost-sharing* e del prestito per gli studenti e alla radicale riduzione delle spese,¹³ prevedevano: la ristrutturazione del sistema universitario con l'istituzione di una nuova università nel nord del paese;¹⁴ il riequilibrio del rapporto tra il numero di studentesse e di studenti;

l'ingresso dei privati, con l'incoraggiamento a compagnie private a sponsorizzare insegnamento e ricerca; l'adozione del sistema semestrale per favorire gli studenti-lavoratori e aumentare l'offerta di corsi; l'istituzione di un'unità di pianificazione e la nomina di un *business manager* in ogni università perché «al momento pochi possono assicurare un'efficienza amministrativa e finanziaria alle nostre università»;¹⁵ il bilanciamento del rapporto tra laureati in materie umanistiche e scientifiche.¹⁶ Il *White Paper* insisteva inoltre su un rigido schema di implementazione: «L'inizio del programma di riforma avverrà in brevissimo tempo per decisione del PNDC».¹⁷

Nel 1992 fu costituito un gruppo di lavoro, composto da funzionari del ministero dell'Educazione e da consulenti di USAID e della Banca Mondiale, che preparò un *Revised Mission Statement* delle università che ricalcava fedelmente i dettami della razionalizzazione.¹⁸ Le direttive che seguirono l'annuncio del processo di riforma furono indirizzate con toni perentori ai rettori aggirando completamente i Consigli delle università.

La reazione alla razionalizzazione e alle riforme

L'impostazione governativa per l'implementazione della riforma è chiara. Ad esporla è Christine Amoako-Nuama, ministro dell'Educazione: «Il numero degli studenti e i costi per l'istruzione sono in continuo aumento e, nello stesso tempo, sono in crescita le richieste che provengono da settori altrettanto importanti come la sanità. Entro il 2005 tutti i bambini in età scolare dovranno accedere all'istruzione e per ottenere questo risultato dobbiamo riequilibrare i costi. Per assicurare l'equità e l'accesso a tutti dobbiamo spendere di più per l'istruzione di base; il Ghana già spende il 40% del suo budget per l'istruzione e non può andare oltre; la soluzione è ripartire più equamente i finanziamenti e ridurre le spese per l'educazione superiore».¹⁹ Il vice-presidente del Ghana, Mills, conferma: «Le risorse che devono essere impiegate per mantenere uno studente all'università sono tante, ma non possiamo permetterci di affamare la base della piramide del sistema educativo destinando la maggior parte del budget all'istruzione superiore. La nostra popolazione aumenta e con essa l'afflusso di bambini a scuola, verso di loro abbiamo un dovere morale».²⁰

Fin dall'inizio il governo si è persuaso che il fallimento dei primi tentativi di riforma del sistema universitario fossero dovuti a una pregiudiziale opposizione del corpo accademico. Esi Southerland-Addy, già responsabile dell'educazione per il PNDC, docente a Legon e consulente per la Banca Mondiale, rincara la dose: «Nel momento in cui dobbiamo compiere delle scelte importanti per salvare milioni di bambini condannati a non avere istruzione, i professori delle università del Ghana dimostrano ancora una volta tutto il loro egoismo: in questa università si sentono ancora come in una torre d'avorio».²¹

Le parole della Southerland-Addy confermano che le relazioni tra governo e comunità accademica sono particolarmente difficili: «Le nostre università sono convinte che la Banca Mondiale conduca una politica che mette in secondo piano lo sviluppo della comunità accademica. Esse hanno assunto la veste di difensori dei diritti della gente contro il governo e contro la Banca Mondiale e sono, ovviamente, molto sospettose dell'University Rationalization Study, tentando di celare in questo modo i privilegi di cui comunque gode la comunità accademica».

Che ci siano divergenze concettuali nell'approccio alle riforme è confermato dalla stessa opinione ripresa e ribaltata dell'altra sponda: «le innovazioni sono state ispirate dalle stesse strutture che hanno preparato i programmi di aggiustamento strutturale e che hanno preservato i privilegi della élite al potere».²²

Le critiche alla razionalizzazione hanno un tratto comune: è artificiale voler sostenere una distinzione così marcata tra i diversi livelli dell'istruzione. Come si è espresso Addae-Mensah, dopo la nomina a rettore dell'Università del Ghana: «I laureati sono il materiale umano che dà vita all'intero ciclo educativo e sono gli unici in grado di implementare le riforme dell'istruzione primaria e secondaria proposte dalla Banca Mondiale e dal governo; ridurre i fondi sarebbe disastroso».²³

Per Sawyerr, consulente dell'Association of African Universities (AAU) ed ex-rettore, l'istruzione è un processo che non può essere interrotto: «I cicli educativi sono interdipendenti, la razionalizzazione fallirà perché parte da una premessa sbagliata: salvaguardare solo l'istruzione di base. Bisognava cercare un equilibrio, non accentuare le disparità».²⁴ Per Barnor, direttore dell'Institute of Adult Education dell'Università del Ghana, quella del governo è una decisione politica: «L'interesse del governo è di raggiungere obiettivi a breve termine e l'istruzione primaria è il luogo dove il governo può raccogliere più voti».²⁵

Se Barnor accusa apertamente di populismo il governo, Hagan, direttore dell'Institute of African Studies, parla di mancanza di chiarezza: «Ho l'impressione che il governo non sappia cosa fare, non ci ha coinvolti nel dibattito sulla razionalizzazione e adesso regnano il caos e i dubbi. Il 40% del budget impegnato per l'istruzione, di cui parla il ministero, è un dato fittizio perché, da un lato, lo stato non è in grado di raccogliere le imposte e, dall'altro, è divorato dalla corruzione. Dal momento che non abbiamo libri e che i nostri salari sono miseri devo dedurre che il 40% è impiegato a pagare gli stipendi degli impiegati del ministero».²⁶

Ayee, capo del dipartimento di Scienze Politiche dell'Università del Ghana, sostiene che forse è semplicemente mancanza d'interesse verso il mondo accademico: «Non c'è armonia, ci vedono come il gatto vede il topo. Probabilmente ci tagliano i fondi perché non gli serviamo più».²⁷ Dello stesso avviso è Deer-Amisshah, poi diventato direttore del National Council for Tertiary Education: «In Ghana il governo non usa ciò che producono in termini di *know-how* le università. Il motivo è semplice: non gli interessa».²⁸

Anche Alemna, capo del dipartimento di Studi Archivistici e Bibliotecari, interviene sull'argomento descrivendo l'irreale atmosfera che si vive: «Tutte le proposte dell'università vengono accolte con sospetto. Al momento c'è una calma apparente carica di diffidenza, un atteggiamento di *wait and see*, è una guerra silenziosa, c'è amarezza, ci siamo attaccati più volte e adesso ci guardiamo con cautela... la comunità accademica è stanca di insuccessi».

Barnor ricorda che buona parte delle spese sono dovute al fatto che la ricerca e gli studi avanzati dipendono ancora da esperti stranieri: «Se dall'istruzione primaria sembra esserci un maggior ritorno sociale è perché i costi pro-capite sono molto più bassi, dal momento che gli insegnanti sono ghanesi, sono pagati con stipendi locali, non usano attrezzature importate. Ridurre la dipendenza dall'estero dell'istruzione superiore aumenterà il ritorno sociale».²⁹

La posizione della comunità accademica è chiara, ma non basta a scalfire le convinzioni governative sull'argomento: «Con la rimozione dei privilegi, la mancanza di cooperazione e la protesta sono inevitabili, specialmente se la situazione economica è difficile e la ripresa è lenta. Non è possibile dare a priori alle università tutti i fondi che desiderano. Dal punto di vista teorico e legislativo, le università dovrebbero essere responsabili verso la società e verso il governo, ma nei fatti le cose vanno in maniera diversa ed è sacrilego parlare di nuovi modelli di gestione delle risorse e di pianificazione».³⁰

Conclude Chambas, vice-ministro per l'Istruzione Superiore: 'L'unica verità è che l'aggiustamento strutturale ha apportato dei miglioramenti all'istruzione superiore, lo stato non aveva e non ha i mezzi per sostenerla. Il programma d'aggiustamento strutturale ha portato una ventata di razionalizzazione nel sistema, adesso vediamo una nuova vita, c'è più efficienza nonostante ci siano ancora grandi problemi».³¹

Anche il fronte degli studenti universitari è stato particolarmente caldo. Le proteste contro le strategie di implementazione dei piani governativi di razionalizzazione si sono concentrate sul tentativo di aumentare le tasse d'iscrizione e di diminuire il prestito annuale. «Gli studenti - sostiene un rappresentante del Consiglio degli studenti dell'Università di Cape Coast - si trovano in una difficile situazione economica e non potranno accettare decisioni autoritarie, non vorremo che l'atmosfera del campus degenerasse».³²

Lo *Student Mirror*, mensile studentesco indipendente, ha titolato a tutta pagina: «Ultimatum dalle università. Gli studenti hanno lanciato la sfida al governo e all'università perché vengano ritirate le richieste di pagamento, gli universitari hanno accusato i rettori di aver obbedito al governo senza protestare e per nessun motivo cederanno al volere delle autorità».³³

La stampa filogovernativa ha risposto con un editoriale che non ammette repliche: «Il governo spende il 40% del suo budget nell'istruzione e non può spendere di più ed è inutile protestare e criticare».³⁴ Anche il rettore dell'Università di Cape Coast ha stroncato le residue speranze degli studenti: «L'unico modo di assicurare che gli studenti paghino è quello di negare loro l'accesso alle stanze».³⁵

E in effetti, nonostante le parole e le minacce, la rassegnazione ha vinto sulla speranza di un'inversione di marcia del governo e, come sostiene Sawyerr, «l'atmosfera è calma perché sono ancora vive le ferite di anni passati a protestare; le università non hanno più la forza di passare dalle parole ai fatti».³⁶

Tutti sono ormai convinti che «il governo non intende essere un partner di nessuna politica di *cost-sharing*, dice cose in cui non crede, e gli studenti prima o poi pagheranno interamente per la loro istruzione. Mentre l'università diventerà un posto riservato ai soli ricchi, il governo se ne sarà finalmente lavato le mani. Nello stesso tempo auguriamo un buon viaggio a Ezenator Rawlings che sta per partire per qualche università americana».³⁷

Marco Guadagnino, laureato in Scienze Politiche all'Istituto Universitario Orientale di Napoli, è formatore nazionale del volontariato Intercultura.

Note:

1- Sulla condizione economica e finanziaria delle università africane si veda: Association of African Universities, *Study on Cost Effectiveness and Efficiency in African Universities - A Synthesis*

Report, Accra 1991; T Coombe, *A Consultation on Higher Education in Africa: A Report to the Ford Foundation and the Rockefeller Foundation*, Institute of Education, University of London, London 1991; L.K.H. Goma, *The Crisis in Higher Education in Africa. Discovery and Innovation*, vol.1, 1989; W. Saint, *Universities in Africa: Strategies for Stabilization and Revitalization*, The World Bank, Washington D.C. 1992; UNESCO-BREDA, *Future Directions for Higher Education in Africa*, Dakar 1992; World Bank, *Education in Sub-Saharan Africa: Policies for Adjustment, Revitalization and Expansion*, 1988.

2- Intervento di I.S.G. Mudenge, ministro dell'Educazione dello Zimbabwe, a un seminario su "Educazione superiore e valori sociali", Harare 1993.

3- Ibidem.

4- Intervista registrata all'università di Accra, ottobre 1997.

5- K. Ninsin, *University of Ghana: The Anatomy of Unfreedom, in Intellectual Freedom in Ghana*, Anansesem Publication, Accra 1994.

6- A.A. Kwapong, *Recent Trends in Governance in African Universities: The Challenge of Scientific and Intellectual Leadership*, paper presented at the DAE Working Group on Higher Education, Kenya 1992.

7- "Higher Education must entrench idea of growth and progress in society. Address by J.J. Rawlings on the occasion of the 40th New Year School, december 28th 1988 at Legon", in *Towards a Greater Tomorrow, Selected Speeches of J.J. Rawlings*, vol.7, 1989.

8- University of Ghana Act, 1961.

9- Ninsin, *op. cit.*

10- Intervista registrata ad Accra, ottobre 1997.

11- Republic of Ghana, *White Paper on the Reforms to the Tertiary Education System*, 1991.

12- Republic of Ghana, *University Rationalisation Study*, vol. 2: Final Report, 1988.

13- Ministry of Education, *Higher Education News*, n. 1, settembre 1991.

14- Final report of the Task Force for the Establishment of the Proposed University in the North of Ghana, Commissioned by the Ministry of Education, Accra 1991.

15- *Institute of Educational Planning Newsletter*, vol. 11, n. 4, 1993.

16- *Tertiary Education in Ghana: Restructuring and Reform*, in «Association of Commonwealth Universities (ACU) Bulletin», n. 102, febbraio 1992.

17- Republic of Ghana, *White Paper*, cit.

18- D. Nmah Tarpeh, *op. cit.*

19- Intervista registrata ad Accra, 3 ottobre 1997.

20- University of Ghana, *Proceedings of the Congregation*, in «Special Reporter», vol. 35, n. 11, 28 marzo 1997.

21- Intervista registrata all'Università del Ghana, ottobre 1997.

22- J. Giri, *Crisis in Growth or Structural Crisis?*, in «Weekly Spectator», 27 settembre 1997.

23- University of Ghana, *Special reporter, Proceedings at the induction of new vice-chancellor*, vol. 35, n. 4, 1996.

24- Intervista registrata all'AAU, Accra, 20 ottobre 1997.

25- Intervista a Barnor, registrata all'Institute of Adult Education dell'Università del Ghana, Accra, settembre 1997.

26- Intervista a G. Hagan, registrata all'Institute of African Studies dell'Università del Ghana, Accra, ottobre 1997.

27- Intervista ad Ayee, registrata all'Università del Ghana, Accra, 8 ottobre 1997.

28- Intervista a Deer-Amisshah, registrata ad Accra, ottobre 1997.

29- Intervista a Barnor, registrata all'Institute of Adult Education dell'Università del Ghana, Accra, settembre 1997.

30- Southerland-Addy, intervista citata.

31- Intervista registrata al Ministero dell'Educazione, Accra, settembre 1997.

32- *Can the semester end successfully?*, in «The Ghanaian Chronicle», 22 ottobre 1997.

33- *Students warn govt*, in «The Student Mirror», 10 novembre 1997.

34- *We cannot afford an ill-educated nation*, in «Daily Graphic», 23 ottobre 1997.

35- *Fees in Cape Coast*, in «Daily Graphic», 13 ottobre 1997.

36- Intervista citata.

37- Ezenator Rawlings, figlia del presidente J.J., aveva annunciato di voler studiare all'estero, probabilmente negli Stati Uniti. *University's school fees*, in «The Ghanaian Chronicle», 15 ottobre 1997.

Mamoudou Sy

media

La libertà di stampa in Africa fra progresso e involuzione

In Africa occidentale, soltanto qualche anno fa la libertà di stampa, fondamento delle libertà di espressione, aveva conosciuto un'evoluzione favorevole, che aveva nutrito molte speranze. In effetti, l'Africa era impegnata in una sorta di messa in discussione dei sistemi di governo eredi del periodo dei partiti unici, e accettava di fare una scommessa sul futuro. Che cosa ne è oggi della libertà di stampa in questa regione? Si sono verificati ulteriori progressi o si è avuto un arretramento?

Breve genesi

Dal 1960 fino alla metà degli anni '70, l'Africa occidentale dispone in genere di una stampa di stato. La regola è il monopolio dello stato sugli organi di stampa. Questa situazione non è casuale. Dopo le indipendenze i nuovi poteri considerano tutti la stampa come uno degli obiettivi prioritari: l'informazione diviene una prerogativa dell'esercizio del potere, di cui è al servizio. È un'arma del potere, e anche di sovranità. Una tale concezione del potere è diffusa ovunque, dal Senegal al Camerun, dalla Mauritania al Ciad, dal Mali al Togo. La stampa è lo stato. Qualche piccola differenza è riscontrabile nei paesi anglofoni, (Gambia, Sierra Leone e anche in Nigeria), dove si trovano pochi giornali privati, con piccole tirature, in ogni caso controllati e che non creano problemi ai poteri in carica.

D'altronde i giornalisti devono stare agli ordini. Sono dei funzionari statali: le loro penne, i loro microfoni sono sottoposti al potere pena il licenziamento. Sono altresì considerati agenti dello sviluppo che devono spiegare i successi delle politiche economiche. In alcuni paesi, come per esempio la Costa d'Avorio, *Fraternité Matin*, il quotidiano governativo si apriva ogni mattina con il pensiero del giorno del presidente Houphouët-Boigny. In altri paesi, come la Mauritania, il Niger, il Togo, è una citazione del "padre della nazione" a essere in primo piano, mentre il senegalese *Le Soleil* consacrava le udienze del capo di stato alla prima pagina. Si è anche assistito in alcuni paesi africani all'immagine del capo di stato che usciva da una nuvola per illuminare il paese, perché egli era al di sopra dei comuni mortali. Tutti gli articoli e i reportage sono per la gloria della "guida illuminata", del "presidente fondatore", o del "padre della nazione". Del pari, le radio e le televisioni ritrasmettono ciò che "dicono e vogliono" i principi che governano. Con qualche eccezione, la morsa per il controllo dell'informazione persiste fino alla fine degli anni '80, poi la situazione subisce una rapida evoluzione.

La primavera della stampa

Già nel 1976 in Senegal appare un giornale satirico, *Le Politicien*. In seguito nasce il trimestrale *Sud Magazine*, per opera di una dozzina di giornalisti che lavorano per l'unico quotidiano governativo *Le Soleil*. Questi giovani si tassano per coprire le spese di stampa e non percepiscono nessuna remunerazione. Vogliono semplicemente fare il loro mestiere e diffondere un'altra informazione.

Alla fine degli anni '80, gli avvenimenti precipitano. Il vento della democrazia che soffia nell'Europa dell'est scuote gli alberi e apporta un vento di liberazione che spezzerà il controllo dei poteri sulle masse africane e il monopolio dell'informazione. Dappertutto in Africa qualcosa si muove, si spezza. In particolare il 1989 e il 1990 saranno anni decisivi, tanto sul piano delle libertà politiche, quanto a livello delle libertà di espressione. È la primavera della stampa africana.

In quegli anni si assiste alla "esplosione della stampa", come diceva Alpha Oumar Konaré che non era ancora all'epoca presidente del Mali, ma direttore editoriale dell'*Echos du Mali*. È anche il momento delle conferenze nazionali e delle transizioni democratiche dopo trent'anni di partito unico nella maggior parte dei paesi, come il Benin, il Niger, il Togo, il Mali. In tutti i paesi dell'Africa occidentale, dove si era abituati ai soli titoli voluti dallo stato, nuovi giornali vedono la luce. È il caso del Benin, per esempio, dove appaiono 17 nuove testate.

Occorre precisare che non sono soltanto cause esterne a favorire la liberazione dei media ma anche interne. Le forze vive dell'Africa, le donne in particolare, i giovani, gli intellettuali, i sindacati, avevano sete di libertà e di giustizia. I giornalisti usciti dalle scuole professionali si sentivano a disagio sotto le vecchie imposizioni e hanno aderito positivamente alla lotta per l'espressione libera. La stampa ha contribuito al dibattito di idee, ha assunto e continua ad assumere la sua funzione di contropotere. Ha preceduto e accompagnato il processo di democratizzazione.

La situazione attuale

Se a causa dei rapporti di forza i governanti hanno per un certo tempo allentato i controlli, in realtà non hanno mai rinunciato al controllo sulla stampa. La situazione attuale è segnata da un netto irrigidimento verso i media e in particolare verso la stampa scritta. Si constatano violazioni delle libertà di stampa da parte degli stati e a volte da parte di gruppi armati come in Liberia e in Sierra Leone. Il caso algerino è ancora più grave.

Già nel maggio del 1994, l'organizzazione di monitoraggio sullo stato della libertà di stampa in Africa occidentale, Sorveglianza e difesa della stampa in Africa occidentale (SDLP), nel suo primo rapporto sottolineava che si trattava di un anno difficile per la stampa e precisava: «L'evoluzione favorevole della stampa aveva nutrito qua e là molte speranze ma si assiste a una rimessa in causa delle libertà di stampa, e si tenta di soffocarla». Questa tendenza si è accentuata nel corso degli anni. Occorre d'altronde osservare che dalla sua nascita la stampa privata non ha mai potuto accedere alle fonti ufficiali.

I poteri agiscono sulle normative per smantellare la stampa, senza considerare le violenze della polizia, la repressione cieca e le misure insidiose per imbavagliarla (depositi legali). Nel suo rapporto annuale pubblicato in occasione della giornata mondiale della libertà di stampa, il 3 maggio 1999, Reporters Sans Frontières osserva che: «l'imprigionamento dei giornalisti è una ricetta diffusa in tutto il continente africano». Per essere concreti, citeremo alcuni casi di paesi dell'Africa Occidentale e del continente nei quali i giornalisti sono imprigionati e i giornali censurati.

Costa d'Avorio: dopo l'arrivo al potere del presidente Bedié la stampa ivoriana conosce difficoltà, arresti, torture, ecc. Attualmente un giornalista - Lapke - è in prigione e le sue condizioni di salute sono preoccupanti. È accusato di istigazione alla violenza durante gli scioperi degli studenti avvenuti alla fine di aprile 1999.

Guinea: un giornalista è stato rapito di notte dalla polizia politica e nessuno sa "dove si trovi". Il suo giornale privato *Le Populaire* non conosce i motivi del suo arresto. Secondo alcune fonti del giornale il suo arresto potrebbe essere legato alla pubblicazione di due articoli che denunciavano l'uso

improprio di fondi da parte di quadri superiori vicini al capo di stato.

Togo: il regime del generale Eyadema ha sempre combattuto la stampa dopo la conferenza nazionale e dopo la partenza di Edene Kodio. Alcuni giornalisti hanno abbandonato il paese, a causa della repressione. Due giornalisti sono stati liberati di recente dopo aver scontato un anno di prigione, mentre un terzo è ancora incarcerato.

Ciad: due giornalisti - Oulator e Djonabaye - rispettivamente direttore e caporedattore del giornale privato *Ndjamena Hebdo* sono stati condannati a due anni di prigione col beneficio della condizionale per aver scritto un articolo sul capo di stato intitolato "Deby, presidente di parte".

Mauritania: sette giornali privati sono stati vietati dopo l'apertura democratica del 1991. Una settimana fa il giornale *Calame* è stato censurato. La legislazione in materia di stampa è repressiva e l'articolo 11 permette al potere ogni tipo di abuso.

Niger: era il paese che disponeva di una delle legislazioni più democratiche insieme al Mali. Dopo il primo colpo di stato il nuovo potere ha promulgato una nuova legge che sancisce un controllo più rigido sulla stampa. Due giornali sono stati saccheggianti e alcune sedi di radio libere sono state bruciate. Il secondo colpo di stato del 9 aprile scorso è carico di significati e solleva ancora una volta il velo sui demoni che corrodono l'Africa.

Camerun: il più noto fra i giornalisti africani, Pius Ndjawe, direttore del giornale privato *Le Messenger* ha scontato quasi un anno di prigione. Era stato condannato per diffusione di notizie false, avendo scritto che il presidente del suo paese, Biya, aveva avuto un leggero attacco cardiaco. È stato detenuto in condizioni spaventose che egli racconta in un libro. Parecchi giornalisti hanno abbandonato il paese.

Burkina Faso: il giornalista Norbert Zongo, direttore del giornale privato *L'Indépendant*, è stato assassinato alla fine del 1998. Dopo la sua morte la situazione politica è in fibrillazione: manifestazioni e marce sono state organizzate contro l'impunità e per il diritto a conoscere la verità. La commissione d'inchiesta indipendente ha pubblicato il suo rapporto che ha effettivamente confermato la morte per assassinio di Zongo.

In genere la stessa situazione si presenta nel resto dell'Africa, salvo alcuni casi isolati come il Mali, il Sudafrica e, forse, il Senegal, dove, tuttavia, il giornale *Sud* è stato condannato al pagamento di una pesante ammenda (500 milioni di franchi CFA) per aver denunciato il monopolio dello zucchero da parte di un imprenditore francese, Mimram, vicino al presidente Diouf e uno dei suoi finanziatori durante la campagna elettorale.

In Algeria più di cinquanta giornalisti sono stati uccisi dai fondamentalisti islamici; essi si trovano fra l'incudine e il martello: gli integralisti da un lato, il potere dall'altro.

In Sierra Leone, sei giornalisti sono stati uccisi nello scorso mese di maggio, alla vigilia della giornata mondiale della libertà di stampa.

Attualmente il record di giornalisti in prigione è detenuto dalla Repubblica Democratica del Congo (RDC) di Kabila e dall'Etiopia - secondo Reporters Sans Frontières - dove si contano rispettivamente sei e sette giornalisti imprigionati.

Lo Zimbabwe di Mugabe è tristemente celebre per le torture inflitte ai giornalisti. Uno degli ultimi giornalisti torturati è ancora malato a causa delle violenze cui è stato sottoposto

per aver rivelato che esisteva un forte malcontento nell'esercito a causa della guerra nella RDC.

Conclusioni

Questo quadro presenta un netto arretramento delle libertà di stampa, malgrado la lotta ammirevole dei giornalisti e dei difensori dei diritti dell'uomo. Ciononostante, dobbiamo sottolineare che i giornalisti a volte commettono errori, non verificando le proprie fonti. Inoltre, alcuni di essi mancano di professionalità, non hanno ricevuto una formazione adeguata, privilegiano le loro opinioni rispetto all'informazione. Ci si può così accorgere di alcune carenze come il non rispetto dell'etica e della deontologia, ma nulla, veramente nulla, può giustificare questo arretramento del diritto all'informazione in un mondo divenuto un villaggio planetario.

L'Unione dei giornalisti dell'Africa occidentale (UJAO), che raggruppa le associazioni e i sindacati dei giornalisti dei sedici paesi della Communauté des Etats de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO), aveva percepito questo pericolo così che già dall'agosto del 1990 aveva messo in piedi il già citato organismo di "Sorveglianza e Difesa della stampa in Africa occidentale" collegato all'UJAO. Questa istituzione, finanziata dalle fondazioni Ford e Frederich Ebert, ha fatto sforzi apprezzabili. Dal 1993 ha sempre attirato l'attenzione dell'opinione pubblica sulle violazioni più gravi della libertà di stampa e le minacce di strangolamento delle libertà democratiche. Sfortunatamente non ha potuto continuare il suo lavoro a causa di difficoltà finanziarie. Comunque uno strumento di questo tipo è indispensabile. Nel marzo di quest'anno a Bruxelles si è svolto un incontro dei giornalisti dei paesi ACP-UE, prima dell'apertura ufficiale dei negoziati per il rinnovo della Convenzione di Lomé. Su proposta dei giornalisti africani, è stata raccomandata all'unanimità la creazione di un Osservatorio per la protezione dei giornalisti.

Per far fronte al ritorno del bastone è necessario:

- rafforzare la società civile africana
- rafforzare le associazioni e i sindacati dei giornalisti
- mettere in pratica dei meccanismi di aiuto e protezione.

Inoltre la stampa scritta africana conosce altri ostacoli legati all'analfabetismo, a un mercato esangue e all'assenza di strumenti di pubblicità.

Quanto ai media audiovisivi, la televisione è ancora monopolio esclusivo dello stato. Per quanto riguarda le radio è in Mali che si è aperta la prima breccia con il movimento di democratizzazione che ha condotto alla caduta del presidente Moussa Traoré. In seguito le radio private sono state autorizzate in Senegal, Niger, Benin. Tuttavia, parecchi paesi rifiutano ancora le radio private come la Costa d'Avorio, il Togo, la Guinea, la Mauritania e altri ancora.

I mezzi audiovisivi non hanno ancora conosciuto la loro primaveria come la stampa scritta. Il vero freno risiede nel fatto che i poteri politici temono l'impatto della radio e della televisione sulla gente, mentre i giornali si indirizzano a un'élite, considerato il tasso di analfabetismo che varia dal 68% di Capo Verde al 30,9% del Burkina Faso. Un ulteriore elemento di preoccupazione è l'utilizzo delle lingue nazionali nei media audiovisivi che possono così raggiungere direttamente la popolazione.

In conclusione, la stampa ha pagato un pesante tributo alla libertà conquistata. Senza la stampa indipendente il pluralismo politico sarebbe stato inutile perché l'opposizione in molti paesi africani è braccata e non ha accesso ai media

statali.

La libertà di stampa è la pietra angolare di ogni democrazia. Essa è un elemento indispensabile della libertà d'espressione. Attraverso lo sviluppo della stampa si gioca veramente la sorte della democrazia in Africa.

All'alba del 2000 l'informazione deve promuovere la pace, la democrazia, la cooperazione e l'incontro fra i popoli.

(9 luglio 1999)

Mamoudou Sy, giornalista, è Direttore del giornale mauritano *Eveil-Hebdo*

traduzione dal francese di Mario Zamponi

Pius Njawé

Bloc-notes du bagnard

Éditions Mille et une nuits, Paris 1998

«Si potrebbero segnalare a migliaia i casi di abusi, di ingiustizia o di regolamento di conti che ogni giorno spalancano le porte delle prigioni camerunesi a degli innocenti. Ciò si spiega facilmente in un paese in cui le libertà individuali e collettive restano parole vuote, dove i diritti elementari del cittadino sono traditi impunemente dalle autorità stesse e dove la giustizia si rifiuta di esercitare il proprio ruolo di regolatore indipendente in seno alla società».

Così scrive il 4 febbraio 1998, con un chiaro e forte atto di accusa, Pius Njawé mentre era detenuto nella cella 15 del carcere centrale di Douala in Camerun. Njawé, direttore del giornale *Le Messager*, era stato arrestato il 24 dicembre 1997 poiché il suo giornale, alcuni giorni prima, aveva pubblicato notizie sulle condizioni di salute del presidente camerunese Biya.

Viene condannato a due anni di prigione e poi rilasciato il 12 ottobre del 1998. Durante la sua detenzione continua a scrivere e riesce a far pervenire al suo giornale le sue cronache dal carcere intolate *Bloc-notes du bagnard* (Appunti di un galeotto). Un titolo che C. Moisy - vicedirettore dell'associazione giornalistica francese Reporters sans frontieres che ne ha curato la pubblicazione di alcuni passi - definisce, nella prefazione, un po' melodrammatico, ma compensato da un certo *humor* che non abbandona mai Njawé durante la detenzione, un *humor* intenerito quando parla delle miserie dei detenuti, feroce quando si scaglia contro il sistema di potere.

Un breve resoconto che, oltre alle informazioni che ci comunica sulla vicenda, ha il merito di farci avvicinare a un argomento purtroppo poco conosciuto ma ancora di scottante attualità in Africa: la mancanza di una stampa pienamente libera (cfr. l'articolo di Mamoudou Sy). Un tema che induce alla riflessione sulle difficoltà che le transizioni politiche e i processi di democratizzazione stanno incontrando in molti paesi africani dove, spesso, il multipartitismo e la creazione di istituzioni formalmente democratiche non hanno tuttavia consentito la realizzazione piena di sistemi democratici, il rispetto dei diritti dell'uomo, il rafforzamento di una società civile libera e organizzata.

Mario Zamponi

Anna Vanzan

Assia e le altre

In margine alla scrittura
femminile maghrebina recentemente
pubblicata in Italia

Uno dei fenomeni culturali più nuovi e interessanti degli ultimi anni è lo sviluppo della produzione letteraria ad opera delle donne dei paesi cosiddetti in via di sviluppo. Se esperienze letterarie come quelle partorite nel sub-continente indiano sono ormai conosciute, almeno in parte, anche dai lettori nostrani (merito senza dubbio anche della sinergia multimediale con cui alcune opere vengono presentate al grosso pubblico: si pensi ad esempio alla scrittrice indiana Anita Desai i cui libri sono divenuti copioni di film proiettati pure da noi), con più fatica si fanno strada sui confusi banchi delle nostre librerie i testi prodotti dalle donne del Medio oriente e del nord Africa. Anche editori sensibili, come Jouvence, che hanno in catalogo una collana di narratori arabi e una di memorie del Mediterraneo, hanno finora dedicato pochi titoli al mondo femminile di quelle aree geografico-culturali. La situazione sembrerebbe meno critica per quanto riguarda il nord Africa, e soprattutto i paesi maghrebini: ed è proprio dall'esame dei titoli pubblicati negli ultimi due anni in Italia che prende spunto la presente nota. Il "mercato" è pressoché monopolizzato dalle scrittrici algerine, merito/colpa soprattutto della gravissima crisi politica che da troppo tempo squassa l'ex colonia francese. Per l'appunto, il francese: certo che le letterate (e i letterati) d'Algeria si esprimano per lo più in francese fa sì che più facilmente vengano tradotte in italiano. Non che ci manchino i traduttori, anche bravi, dall'arabo, ma il fatto che un autore s'esprima in francese ce lo fa sentire, come dire, più vicino a noi, più occidentale: insomma, se uno scrive in francese non sarà certo un fondamentalista islamico.

E gli editori, dovendo soprattutto vendere i libri, pensano che un tal autore sia più gradito al pubblico europeo e quindi vendibile.

Al di là della polemica, c'è da considerare il fatto che l'Algeria è il secondo paese francofono dopo la Francia: ma per considerazioni sul ruolo del francese come mezzo letterario degli scrittori algerini rimando all'articolo di Naget Khadda pubblicato sul numero 1 di questa rivista.¹

Resta il fatto che quanto prodotto in arabo viene trascurato dai nostri editori, convinti che nessun esemplare di tale letteratura possa diventare un best seller: in un'intervista alla RAI dello scorso 24 giugno il responsabile della casa editrice Jouvence ha lamentato come, dalle duemila copie iniziali tirate per un titolo della collana narratori arabi, abbia dovuto ripiegare sulle seicento copie, delle quali non vengono vendute che un massimo di quattrocento.

Altra fortuna dovrebbero quindi avere, almeno a giudicare dalla loro continua presenza sul mercato italiano, i libri delle signore maghrebine tradotti dal francese, e su tutte brilla Assia Djebar che, dopo l'esordio italiano nel 1988 con *Donne d'Algeri nei loro appartamenti* (Giunti), ha consolidato la sua

affermazione con vari titoli, tra cui, i più recenti, *Nel cuore della notte algerina* (Giunti, 1998) e *Bianco d'Algeria, memorie di un paese spezzato* (Il Saggiatore, 1999). Che cosa hanno di diverso i due libri? Nulla. Storie di violenza nel primo, storie di 19 intellettuali algerini morti di morte violenta nel secondo. Cambiano i nomi dei presunti protagonisti, ma l'unica protagonista è la morte, che domina un dipanarsi di storie sempre uguali nella loro tragicità. Uomini e donne, i cui destini sono segnati fin dall'inizio si muovono in un'atmosfera mefitica in cui è difficile cogliere uno sviluppo che non sia strettamente legato alla storia, anzi, alla cronaca luttuosa dell'Algeria, o un elemento che non sia l'orrore. Trama e tessuto narrativo sono pressoché inesistenti, tanto che in *Nel cuore della notte algerina*, Assia Djebar stessa sente il bisogno di porre un cappello formale ad ogni brano: ed ecco che, secondo la divisione della stessa autrice, abbiamo cinque novelle, una storia e un racconto. Ma qual è il significato di queste etichette aggiunte a queste serie di reportage di guerra?

Un brano letterario non può solo esser un *pamphlet* politico o un manifesto: anche mantenendo il più fervido impegno politico, un autore/autrice, dovrebbe sublimare la propria protesta vestendola con parole che tocchino la mente, il cuore, la fantasia del lettore. Letteratura "impegnata" è anche quella, per restare in ambito femminile terzomondista, magicamente realistica che porta la firma di Isabel Allende; oppure, in ambiente ancor più vicino geograficamente e culturalmente all'Algeria, quella prodotta dalle scrittrici contemporanee iraniane, fra le cui righe si esprime un disagio cui la mano sapiente della letterata sa far prendere le forme più svariate espresse con le tecniche letterarie più disparate. È chiaro che chi scrive è in disaccordo con quanto affermato da Elisabetta Bartuli nel suo articolo pubblicato nell'ultimo numero di *Legendaria*.² Riprendendo una frase di Salman Rushie sul fatto che «i politici, coloro che creano le opinioni inventano storie. Allora è dovere dello scrittore di finzioni cominciare a dire la verità», Elisabetta Bartuli afferma che una delle pregiudiziali occidentali che pesano sulla letteratura araba, infatti, vuole che la spesso presente intrusione dell'impegno politico dell'autore arabo nei testi di *fiction* abbia come risultato un appesantimento del narrato e ne infici il valore puramente letterario. Secondo la saggista, invece, «una rapida carrellata sulla letteratura algerina (...) permette di comprendere appieno quanto la strategia dello scrittore si intersechi con quella del politico e quanto queste dinamiche siano valide in un contesto, l'Algeria di oggi, in cui l'attualità, urgentemente drammatica, tende a sommergere d'oblio percorsi storici e letterari che, invece, sono indispensabili per illuminare il presente».³

L'essenza della *fiction* è piuttosto esprimere storie verosimili o anche vere che, se pur ancorate ai processi storici e sociali in cui vive un autore, rivelino l'impegno di questi oltre alla dimensione storica.

Sia come sia, lo stile di Assia Djebar fa scuola fra le autrici maghrebine: i massacri algerini fanno da sfondo anche al libro, in corso di stampa per i tipi di E/O, *Doppio bianco*, di Yasmina Khadra che ha già pubblicato con la stessa casa editrice il significativo titolo *Morituri* nel 1997.⁴ La novità sta nel genere letterario scelto dall'autrice: nonostante il titolo, si tratta di un *noir* il cui protagonista è un poliziotto locale che si trova a dover indagare sui delitti commessi sia dal terrorismo "islamico" che da quello di stato. Scelta doppiamente audace dell'autrice, sia da un punto di vista forma-

le (finalmente il contesto storico-temporale è espresso attraverso un *plot*) che politico (l'ammissione che esiste anche un terrorismo di stato). Scelta che giustamente l'autrice protegge usando uno pseudonimo.

L'accento alla presenza di una doppia anima nera nell'Algeria dei nostri giorni è posto in maniera coraggiosa e vibrante anche da Khalida Messaoudi, altra pasionaria del nord Africa spesso ospite nel nostro paese: tanto spesso che i discorsi tenuti in Italia negli ultimi due anni sono stati raccolti da Pia Ranzato e tradotti da M. Assunta Mini in *Con gli occhi della parola, democrazia e resistenza in Algeria* (Ed. Lavoro, 1998). Anche in questo caso non si tratta di prosa letteraria né artistica, ma di un'esplicita denuncia politico-sociale che ha il vantaggio di non avere pretese letterarie. Ancora più esplicitamente "manifesto" è il libro della tunisina Samia Labidi, *Karim, mio fratello terrorista, dentro i meccanismi dell'integralismo islamico*, tradotto sempre dal francese (Editori Riuniti, 1998). Samia racconta la storia di suo fratello, ex militante nelle file degli estremisti islamici, ora pentito. Dopo una prima parte autobiografica, con qualche spunto di intenso lirismo, Samia si getta in un minuto - a volte verboso - resoconto del percorso dottrinario/terroristico del fratello, offrendo dati, nomi, descrizioni con accanito impegno e proposito di risvegliare le coscienze democratiche e di allertarle contro la minaccia islamica.

Già, gira e rigira si torna sempre lì: l'islam è presentato in questi libri nella sua versione più violenta (e quindi anti-islamica per definizione, verrebbe da dire) e quand'anche si concede l'esistenza di un islam "moderato" questi è pur sempre considerato il germe dell'antidemocrazia e, soprattutto, esso è dipinto come una chiesa contro le donne che hanno conosciuto i principi democratici tramite il modello francese (!). Speriamo che l'annunciata apparizione - sempre per Jouvence - del romanzo d'amore *La memoria del corpo* di Ahlam Mostaghanemi, porti una ventata nuova nella letteratura femminile maghrebina, la riscoperta dei sentimenti sia pur attraverso la conservazione della memoria storica. Operazione riuscita all'antropologa Tassadit Yacine che ha dato voce alle poesie di una sua connazionale, la poetessa cabila Nuara (tra l'altro, ripubblicata recentemente a cura dell'editoriale de *L'Unità*) in cui dolore, protesta ed elegia si intrecciano e s'esprimono con valenza poetica:

*cuore ciarliero e stanco
smetti di sospirare
e preparati a nuove prove
giorni e notti di tenace affanno
ostinato come il ricordo
su, coraggio, proviamo a sperare.*⁵

Note:

1- Naget Khadda, *Aspetti positivi e negativi della francofonia algerina: a proposito della rivista Algerie littérature/Action*, in «afriche e orienti», n. 1, 1999, pp.13-18.

2- *La finzione dice la verità*, in «Legendaria», n. 14, aprile 1999, pp.14-15.

3- p.14.

4- Un'anticipazione è stata pubblicata nel «Donna/La Repubblica» del 20 aprile scorso, corredata dalle immancabili foto di donne algerine velate.

5- Dalla poesia *La valle*, in Tassadit Yacine, Domenico Canciani (a cura di), *Nuara, quaderno poetico di una donna cabila*, Ed. Lavoro, Roma 1996, p.81.



Nadia Valgimigli

Tamburi nella notte

La XXIX edizione di Santarcangelo dei Teatri, svoltasi nella cittadina romagnola dal 2 all'11 luglio 1999, quest'anno si è intitolata *Tamburi nella notte*, pensando a «tamburi che evocano l'Africa, le lontananze di villaggi, di fuochi, di storie nella notte, ma anche i tracciati dell'emigrazione, degli incroci e degli scontri; tamburi che rimandano a Woyzeck e a Brecht come pure a echi di guerra vicini». Una tale apertura all'Africa comportava, per l'ormai celebre festival, un'ulteriore ricerca su spazi e tempi culminata nella creazione in città di «diversi villaggi del teatro, popolati da compagnie teatrali atipiche e numerose, vere e proprie tribù che hanno fatto del nomadismo e della ricerca di dialogo fra diverse arti e fra diverse culture la loro cifra espressiva e di vita».

In *Imperatore tu sei negro* il Teatro delle Albe diretto da Marco Martinelli ha raccolto la sfida di inaugurare la sezione *Spiriti d'Africa*, raccontando dodici anni di teatro interetnico nel vortice di un unico spettacolo composto da frammenti delle tante storie che dal 1987, anno in cui la compagnia è diventata afro-romagnola, sono divenute altrettante metafore multiculturali inedite offerte al patrimonio culturale italiano. Partendo da *Ruh - Romagna più Africa uguale*, cioè dalla rivelazione dell'"africanitudine" geologica origina-

ria della Romagna, lembo di terra staccatosi progressivamente dal continente africano alla deriva fino a raggiungere la posizione attuale, in seguito vestendo le lunghe orecchie dell'asina Fari (*Siamo Asini o Pedanti?*), immagine asinina di una straordinaria apertura all'ascolto dell'Altro, aggiungendo un colore in più all'Arlecchino nero o avvicinando figure di narratori tradizionali come il Griot e il Fuller, il Teatro delle Albe ha messo a punto negli anni una tecnica narrativa originale i cui risultati rappresentano probabilmente l'esempio più maturo e riuscito in Italia di un multiculturalismo desideroso di porsi al di là di ogni teorema astratto.

L'avventura di Marco Martinelli, Ermanna Montanari, Luigi Dadina, Mandiaye N'Diaye, Marcella Nonni, costruita su ironiche contaminazioni e vero rispetto per le ricchezze culturali senegalesi, è stata ricostituita fino ai più recenti lavori, con gli accenni a *I Polacchi*, e infine all'ultimo lavoro del gruppo, presentato solo qualche giorno prima a Ravennafestival, in cui viene tratteggiata da Mandiaye N'Diaye la biografia del santo muride Cheikh Ibrahima Fall, seguace di Amadou Bamba e ispiratore di un particolare cammino di fede che coniuga misticismo islamico e teatralità senegalese. Aperto dalla lettura di un fatto di cronaca

del primo novecento riportato da Jarry, *I Polacchi* partono dal resoconto di un fatto di cronaca reinterpretato dallo scrittore francese. Egli esorta a considerare il furto commesso da un africano a Parigi, di cui parlavano in quel momento i giornali, come il comportamento normale di un antropologo impegnato ad indagare sul campo europeo, con gli stessi metodi impiegati dai colleghi francesi durante le loro recenti esplorazioni nei territori africani. Dall'annuncio di una futura inchiesta su tutto il territorio europeo di sempre più numerosi esploratori africani, si passa a un esilarante Mandiaye-Ubu Re che traducendo Jarry in romagnolo («par la mi candela verda!») viene abbondantemente insultato, anche in wolof, da una grande Ermanna Montanari-Madre Ubu. L'accompagnamento di percussioni e riti, momenti forti dello spettacolo finale, riconduceva il pubblico a una giocosa solennità, concludendo la narrazione della vita delle Albe, fino allo scoppio della festa africana in un momento di convivialità e incontro fra attori, musicisti, "coro" dei partecipanti ai lavori e spettatori, tutti riuniti nel cerchio della danza. Tali momenti hanno in realtà caratterizzato il festival, concludendo in modo simile la rappresentazione di Ymako Teatri, complice la pioggia, la presentazione di *Heina e il Gul* di Abdou El Hadiri in cui l'intero svolgimento della drammatizzazione consiste in realtà nella preparazione del cuscus finale, o infine l'affabulazione di Mohamed Driss culminata in un brindisi di vino, dolci e fichi tunisini.

Se l'attenzione degli organizzatori voleva permettere agli africani che da anni lavorano insieme a compagnie europee e italiane di ottenere un'ulteriore affermazione, come Mandiaye N'Diaye per le Albe o Oumar Ba in *Nel ventre di Milano* di Paolo Trotti, la vera sfida era rappresentata dalla presentazione di *troupe* africane che normalmente lavorano sulla traduzione, servendosi contemporaneamente dell'arabo o del malinké e del francese, e ai cui membri sono stati affiancati attori italiani, come alcuni membri del Centro Interculturale Koron Tlé di Milano, in grado di offrire una versione comprensibile a un pubblico nostrano. Tecnicamente molto difficili da realizzare, poiché il ritmo narrativo e scenico, nonché la centralità del valore poetico della parola in questi testi teatrali e in generale nella cultura africana impongono talvolta la soppressione di almeno una delle tre o quattro lingue compresenti, e spesso è quella africana, tali spettacoli suggeriscono alcune osservazioni sulle tradizioni a cui si ispirano e sulla sperimentazione multiculturale che propongono.

Idanse, presentato da un maestro dell'arte del racconto come l'attore-griot guineo-maliano-burkinabé Sotiguy Kouyaté, celebre anche in Italia per la collaborazione con Peter Brook, riprende lo spettacolo ormai classico de *La voix du griot*, consistente in una riproduzione della situazione di parola tradizionale della cultura malinké, basato sugli scambi di aforismi e proverbi fra *griot* e un forte appello alla partecipazione del pubblico.

Reduce dal successo francese dell'*Antigone* dello stesso Sotiguy Kouyaté e Sagot-Duvaurox, portata in scena dal Mandéka Théâtre, in cui l'africanizzazione della tragedia di Sofocle rispondeva all'intento di ridare al coro il ruolo essenziale originario, nella conferenza stampa l'attore ha tenuto a ribadire la centralità delle sue origini *griot*, anzi *jali* in malinké, sottolineando con orgoglio la propria posizione ai vertici della casta Jaliya e in definitiva definendo due termini che devono restare distinti, pena la perdita di senso dell'universo in cui si muove chi li incarna duplicemente: non tutti

gli attori o musicisti sono *griot*, non tutti i *griot* sono attori o musicisti.

Anche Ymako Teatri (in bambara significa "che ti concerne"), compagnia della Costa d'Avorio di Claude Boworé Gnakouri e Luis Marques, portando sulla scena *La légende de Kaidara*, leggenda di un percorso iniziatico di tre viaggiatori alla ricerca del paese "dell'oro e della conoscenza", con la successiva rivelazione del significato dei simboli disseminati lungo la narrazione, mostrava l'esigenza di un contatto meno passivo col pubblico. Abituati al "teatro invisibile", i membri di questa compagnia per molto tempo hanno fatto ricerca sul fenomeno dei nuovi profeti in Costa d'Avorio, inscenando nei vari villaggi momenti di pretesa guarigione di paralitici e infermi. Dopo aver richiamato addirittura in vita i morti, giunti al climax e all'esaltazione, agli abitanti riuniti veniva offerto il colpo di scena della rivelazione finale, in cui si annuncia a tutti che «era solo teatro». Il testo presentato a *Tamburi nella notte* si rifà all'ormai canonizzato racconto iniziatico *Kaidara* di Amadou Hampaté Ba, che già l'aveva composto al confluire di almeno tre culture: pulaar, bambara, araba. Tale opera, insieme agli scritti dell'antropologo guineano Sory Camara, fornisce anche molte delle battute inserite nello spettacolo di Kouyaté, il che suggerisce l'estrema cautela di un teatro africano fra tradizione e traduzione, le cui esperienze, mediate dall'intervento culturale francese, spesso restano legate a riferimenti precisi a un testo o a un autore, il più possibile prestigioso, come in questo momento appare il celebre erudito maliano. Una via opposta rispetto alle sperimentazioni delle Albe, nelle quali dichiaratamente ciò che si vuole evitare ad ogni prezzo è "la traduzione".

Mohamed Driss, direttore del Teatro Nazionale di Tunisi, ha incontrato il pubblico di Santarcangelo con una riflessione intensa sul Mediterraneo, *Notre mer(e) à tous*, in un *tour de force* provocatorio sulle orme di Annibale. Sfruttando le risorse della "più formidabile e moderna macchina da guerra" dei tempi, l'elefante, Annibale effettua il suo lungo viaggio seguendo le coste del Mediterraneo, risalendo la Spagna e la Francia, per prendere alle spalle i romani, come l'astuto stratega assetato di sangue e vendetta che la storia scritta dai vincitori dipinge, o non piuttosto, per riconsiderare attraverso i dati dello spazio il concetto stesso di guerra e l'inevitabile distruzione di una civiltà degna d'ammirazione, per dare il tempo ai romani di riconsiderare la necessità stessa di ogni simile distruzione? Questi ultimi, si sa, non ricambiarono la cortesia. Mohamed Driss ci offre, in lingua punica, le ultime due metafore "transculturali", la dimensione temporale del Mediterraneo e... l'elefante.

Santarcangelo dei Teatri
 Contrada dei Fabbri, 15
 47822 - Santarcangelo di Romagna
 Tel. 0541/626185 Fax 0541/620560

Per saperne di più sul teatro africano:
Guide du Théâtre en Afrique et dans l'Océan Indien
Guide to Theatre in Africa and the Indian Ocean
 Afrique en Créations, Paris 1996 (1e éd.)
<http://www.ina.fr/AfricArt>



fig.1 Sanifu, 3ª edizione, marzo 1998, p.1

Florinda Guadagna

Il fumetto swahili in Tanzania

1. Mkapa: «...Eh signore sono venuto qui per chiederti un prestito affinché possa pagare questo tipo qua dietro...»
2. Kipanya: «Lo sforzo per diminuire il debito estero viene a galla. Adesso ho tutte le ragioni per ballare il ndombolo ya solo* con gioia...»
3. Kipanya danza e canta le parole della canzone.

*(ballo dello Zaire molto comune in Tanzania)



I fumetti, mezzo di comunicazione diverso dal teatro o dalla poesia, dalla televisione o dalla radio, rappresentano in Tanzania un modo di comunicare particolare che nulla toglie agli altri, ma che arricchisce il sistema di comunicazione di massa. Essi rappresentano un mezzo d'informazione diretto ed esplicito, influenzato dalle tensioni sociopolitiche del momento e che, in base ad esse, cresce e si sviluppa.

Il fumetto è una forma di comunicazione urbana, dove con il termine "urbano" non si vogliono delimitare confini geografici. Al contrario, questo termine viene impiegato per indicare la città come luogo di nascita di questo mass media, perché è soprattutto nella città che si sviluppano nuove forme di comunicazione come espressione della gente e per lo più come mezzi di contestazione della élite al potere.

Il fumetto e la città postcoloniale

La nascita di nuove forme di comunicazione non verbale, in contesti urbani, fa della città dell'Africa contemporanea un luogo privilegiato per osservare nuovi codici di rappresentazione della situazione postcoloniale nel continente. Il contesto urbano in Africa (dove ormai vive circa il 40% della popolazione), diventa simbolo del postcolonialismo, dove si incontrano due mondi opposti, con le loro caratteristiche contrastanti: potere e impotenza, povertà e ricchezza, centro e periferia.¹ La metropoli africana postcoloniale, con il suo degrado umano e ambientale, diventa il palcoscenico simbolico su cui si scontrano tradizione e modernità. La città postcoloniale rappresenta lo spazio di confronto immediato con il potere, è luogo di aggregazione e disgregazione, luogo di contestazione e di riaffermazione collettiva, è espressione di decadimento, ma anche di straordinaria vitalità. Ecco perché la metropoli diviene il terreno fertile da cui nascono e si sviluppano continuamente nuove forme di comunicazione, tra queste quella dei fumetti.

Questi emergono nel contesto di uno stato postcoloniale come genere di comunicazione usato per trattare argomenti pro o contro l'ideologia esistente. Il fumetto è certamente una forma dinamica di espressione culturale, nella quale paradossi e contraddizioni strutturali rivelano un campo di tensioni tipiche di un ordine sociopolitico emergente e in evoluzione. Attraverso il fumetto si manifestavano già, in Tanzania, negli anni '70, le ansie, le delusioni, le aspettative di un popolo e, oggi, i *comics* continuano ad imporsi a una nuova presenza politica per le strade dei quartieri sempre più affollati della metropoli di Dar es Salaam.

È importante dire che l'efficacia dei mass media è analizzabile soltanto entro il contesto sociale in cui essi agiscono. La loro influenza deriva, più ancora che dal contenuto che diffondono, dalle caratteristiche del sistema sociale e gli effetti da essi provocati dipendono dalle forze sociali che prevalgono in un determinato periodo. Su questa base, è ormai superfluo affermare che i temi dei *viponzo* (termine swahili che sta per fumetti) e delle vignette di satira sono influenzati da processi di natura politica e sociale. Il fumetto swahili cammina di pari passo con i mutamenti sociopolitici del paese, sottolineandone le contraddizioni. Oggi nei paesi orientali e africani, in cui si compie uno sforzo massiccio per inserire nell'alveo della storia masse fino a ieri escluse, i fumetti hanno naturalmente assunto un carattere di "servizio sociale". L'ironia e la caricatura, così come i murales, le canzoni e "radio marciapiede",² sono conseguenze logiche di un monopolio governativo sull'informazione e dell'assenza di dibattito politico reale. Si tratta di un'arma che detiene il

popolo per contrastare la "adulazione politica ufficiale" nella postcolonia.

Fumetto e satira politica

L'ambiguità della satira politica è ben nota: reazione di fuga, presa di coscienza e forma di contestazione sociale.³ La caricatura è quel modo di rappresentare personaggi e oggetti che carica certe loro caratteristiche deformandoli in maniera da far apparire più evidente qualche loro difetto. Benché sia legata all'umorismo e alla comicità, non è tuttavia comica. Il luogo storicamente privilegiato della caricatura è da sempre stata la satira, politica e sociale. E anche dal punto di vista etimologico l'aspetto comico attraversa la caricatura, per così dire, solo di striscio. Più che il comico è il grottesco ciò che caratterizza le caricature, servendosi dell'ironia per rendere più serio il suo messaggio. Il fumetto fa larghissimo uso della caricatura perché, con le esigenze di stringatezza, di poco spazio disponibile, velocizza la comprensione dell'immagine.

La caricatura è un'arma politica o forse anche un'arma della politica, poiché non è mai completamente disfunzionale alle esigenze dei detentori del potere. Al contrario dei *comics*, il fumetto politico nasce da fattori socio-politici indipendenti, molto spesso, dalla volontà del fumettista che lo realizza. Il linguaggio di base della derisione politica è diretto e trasparente, in contrapposizione ai ricamati discorsi politici, quasi come a deriderli e combatterli dando loro dei diversi significati.

Uno dei caricaturisti più famosi e più apprezzati in Tanzania è Ally Masoud "Kipanya". Il nomignolo Kipanya, "Topolino", deriva dal nome del suo dispettoso e scaltro personaggio, che critica, irrita e deride i personaggi politici. I lettori di *Majira* e *Sanifu*, i giornali in cui questo personaggio puntualmente appare, sono divertiti da questo simpatico topo umanizzato senza peli sulla lingua. Tutti i giorni sorprende e strabilia i suoi lettori: è misterioso e sfacciato, ha mille modi di essere, è folle, intelligente e scaltro (Figura 1). In questa vignetta il nostro sagace personaggio ha un atteggiamento disinvolto di derisione nei confronti del presidente della repubblica, Mkapa, che chiede aiuti a un paese estero per poter pagare i debiti che ha nei confronti di un altro paese (rappresentato dalla persona che ha alle spalle). Kipanya canta, danza, con un fare menefreghista.

Il fumetto nel socialismo africano

Così come in Europa il sorgere del fumetto nel sistema dei media di massa si intreccia a processi di profonde trasformazioni, legate a modelli culturali, economici o linguistici, anche in Tanganyika i fumetti swahili appaiono sulla scena al seguito di importanti mutamenti quali l'indipendenza nel 1961. In questi anni si parla di unità e centralizzazione quali condizioni indispensabili sia per il rafforzamento del potere e dell'autorità delle nuove leadership, sia per la promozione di un più rapido processo di integrazione nazionale e di sviluppo. Ci troviamo in un momento in cui ci si appresta a ridefinire strategie economiche, politiche e industriali.

La nascita del fumetto in occidente e in Tanganyika appare per certi versi come un fenomeno opposto. Se in America il fumetto era il mezzo con cui avvicinare alla lettura del quotidiano le fasce più popolari di lettori, quelle che l'avrebbero poi reso un grande affare economico, in Tanganyika, così come anche in Italia, il fumetto intendeva attirare i figli della classe borghese che era quella che più acquistava e

leggeva i quotidiani. Il fumetto in Tanganyika, al contrario di quanto è accaduto in occidente, si è rivolto sin dal suo nascere ad un pubblico più adulto. Questo è avvenuto perché in questo paese i *comic* si sono sviluppati e hanno maturato il loro carattere soprattutto a "rappresentazione" dei fatti politici.

I primi fumetti swahili li incontriamo tra le pagine del quotidiano *Mwafrika Tanganyika* del 1964, perciò possiamo indicare quest'anno come data ufficiale per la nascita del fumetto in lingua swahili, sebbene i disegni siano ancora rigorosamente di stampo europeo. Il 1964 è un anno importante per la politica del paese, per la costituzione della federazione tra Tanganyika e Zanzibar (Tanzania) con poteri legislativi ed esecutivi separati. In questi anni la povertà e il sottosviluppo, i fallimenti della politica di continuità con il modello coloniale, di dipendenza dall'esportazione di poche materie prime, determinarono la svolta verso l'elaborazione di un'ideologia e di una strategia di sviluppo alternativo che si definisce politica di *ujamaa*, parola swahili che significa alternativamente famiglia, comunità, e che nella terminologia politica è stata tradotta con "socialismo". Adottato nel 1967 con la dichiarazione di Arusha, il socialismo *ujamaa* fu un tentativo di creare con scarsi mezzi e risorse una politica di sviluppo volta alla massimizzazione delle risorse. Quella della Figura 2 è una delle prime vignette di satira politica, esempio di una consolidata stanchezza verso l'ormai logoro sistema coloniale. Raffigurati quattro uomini del governo oppressore che succhiano con le cannucce l'energia dal corpo di un uomo che rappresenta la Tanzania a condanna di una politica coloniale di sfruttamento delle risorse. Nella vignetta seguente (Figura 3) le cannucce vengono improvvisamente tagliate indicando l'adozione ufficiale della politica socialista di Nyerere che mette fine alla continuità con il modello coloniale. Nella Figura 4, un uomo, in cui ci sembra dai tratti del viso individuare il Mwalimu Nyerere, rifiuta un sacco di danaro donatogli da un americano, indicando come la linea politica di sviluppo seguita da Julius Nyerere fosse incentrata sull'autosufficienza.

Già nello stesso anno, insieme alla satira politica, si fa strada la comicità vera e propria legata o no agli avvenimenti politici. I primi fumetti di stampo esclusivamente swahili li incontriamo in *Ngurumo*, un giornale molto popolare sia prima dell'indipendenza sia dopo. Di sole sei pagine, fa la sua prima apparizione nel 1959 diretto da Randhir Thaker. Fino al 1974 è stato il quotidiano più venduto a Dar es Salaam con 40.000 copie al giorno, letto dal 40% della popolazione. Era un giornale nazionalista che aiutava la campagna politica del TANU (Tanganyika African National Union, fondato da Nyerere nel 1945) per l'indipendenza, e si proponeva di promuovere la lingua swahili sulla stampa e non solo. Il quotidiano era scritto in swahili e conteneva vignette di satira che facilitavano la comprensione anche ai meno istruiti. Il fumetto comincia allora ad affermarsi, insieme alla radio, come il maggiore mezzo di comunicazione.

Non esiste in Tanzania una vera e propria repressione nei confronti dei fumetti, né un controllo sistematico sulle notizie e sul messaggio che giornalmente il fumettista si propone di fornire. Questa libertà i fumettisti tanzaniani l'hanno ottenuta, però, da poco meno d'un decennio. Durante il primo governo costituito dopo l'indipendenza da Julius Nyerere, apparentemente si dice che non ci fosse nessuna forma di repressione nei confronti della stampa. C'è da dire a questo proposito, però, che in un governo monopartitico i

giornali più letti a quell'epoca come *Ngurumo* e *Uhuru* appoggiavano il partito del presidente, il TANU. Quando nel 1977 il TANU diventa CCM (Chama cha Mapinduzi, Partito della rivoluzione), la libertà di espressione è uno dei punti chiave della Costituzione del partito. Ma fumettisti davvero famosi come Chakubanga non si permettevano ancora di deridere fatti e personaggi politici: ciò non era vietato espressamente, ma probabilmente lo era tacitamente. Durante la presidenza di Mwinyi, dopo il 1986, la derisione politica comincia a farsi strada, ma non del tutto liberamente. L'attuale presidenza di Mkapa è forse il primo vero momento politico in cui gli artisti tanzaniani possono dare sfogo alle loro idee, mostrare le loro delusioni e quelle del popolo, liberi di esultare e al tempo stesso vilipendere i personaggi politici più in luce di questo momento storico.

In Tanzania il fumetto è una vibrante forma d'arte ed è al momento una delle maggiori espressioni culturali nel paese, forse la forma dominante e la più diretta attraverso la quale le esperienze di una società contemporanea vengono espresse. Il fumetto, in tutte le sue varianti, segue i tempi e le mode del momento, parla come i giovani adattandosi ad ogni genere di cambiamento linguistico e sociale, oltre che politico; influenza il carattere del popolo, e ne viene direttamente o indirettamente influenzato.

Il linguaggio

Il linguaggio del fumetto non è soltanto uno strumento attraverso il quale si comunica ciò che si vuole comunicare: questo tipo di linguaggio scaturisce dall'ambiente in cui esso vive. L'ambiente in cui si esprime il fumetto è quello dei giovani, quello della strada, della semplice vita comune. L'idioma di questo ambiente, tutt'altro che preciso ed etichettato, trova spazio nel *codeswitching* (l'uso di due o più varietà linguistiche nella stessa conversazione, come conseguenza di un contatto tra sistemi linguistici diversi). Nel nostro caso specifico possiamo piuttosto parlare di *kiswaaenglish*, termine che serve ad indicare una forma di "swahilizazione" delle parole inglesi. È facile notare come la combinazione di swahili e inglese, soprattutto a livello urbano, sia ormai comune nella lingua parlata dai giovani, un miscuglio che rende inscindibili le due lingue, che fanno parte di un bagaglio linguistico-culturale intrinseco dei giovani. Il *code-switching* o il *kiswaaenglish* sono considerati la rappresentazione di un "bilinguismo imperfetto", motivato dall'incapacità di portare avanti una conversazione in una sola lingua. Questa variante linguistica, e sociologica, assume una posizione sempre più importante nei fumetti, insieme allo slang, divenendo il maggior punto di riferimento, come segno di identificazione di una società giovane. Il *kiswahili chamitaani* (il swahili di strada, *slang*) e, specialmente, il *code-switching* e il *kiswaaenglish* evidenziano una crescente stima popolare per la lingua inglese (o americana). L'uso dell'inglese nelle espressioni idiomatiche serve a dare un tocco di mondanità, dimostrare giovinezza e audacia. In realtà, l'origine del fenomeno è da ricercarsi, probabilmente, nella politica economica degli anni '60, *Ujamaa na Kujitegemea* (socialismo e autosufficienza). Il legame tra processi linguistici e approcci sociologici e politici risulta molto stretto. L'ideologia socialista era incentrata su una politica di sviluppo da attuare attraverso un piano di centralizzazione. Immediatamente la lingua inglese, con il suo "carattere oppressivo", venne sostituita dal "carattere rivoluzionario" della lingua swahili che fu introdotta nelle scuole elementa-

ri. In altre parole la battaglia tra l'inglese e il swahili ha contribuito a creare tensioni dal punto di vista sociolinguistico. L'emergere di varianti linguistiche, come lo *slang*, è la conseguenza di programmi politici. Il *codeswitching*, lo *slang*, il *kiswahili cha mitaani* e il *kiswaenglish* sono mezzi informali di resistenza che nascondono motivi politico-sociali. Ciò non è sorprendente in quanto la politica linguistica portata avanti da Nyerere rappresenta pur sempre un'azione politica, prima che sociale. Le radici di queste forme linguistiche affondano, quindi, in una sorta di reazione contro questa ideologia. Ma al di là di tutto, quello che è importante è che i *viponzo* utilizzano un linguaggio che diverte i lettori e che si identifica con essi, oltre a rappresentare la coscienza di un popolo.

In Tanzania oggi il fumetto è in piena evoluzione e il suo pubblico è vario. Nella società tanzaniana è diventato una traiettoria di fuga più che negli anni '70. È la voce del popolo e il popolo dà voce al fumetto, lo rende forte e se ne serve per essere ascoltato. I fumetti mettono in discussione i modelli sociali che vengono proposti o imposti, distruggono le barriere sociali. Il fumetto è una delle più interessanti forme di comunicazione e uno dei possibili modi di comunicare dell'età moderna. Un buon fumetto emoziona, impegna chi lo legge, intriga e instaura un rapporto tra il lettore e il suo personaggio, col quale egli si identifica, gioisce, ride e si dispera, impone la necessità di guardarsi dentro anche ironicamente con la carica emotiva e la loro sana comicità.

Florinda Guadagna è laureata in Lingua e Letteratura Swahili presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli

Note:

1- A. Triulzi, "African cities, historical memory and street buzz", in I. Chambers, L. Curti (eds), *The post-colonial question*, London 1996, pp.79-87.

2- Viene definita "radio marciapiede" una specie di passaparola urbano, mezzo informale del quale si serve la gente per trasmettere dicerie e notizie all'istante che diventano ufficiali anche se non sono state trasmesse in TV o alla radio.

3- A. Triulzi, *La città postcoloniale come testo*, I. Chambers, L. Curti (a cura di), *La questione postcoloniale*, Napoli 1997, pp.113-131.



fig.2



fig.3



fig.4

Fig.2 *Ngurumo*, 7 febbraio 1967, Dar es Salaam, p.1
«Questo sorvegliare è diventato un succhiare»

Fig.3 *Ngurumo*, 8 febbraio 1967, Dar es Salaam, p.1
«Le cannuce vengono tagliate»

Fig.4 *Ngurumo*, 18 febbraio 1967, Dar es Salaam, p.1
«In Tanzania siamo autosufficienti, non vogliamo alcun genere di aiuti»

Dimitrios N. Ouzounis

La nozione di "cambiamento musicale" e la "standardizzazione" della tradizione:

il caso della
musica tradizionale egiziana

Oggi, quando si parla di musica, siamo abituati a riferirci alla sua forma registrata piuttosto che alle esibizioni dal vivo. Ma alla fine del secolo scorso non era così. Le esibizioni dal vivo, i festival ed altri eventi sociali costituivano l'unico accesso alla musica per il grande pubblico. Tuttavia la musica, seguendo la generale ideologia capitalistica, dall'inizio di questo secolo è stata dotata di una nuova forma "portatile" e "ripetibile", in modo da offrire ripetutamente all'ascoltatore la soddisfazione di sentirla.¹ Il riferimento in primo luogo è ai dischi e, molto dopo, all'industria delle cassette. Le prime registrazioni sono considerate il punto di riferimento per i nuovi musicisti (specialmente per quelli legati alla musica tradizionale),² ossia, la maggioranza di questi imparano ancora i vecchi repertori attraverso queste registrazioni. Lo scopo persistente di scoprire la fonte più antica - che è anche il modo in cui queste registrazioni sono percepite dagli studiosi di musica - costituisce un modo in cui ricercatori, studiosi o anche musicisti tentano di "collocare" e "idealizzare" le pratiche musicali del passato. Ma fino a che punto possiamo fidarci di queste prime registrazioni quando studiamo l' "originalità" (o meno) di una specifica tradizione musicale? Io non sono interessato allo studio delle musiche "originali" perchè, molto semplicemente, non ve ne sono (o, è molto raro trovarne una - cercando di evitare generalizzazioni).³ Infatti l'unica cosa certa, non solo nella musica ma in generale nella società, è il cambiamento in sé stesso. Eraclito (c.535-c.475 d. C.) 2500 anni fa concluse che "tutto è flusso".⁴ Tutto cambia, forse lentamente, ma cambia. Le pratiche musicali come specchio della società non potrebbero essere un'eccezione. Oggigiorno - così come per il passato - dobbiamo tenere bene in mente che ciò che nel nostro presente riceviamo come "tradizione" è il risultato dell'interazione e dei cambiamenti (sia interni che esterni) del passato. E inoltre, il futuro "soffrirà" sempre e sarà influenzato dalle pratiche del presente/passato (molti considerano il presente come già parte del passato). In questo breve saggio il nostro passato sarà l'Egitto dall'inizio del ventesimo secolo fino ad ora. In relazione a questo ambiente, discuterò dei cambiamenti avvenuti nel contesto della esibizione musicale a causa delle convenzioni di registrazione e delle difficoltà tecniche.

Novità tecnologiche e musica tradizionale in Egitto

I moderni media tecnologici, come le registrazioni commerciali (i dischi) promossero il cambiamento musicale sia nell'ambito dell'esibizione sia nella musica stessa nel contesto specifico della città del Cairo. Per secoli la musica araba è sempre stata eseguita di fronte a - e con la partecipazione congiunta di - un pubblico il cui contatto fisico con il cantante come con i musicisti creava uno stato di *Tarab* (la gioia

che una persona sente quando ascolta la musica) (Racy, 1991, p.9). Con l'introduzione dei media menzionati in precedenza, e più specificamente all'inizio del ventesimo secolo, la musica tradizionale araba ha incorporato nuovi elementi nel suo nucleo, e nozioni come modernismo e occidentalizzazione hanno fatto la loro apparizione. Questi media hanno condizionato la musica tradizionale egiziana in molti modi, il più importante dei quali è l'aver creato un nuovo "tipo" di pubblico, che non ha un contatto fisico con l'interprete e lo ascolta registrato attraverso i dischi, le trasmissioni radiofoniche e le cassette. Esaminerò gli effetti delle registrazioni commerciali per vedere i cambiamenti causati da questo mezzo musicale.

Nel dicembre del 1877 Thomas Alva Edison inventò il primo disco e la prima *playback machine*. Un'invenzione che avrebbe influito sulla musica non solo nei modi che discuterò in seguito, ma anche fornendo un nuovo soffio di vita ad un'arte che "muore quasi allo stesso momento della sua nascita": la musica. La "moda" della musica registrata si diffuse molto velocemente al di fuori dei confini del mondo occidentale, e divenne un fenomeno universale.⁵ Come ci illustrano un gran numero di studiosi coinvolti nella materia, paesi del mondo non-occidentale, come la Grecia, la Turchia, l'India, l'Egitto, fecero esperienza di queste registrazioni sin dai primi anni di questo secolo. Le industrie discografiche incominciarono ad "investire" in artisti ben conosciuti e a tracciare "strategie" per incrementare i loro introiti.

Il fonografo fu introdotto presso i medio-orientali prima del ventesimo secolo (Racy, 1976, p.24). Per la prima volta il suono musicale di un'esibizione poteva essere catturato e sentito ripetutamente. Sia gli amatori che i musicisti professionisti furono in grado di registrare, riprodurre, e cancellare la loro musica. Nonostante si sappia che i cantanti egiziani, come 'Abduh al-Hâmûlî (1841-1901), avessero registrato a quei tempi nei cilindri di cera, "non siamo sicuri esattamente che tipo di registrazioni i proprietari di fonografi ascoltassero veramente" (Racy, 1976 p.24). In ogni caso, la produzione di massa di registrazioni musicali fu possibile solamente quando Emile Berliner (un immigrante tedesco negli Stati Uniti) inventò una nuova "macchina parlante" (il grammofono), e quando un nuovo mezzo, il "disco piatto"⁶ rimpiazzò i vecchi cilindri di cera. Fu a questo punto che i cantanti incominciarono a costruire le loro "carriere" e divennero famosi ad un pubblico più vasto.⁷ In Egitto questa nuova invenzione fu pubblicizzata per la prima volta in un giornale nell'ottobre del 1905. La pubblicità includeva dischi per grammofono dei più famosi cantanti egiziani e musica strumentale turca, probabilmente *peshrev* (un tipo di composizione). Come sostiene Racy: «ciò significò la graduale trasformazione del fonografo da un giocattolo curioso ad un serio mezzo musicale di massa che coinvolgeva l'interprete, il pubblico e l'uomo d'affari.» (Racy, 1976, p.25).

L'industria discografica

Riguardo alle industrie discografiche coinvolte nella musica egiziana, la Gramophone Company fu probabilmente la prima impresa europea (britannica) che registrò in Egitto. Questa compagnia registrò i più famosi cantanti prima (Shaykh Yûsuf al-Manyalâwî) e dopo (Umm Kulthûm, Muhhamad 'Abd al-Wahhâb) la prima guerra mondiale. Un'altra compagnia britannica fu la Columbia Gramophone Company Ltd. Un ramo della compagnia con lo stesso nome si stabilì negli Stati Uniti nel 1889. Attraverso le registrazio-

ni della stessa compagnia siamo capaci di individuare quando le registrazioni divennero elettriche. Nelle etichette post 1925, era solitamente inclusa questa frase: "realizzato attraverso una invenzione speciale" (un riferimento alle registrazioni elettriche, Racy, 1976 p.33).⁸

La Odeon Company fu la prima compagnia che fece registrazioni di musica religiosa - quella secolare a parte -. Nel suo catalogo⁹ pubblicato nel 1913-1914, vi sono elencati 458 dischi. Dodici di questi sono dischi a doppia facciata (27 cm) di recitazioni Qurânic eseguite da tre *Shaykhs*. Le compagnie Polyphon e Pathé di solito registravano cantanti di "seconda classe". La più grande e famosa compagnia non europea fu la Baidaphon. Alla fine degli anni '20 un importante artista della Baidaphon era l'allora giovane Muhammad 'Abd al-Wahhâb. Comunque, la più grande celebrità di questa compagnia, specialmente prima del 1914, fu la cantante Munîrah al-Mahdiyyah. Strategie pubblicitarie¹⁰ perseguite nel catalogo vennero pubblicate da questa compagnia in modo da attirare la scelta del pubblico. Infine, una compagnia non europea meno importante fu la Mechian. Gli interpreti che registrarono per questa compagnia di solito avevano una reputazione artistica modesta. Nonostante ciò fu la sola compagnia che continuò a registrare durante la prima guerra mondiale, in quanto era autosufficiente «e molti ebbero fiducia in, salvarono e divulgarono una musica che altrimenti avrebbe potuto essere dimenticata...» (Racy, 1976, p.43).

Riguardo agli effetti delle industrie discografiche sulla musica, incominciamo dagli aspetti economici. Dobbiamo tenere presente che, come anche ai giorni nostri, le industrie discografiche di quel tempo erano innanzitutto organizzazioni "di profitto". L'obiettivo principale era il successo commerciale. Anche se i musicisti erano sfruttati dalle compagnie discografiche, sin d'allora i talenti già famosi erano soliti guadagnare di più attraverso le registrazioni che non attraverso le esibizioni dal vivo (*Haflah-s*). Emerse una nuova "classe" di artisti, che «divenne meno dipendente da, e probabilmente meno condizionata nei loro repertori dai contributi di patroni e *connoisseurs benestanti*» (Racy, 1978, p.48) Il divario tra le star famose e i cantanti più giovani, o non così famosi, si approfondì. L'immagine dell'interprete di successo registrato diminuì l'importanza degli imprenditori *Haflah* privati e delle corporazioni musicali tradizionali.

Le compagnie discografiche divennero "monopoli musicali". Ogni compagnia aveva la propria celebrità e diritti esclusivi sulla voce registrata del suo artista. Inoltre i ruoli dell'interprete, del compositore e del poeta, per la prima volta in questo contesto, vennero completamente separati e nella maggior parte dei casi non erano sovrapposti.

«Dalla fine degli anni '20 le compagnie ingaggiarono artisti che appartenevano alle seguenti categorie: il *mu'allif* (lo scrittore dei testi), tipicamente un poeta specializzato in poesia in arabo colloquiale, il *mulahhin* (il compositore della musica), il *mutrib* (il cantante), ed infine il *takht* (il gruppo musicale d'accompagnamento)» (Racy, 1978, p.49).

Questa tattica diede impulso al patronaggio ed ebbe un effetto avverso sull'improvvisazione. Le composizioni musicali fornite dovevano essere fisse (naturalmente pre-composte), facilmente imparabili, provate e infine registrate in fretta. L'ultima implicazione fu cruciale per la musica araba, in quanto diminuì o eliminò la nozione di improvvisazione. Ogni performance della stessa canzone, persino dello stesso interprete, doveva essere diversa. Durante le esibizioni nelle

quali l'artista era di fronte ad un piccolo gruppo di amici, l'improvvisazione era controllata in parte dagli sguardi e dai suggerimenti verbali tra l'interprete e il suo pubblico. A causa di questa "sottile" comunicazione l'umore degli ascoltatori determinava le caratteristiche e spesso la forma dell'improvvisazione dell'artista. *Waslah*, una suite vocale-strumentale, molto basata sull'improvvisazione, era una delle principali componenti di una esibizione in quel periodo. Nonostante ciò, a causa di tutta questa "storia" delle composizioni a cui ho accennato prima, e in secondo luogo a causa della durata limitata delle registrazioni, le sezioni di improvvisazione dovevano essere evitate, oppure, nel migliore dei casi, dovevano essere tagliate a metà.

Riguardo al contesto musicale in generale, le industrie discografiche influenzarono e cambiarono i principi fondamentali del tradizionale contesto arabo dell'esibizione. Nell'ambito di un'esibizione *Haflah*, il cantante (con i suoi musicisti d'accompagnamento) improvvisava in un ambiente musicale creato dalle acclamazioni¹¹ del pubblico (Racy, 1978, p.49). Con le industrie discografiche tutto ciò cambiò. Le sessioni di registrazione di solito avvenivano ad ogni ora del giorno, naturalmente senza la presenza di un pubblico, a seconda della disponibilità dei tecnici di registrazione. Quindi, per motivi di registrazione, il cantante e i musicisti dovevano esibirsi fuori contesto, o, in un "nuovo" contesto, quello dello studio di registrazione, non famigliare ed irrilevante rispetto alla pratica già esistente.

Riguardo all'attrezzatura di registrazione acustica, bisogna menzionare tre elementi. Gli strumenti dai suoni tenui, come il *ney* e l'*ûd* (in generale, le frequenze estreme) non potevano essere registrati molto bene. Questo fatto, come possiamo capire, influì direttamente sulla selezione degli strumenti d'accompagnamento. Comunque, le peculiarità tecniche del processo di registrazione crearono anche delle difficoltà per il cantante: "Richiedeva un'inusuale postura fisica durante l'interpretazione, come lo stare in piedi e cantare molto vicino al microfono" (Racy, 1978, p.50). Infine il normale disco a 78 giri permetteva non più di quattro minuti, nel migliore dei casi, di musica registrata su ciascun lato, il che, come è ovvio, non corrispondeva alle lunghe performance *Haflah*. I generi tradizionali di improvvisazione (*Dawr*, *Mawwâl*, ecc.) scomparvero dal repertorio registrato. Al posto di questi, musiche brevi pre-composte, probabilmente facili da imparare, come il *Taqûqah-s*,¹² monologhi e dialoghi teatrali, marce e valzer, gradualmente acquistarono una grande popolarità.

Trasformazione della musica araba e "tradizione" musicale

In generale, a causa delle registrazioni commerciali, la spontaneità e la partecipazione del pubblico non sono più elementi importanti per la musica araba nelle sessioni di registrazione. Le sezioni di improvvisazione, in seguito alle esigenze di registrazione e alla durata dei dischi, sono state eliminate. Gli artisti nelle loro esibizioni dal vivo presentavano le canzoni che in origine erano state composte per l'industria discografica. Nonostante ciò il fonografo all'interno delle case permise alle donne di godere della musica, e "creò una larga, e in qualche modo uniforme, classe di amatori" (Racy, 1978, p.52).

Oggi molti importanti musicisti arabi hanno imparato, e alcuni ancora imparano, molto del loro repertorio di canzoni dai dischi a 78 giri. È molto interessante osservare questa pratica tra i musicisti contemporanei, e tenere anche presen-

te i cambiamenti che una tradizione musicale può avere subito. Vi fu un tentativo di preservare ciò che era considerata "tradizione", usando le prime registrazioni durante il processo di apprendimento (si veda, ad esempio, El-Shawwân, 1984).

La più antica "testimonianza" è considerata anche il più "puro" stile musicale, quello più vicino alla "tradizione", e quello che dovrebbe essere preservato e trasferito per primo. In relazione a ciò che ho discusso in precedenza, vorrei suggerire che il termine "tradizione" è problematico (il che significa che richiede una definizione) e che le più antiche registrazioni dovrebbero essere le più "sospette" nel dare una definizione di tradizione, poiché ciò che esse veramente fanno è una "standardizzazione" del repertorio, fornendo al tempo stesso interpretazioni fissate. Penso che definire fino a che punto una prima registrazione trasferisca un linguaggio o una pratica musicale in modo credibile sia ancora una questione aperta, e ciò anche per un'altra ragione: una pratica musicale trasmessa dall'insegnante allo studente è un processo vivido che coinvolge i caratteri (sia dell'insegnante che dello studente) e la società (come background) in un dato contesto, in un particolare momento. La musica tradizionale araba era appresa oralmente. Lo "studente" di solito partecipava a tante e diverse esibizioni dello stesso pezzo, e non ne usava mai uno fisso.

La costruzione di un "ponte musicale" in riferimento a una prima registrazione è un qualcosa di molto differente dalle precedenti pratiche musicali e penso che costituisca un tentativo di "ricostruzione" di una tradizione da una base artificiale, che potrebbe essere totalmente irrilevante per la società contemporanea e i suoi membri. Una prima registrazione potrebbe fornirci alcuni dettagli del suo contesto, ma non può dirci molto del contemporaneo (ed anche temporaneo e continuamente in cambiamento) "presente musicale", persino della stessa società.

Conclusioni

In questo articolo ho tentato, brevemente, di esaminare gli effetti dell'industria discografica sulla musica tradizionale egiziana. Contestualmente alla breve presentazione che ho fatto dello sviluppo dell'industria, ho sostenuto che la principale implicazione di questo mezzo fu la separazione tra l'ascoltatore e l'interprete. La musica araba per secoli si è basata sull'interazione tra il pubblico e l'interprete. Questa interazione poteva creare un'atmosfera di *Tarab*, dove il pubblico era incantato dalla performance musicale. Con questo nuovo mezzo il contesto della performance è cambiato. La durata limitata dei dischi e le condizioni della sessione di registrazione influirono sulla spontaneità e sull'improvvisazione del cantante. Il principale effetto del mezzo sopra menzionato sulla musica tradizionale egiziana fu in primo luogo l'"isolamento" e la separazione dell'interprete dal pubblico, e in secondo luogo l'industria discografica rivolse il suo interesse alla musica pre-composta e alla divisione funzionale tra il compositore, l'interprete e lo scrittore dei testi. Infine ho sostenuto che non esiste una musica "pura" o una "invariata" tradizione musicale. Perciò penso che sia abbastanza evidente che la relazione tra quelle prime registrazioni e il termine "tradizione" è problematico. Le prime registrazioni possono trasferire alle generazioni successive alcuni elementi e dettagli di una tradizione, ma non la generale estetica musicale. Forse per quest'ultima sono necessari ulteriori studi interdisciplinari e interpretazioni che usino la conoscenza

dell'antropologia musicale, della sociologia della musica, dell'etnomusicologia storica e della musicologia comparata.

Dimitrios N. Ouzounis ha conseguito un Master in Etnomusicologia presso il SOAS, Londra

traduzione dall'inglese di Corrado Tornimbeni

Note:

1- «Adorno (1941) vide l'industria della musica come una organizzazione monolitica totalmente dominata dai suoi propri interessi economici, che funzionavano anche come un mezzo molto efficace per socializzare i cittadini delle società capitalistiche avanzate come lavoratori inermi e consumatori passivi» (cit. in Stokes, 1992, p.89).

2- Cfr. El-Shawwân, 1984.

3- Una cultura può essere autentica solamente se tutte le sue caratteristiche emergono da un particolare ambiente e si sviluppano secondo le sue condizioni specifiche. Quindi l'autenticità può esistere solamente all'interno di un ambiente culturale impermeabile, tagliato fuori dalle influenze straniere.

4- Egli insegnava che non esiste una realtà permanente eccetto la realtà del cambiamento, una posizione illustrata dalla sua famosa massima «Non puoi fare un passo due volte nello stesso fiume». L'unico stato reale possibile è quello transitorio del divenire.

5- L'industria della musica si è sviluppata in due particolari categorie: la produzione di *hardware*, le "macchine musicali", e la produzione di *software*, "i suoni musicali" riproducibili a livello di massa, così come i "veicoli" sui quali la musica è registrata e il suo confezionamento. Su questo approccio mi soffermerò nella seconda parte, includendo le industrie discografiche in Egitto.

6- Questi dischi, pur non essendo stati pensati per essere ascoltati in casa, potevano essere conservati in spazi relativamente ridotti, ed era facile duplicarli in un gran numero di copie usando la stessa matrice.

7- Il tipico esempio di questo periodo è il tenore d'opera italiano Enrico Caruso (1873-1921).

8- «In molti dischi post-1925 vi è inserita, prima del famigliare annuncio parlato che si sente all'inizio del primo lato, la seguente espressione in arabo colloquiale: - una registrazione elettrica! Dischi senza rumore! - ».

9- Sin dai primi anni della loro esistenza le case discografiche erano solite pubblicare per i clienti cataloghi del materiale registrato.

10- In uno dei cataloghi della Baidaphon la cantante Munîrah al-Mahdiyyah ringraziava i proprietari della casa per aver registrato la sua voce «proprio come è in natura» (Racy, 1976, p.39).

11- «Le acclamazioni in sottofondo erano presenti in alcune registrazioni, specialmente durante il periodo precedente alla prima guerra mondiale». Tuttavia, «attorno al 1930 il tipico *connoisseur* di dischi accettava le registrazioni popolari del tempo (ad esempio, le canzoni d'amore di 'Abd al-Wahhâb)» (Racy, 1978, p.51).

12- Questo tipo di canzone tradizionalmente era associata a musiciste professioniste. «Si trattava di strofa e metrica precomposte, e aveva testi amorosi in arabo colloquiale» (Racy, 1978, p.49).

Riferimenti bibliografici

- W.T. Adorno (1941), *On popular music*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», n. 9, pp.17-49
 'Alî Jihâd Racy (1976), *Record Industry and Egyptian Traditional Music: 1904-1932*, in «Ethnomusicology», vol. 20, n.1, pp.23-48
 - (1977), *Musical Change and Commercial Recordings in Egypt: 1904-1932*, PhD thesis, University of Illinois, Urbana
 - (1978), *Arabian Music and the Effects on Commercial Recordings*, in «The World of Music», vol. 20, n. 1, p.47-55
 - (1991), *Creativity and Ambience: An Ecstatic Feedback Model from*

Arab Music, in «The World of Music», vol. 33, pp.37-28

Salwâ El-Shawwân (1984), *Traditional Arab music ensembles in Egypt since 1967: The continuity of tradition within a contemporary framework?*, in «Ethnomusicology», vol. 28, n. 2, pp.271-287

- (1987), *Some Aspects of the Cassette Industry in Egypt*, in «The World of Music», vol. 29, n. 2, pp.32-46

Martin Stokes (1992), *The Media and Reform: The Saz and Elektrosaz in Urban Turkish Folk Music*, in «British Journal of Ethnomusicology», vol. 1, pp.89-102

Associazione Bambaràn

L'Associazione Bambaràn (dal nome della stoffa che le madri africane usano per portare i loro bimbi sulla schiena) è nata a Bologna nel 1994, dall'incontro di un gruppo di famiglie italo-africane. È di quello stesso anno la pubblicazione del volume *Lui, lei, noi* (ed. EMI) che raccoglie testimonianze ed immagini relative all'esperienza di alcune famiglie italo-africane. Con la creazione di un Centro interculturale per bambini e le loro famiglie, nel 1995, si è inteso allargare l'ambito essenzialmente biculturale dell'Associazione, non soltanto per contribuire ad affrontare i disagi che la lontananza dal proprio paese spesso implica, ma anche e soprattutto per favorire un incontro interculturale ed intergenerazionale al contempo, impostando assieme un discorso d'educazione alla mondialità. L'ambiente caldo ed accogliente del centro, dotato di uno spazio-gioco, di una biblioteca, fornita di numerosi testi in lingue straniere o bilingui, nonché le numerose iniziative anche miranti alla formazione di mediatori culturali e di altri operatori nel settore, grazie alla collaborazione con le realtà istituzionali locali, favorisce l'interazione con la città e la regione

Associazione Bambaràn via S. Stefano, 13
40125 Bologna tel: 051.260990

Incontri con la fotografia in Sudafrica

Lo scopo della visita che ho compiuto assieme a Giorgio Miescher (Basler Afrika Bibliographien) alla conferenza di Città del Capo, *Encounters with photography. Photographing people in Southern Africa, 1860-1999* (14-17 luglio 1999), era quello di presentare un contributo sull'evoluzione della rappresentazione popolare fotografica del Kaoko (regione nord-occidentale della Namibia) nel corso del XX secolo. Era la mia prima visita in Sudafrica ed avevo perciò atteso con impazienza quest'occasione. La conferenza è stata tenuta al South African Museum (organizzata congiuntamente con l'Università di Città del Capo) e, come da programma, sono stati presentati alcuni lavori davvero interessanti. I tre giorni della conferenza hanno seguito un modello organizzativo piuttosto rigido, che ha permesso a tutti i partecipanti di frequentarne ogni sessione. Puntualmente, questa procedura si è rivelata essere un'ottima scelta ed ha consentito di stabilire un clima nel quale si sono potuti sviluppare continui e stimolanti dibattiti. Nonostante le numerose presentazioni - che non è certo possibile descrivere qui in dettaglio - abbiano coperto una lunga serie di tematiche, questioni teoriche e considerazioni d'ordine metodologico, nel corso della conferenza è stata discussa una serie di temi critici e di problematiche fondamentali, alcune delle quali mi sono sembrate particolarmente rilevanti.

La grande quantità di fotografie esposte ha permesso di prendere visione di una varietà impressionante di prospettive dal XIX, ma, soprattutto, dal XX secolo. In effetti, gli archivi sudafricani apparentemente dispongono di varie collezioni che, per la maggior parte, non sono ancora state rese accessibili. Proprio la ricerca di fotografie ancora ignote al mondo accademico sembra essere uno dei principali motivi di studio. Comunque, questo particolare interesse nella scoperta di rarità d'archivio, inevitabilmente, porta ad una serie di questioni di una certa importanza. La contestualizzazione di fotografie in un più ampio discorso coloniale, il quale ha potuto contare su vari modelli di rappresentazione e costruzione di spazi africani e dei cosiddetti "nativi", ad esempio, si fa difficilmente ricostruibile quando si ha a che fare con immagini che sono state quasi totalmente separate dal loro contesto storico di produzione, distribuzione e ricezione.

Per quanto concerne le fotografie di persone esposte alla conferenza, ciò che mi ha davvero colpito era il paradigma di genere che soggiaceva tanto alle prospettive che sorgevano dalle situazioni fotografiche stesse che dal modo in cui gli accademici interpretano oggi quelle immagini. Benché la presenza di donne nelle fotografie fosse predominante in ogni sessione, le questioni relative al *gender* sembravano piuttosto insignificanti in fase di discussione. In considerazione del fatto che gran parte della teoria e della pratica coloniale è stata solitamente determinata da uomini, la marginalità dei problemi di genere nel corso della conferenza mi è sembrata in certa misura preoccupante e sarebbe stata forse utile almeno una nota circa il bisogno di mettere in questione i paradigmi maschili nelle disquisizioni accademiche contemporanee in Sudafrica.

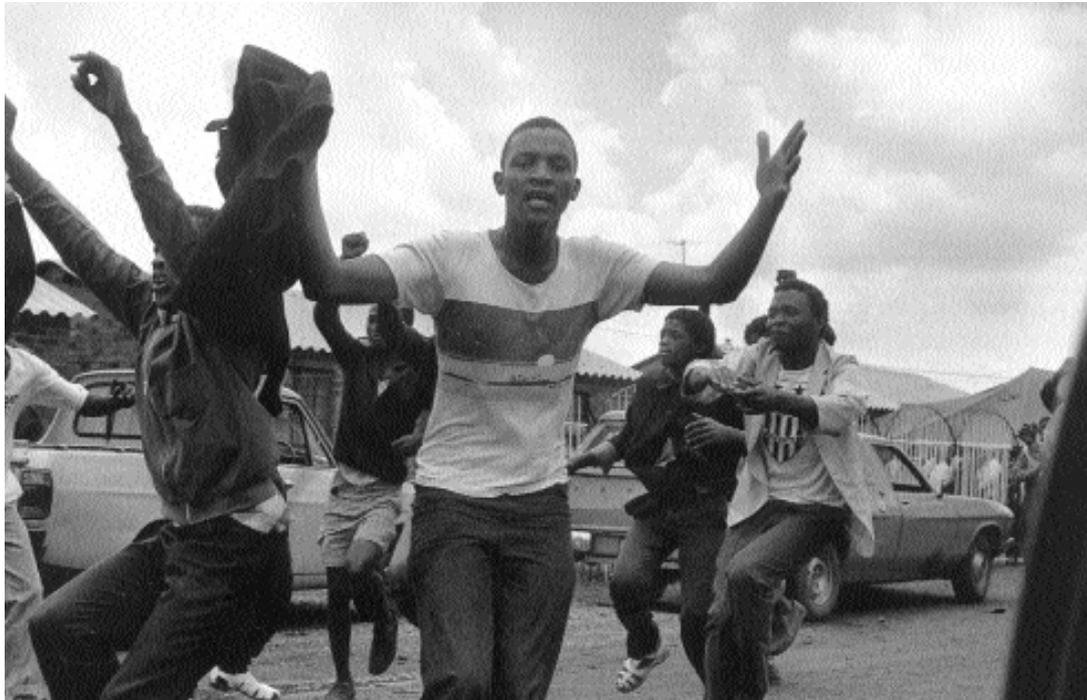
Infine, sebbene la conferenza fosse intitolata alla fotografia relativa all'Africa australe o da essa proveniente, il focus è stato essenzialmente puntato sul Sudafrica, sia per quanto attiene all'esposizione fotografica che per le tematiche discusse dalla maggior parte dei relatori, ma, ancora, con un'eccezione significativa: un numero limitato di contributi ha trattato la Namibia, ed il nostro fra quelli. Infatti, il "legame" storico tra Sudafrica e Namibia sembra continuare ad essere fonte di ferventi dibattiti a tutt'oggi, tanto per il riconoscimento della Namibia quale ex-colonia sudafricana di fatto, che per la non trascurabile presenza in Sudafrica di copioso materiale scientifico (visivo e scritto) che ancora deve essere vagliato e considerato dal dibattito scientifico contemporaneo in Sudafrica. Sfortunatamente, la conferenza ha fallito nello sfidare prospettive politiche e scientifiche convenzionali sulla relazione tra i due paesi, insistendo su un paradigma strutturale ancora radicato nel colonialismo e nell'apartheid.

In conclusione, la conferenza di Città del Capo ha portato vari esempi del significato delle fotografie nella storia del Sudafrica e sotto questo aspetto certamente ha permesso di promuovere discussioni fruttuose circa le difficoltà che sorgono quando si ha a che fare con immagini storiche. Circa il dibattito contemporaneo sulla ricostruzione del più recente passato del paese, sembra sia in atto un processo di negoziazione finalizzato a comprendere quali immagini costituiranno le rappresentazioni più attendibili di un passato che risale a circa settant'anni addietro. Se la conferenza di Città del Capo può essere recepita come parte di un processo il cui intento è quello di determinare discorsi fotografici sul passato, una riflessione critica su come siano stati strutturati modi d'accesso e d'interpretazione di fonti vive e scritte - e non solo all'interno della cerchia accademica sudafricana - fa insorgere non trascurabili questioni relative a chi partecipa ad una conferenza siffatta e quali fotografie si suppone costituiscano un rilevante discorso visivo e, certo, alcuni di questi temi sono stati adeguatamente sviluppati a Città del Capo.

In quale forma saranno resi accessibili al vasto pubblico i contributi scritti per la conferenza non è stato ancora deciso, ma si suppone che saranno presto disponibili sul sito web del Museo sudafricano [<http://www.museums.org.za/sam>].

Per ulteriori informazioni, si consiglia di contattare uno degli organizzatori della conferenza: Patricia Davison [pdavison@samuseum.ac.za].

Lorena Rizzo è laureata in Etnologia all'Università di Basilea



Alf Kumalo

a cura di Itala Vivan

Leonardo Arte srl -
Elemond Editori Associati, 1998



Alf Kumalo

Leonardo Arte

Sudafrica 1999: dopo le seconde elezioni democratiche a suffragio universale tenutesi nel giugno scorso, il processo di transizione politica si rafforza e prosegue il cammino della nuova fase storica iniziata con la liberazione di Nelson Mandela nel 1990. La storia del Sudafrica, quella della violenza del regime di apartheid, sembra allontanarsi, ma la memoria degli individui e della collettività non può dimenticare: la Truth and Reconciliation Commission ha tentato di assolvere anche a questo difficile compito. Il Sudafrica (cfr. il dossier "la transizione in Sudafrica") sta così procedendo nel suo cammino di paese democratico che gli permette di affrontare i problemi che la storia ha lasciato in eredità. Una storia dura, triste, violenta, impegnativa da rivivere e da raccontare.

Le fotografie di Alf Kumalo possono aiutarci anche in questo cammino. Il catalogo delle sue foto, realizzato in occasione della mostra *Alf Kumalo, fotografo sudafricano* tenutasi a Milano dal 2 dicembre 1998 al 28 gennaio 1999 e promossa da ITER e Fondazione delle Stelline, ci permette di ripercorrere con interesse storico e commo- zione umana i momenti principali della storia del Sudafrica dagli anni '50 - quando Kumalo inizia a lavorare per quella che sarà una delle più importanti riviste che racconterà la storia degli africani nel Sudafrica dell'apartheid, *Drum* - fino agli anni '90, quando inizia la stagione del cambiamento.

Kumalo racconta con le foto le tappe fondamentali della storia del suo paese: Sharpeville, il Treason Trial, il Rivonia Trial, la rivolta di Soweto del 1976, fino al premio Nobel assegnato a Mandela e a de Klerk. Il catalogo ci consente così di ripercorrere la storia del Sudafrica per un periodo di quarant'anni.

In questo modo le sue foto diventano un libro, o forse anche scene di un film. La foto di Ruth First non può certo non portarci alla mente le immagini del film tratto da un episodio della sua vita: *Un mondo a parte*. I temi dominanti, ci segnala il poeta Mongane Wally Serote nell'introduzione dal titolo *Luci e ombre*, «sono i processi, la violenza, la resistenza all'autorità, la morte, le sepolture» ma sono anche «un popolo: uomini e donne che amano (...)».

Come ci suggerisce Itala Vivan, direttore scientifico della mostra, nella presentazione del catalogo, le foto sono «un libro di storia più emozionante, forse, della parola scritta». In questo sta uno dei motivi del successo delle foto di Kumalo, alcune delle quali possono essere viste e "lette" in questo catalogo.

Mario Zamponi

strumenti/recensioni

Ernesto Che Guevara

Passaggi della guerra rivoluzionaria: Congo

Sperling & Kupfer, Milano 1999

Siamo nel 1965. Il momento delle grandi speranze in Africa, gli anni 1960-61 in cui la maggior parte dei paesi africani diventa indipendente, sembra già lontano. I segnali dei cambiamenti che avranno luogo soprattutto nel corso degli anni '70 sono all'orizzonte: si profilano le prime difficoltà economiche ed emergono le crisi dei sistemi politici indipendenti; dal 1966 diventa endemico il ricorso al colpo di stato.

È in questo contesto che Ernesto Che Guevara arriva in Congo, e più precisamente nel Kivu, passando per l'"amica" Tanzania di Nyerere, per partecipare alla rivoluzione che aveva in Mulele uno dei capi storici. Si era alla vigilia della presa del potere da parte di Mobutu (avvenuta il 24 novembre 1965). Anche se la guerra imperversava nel paese e la lotta rivoluzionaria era in corso, la situazione interna, e soprattutto internazionale, volgeva a favore di quell'"equilibrio" della guerra fredda che si installerà anche in Congo, poi Zaire, e vi si manterrà fino al 1997, quando Mobutu sarà allontanato dalle forze guidate da Kabila. Quel Kabila che anche il Che aveva incontrato e di cui parla più volte, non sempre con stima e fiducia.

Che Guevara dichiara: «Questa è la storia di un fallimento», ma questa non è probabilmente la motivazione con cui avvicinarsi al diario. Al contrario, esso ci consente di conoscere alcuni dettagli di un contesto poco noto, anche se come egli stesso scrive la narrazione può scivolare nell'aneddoto, pur essendo punteggiata di osservazioni critiche e il racconto può essere importante per ricavarne esperienze utili a altri movimenti rivoluzionari.

Il diario del Che non deve essere letto come un'analisi storica e politica della vicenda congolese, ma come l'interessante narrazione di un'esperienza che consente di avere informazioni e det-

tagli che integrano fatti storici che meritano studi più approfonditi. Il linguaggio è naturalmente quello di un uomo che lottava per la rivoluzione, per eliminare le ingiustizie, contro l'imperialismo e il colonialismo. Oggi può far sorridere qualcuno, ma la sua attualità risiede nel farci avvicinare con la semplicità di una testimonianza a un'epoca storica importantissima per l'Africa e in particolare per il Congo, paese che sta vivendo oggi un altro momento drammatico ma fondamentale per la sua storia e, in un certo senso, per quella di tutto il continente. Questo è l'interesse che può suscitare il diario, e non solo per gli appassionati delle gesta dell'eroe argentino.

Il Che aveva incontrato difficoltà nel comprendere la realtà africana che liquidava continuamente con frasi quali «la caratteristica principale dell'esercito popolare di liberazione è il parassitismo», «ecco due esempi del primitivismo che regna ancora in Congo», «gli uomini non si giudicavano per la loro condizione personale, ma erano inglobati in un concetto di tribù di cui era molto difficile liberarsi».

Dal diario non emerge quanto chiaro apparisse al Che il contesto politico del Congo e della regione in cui stava combattendo. La guerra civile durava da tempo, ma, nonostante tutto, i destini della regione erano stati segnati già alcuni anni prima: nel 1959 muore in circostanze mai chiarite il Mwami del Rwanda mentre inizia la rivoluzione sociale, nel 1961 vengono uccisi il principe del Burundi Rwagasore, leader del movimento nazionalista e il primo ministro del Congo Lumumba, che si era alienato ogni possibilità di appoggio da parte dell'ex potenza coloniale e dei paesi occidentali il giorno stesso dell'indipendenza (30 giugno 1960) quando nel suo discorso aveva duramente attaccato il colonialismo.

Indubbiamente il contesto storico in cui si inseriscono le vicende narrate nel diario resta dietro le quinte della narrazione, ma ciò non toglie interesse e, perché no, una certa curiosità a ripercorrere con gli occhi del rivoluzionario una pagina tragicamente fondamentale per la storia del continente africano.

Mario Zamponi

Roberto Cavalieri

Balcani d'AfricaEdizioni Gruppo Abele
Torino 1997, pp.125

Angelo Ferrari, Luciano Scalettari

**Storie di ordinario
genocidio
La guerra in Kivu**

EMI, Bologna 1996, pp.159

Un crescente interesse alle vicende dell'Africa subsahariana viene dal mondo giornalistico. Se questa tendenza non può che rallegrare chi da tempo aspetta un maggiore impegno dell'editoria italiana sulle tematiche del Sud del mondo, l'entusiasmo è spesso smorzato dai risultati che tali opere offrono, dalla genericità in cui spesso incorrono quei lavori di stampo giornalistico che preferiscono l'immediatezza della notizia alla sua precisione. Quando poi a questa "deformazione professionale" si aggiunge una scarsa attenzione per la storia e per la cultura dei paesi di cui ci si appresta a scrivere, il risultato rischia di essere povero.

Tuttavia c'è qualcosa in questo genere di testo, e nei due presi qui in esame in particolare, che li rende da un punto di vista emozionale vivi e coinvolgenti; mi riferisco a quel carattere di "partecipazione dal vivo" che gli autori, impegnati come osservatori sul terreno, riescono a trasmettere quando il loro stile narrativo si distanzia da quello di un articolo di giornale un po' troppo lungo.

Il libro di Cavalieri, *Balcani d'Africa*, comincia affrontando il tema, finora

troppo poco osservato e giustamente posto in rilievo dall'autore, della manipolazione e della strumentalizzazione dei media da parte delle diverse forze al potere. Segue poi una cronaca del Burundi fino ai giorni nostri; l'attenzione che l'autore dedica a questo paese risulta preziosa in quanto offre spunti di riflessione sul ruolo geostrategico del Burundi visto come "cerniera" tra un'Africa francofona ed una anglofona, e tra un blocco africano filo-occidentale e uno filo-socialista. Questa intuizione risulta però soffocata dalle generiche osservazioni che l'autore pone come strumenti di un'analisi che rischia di apparire parziale. La tesi di fondo del testo propone una interpretazione del conflitto dei Grandi Laghi in chiave esclusivamente economicistica. Si ha pertanto l'impressione che tale interpretazione, che non è che una delle tante componenti del difficile mosaico della crisi dei Grandi Laghi, rappresenti per l'autore l'unica chiave di lettura, che escluderebbe quindi ogni questione culturale, etnica, sociale.

Infine, un'osservazione riguarda il titolo del lavoro, *Balcani d'Africa*, che lascia intuire un'analogia tra il conflitto nei Grandi Laghi e quello nei Balcani, in relazione al comune problema dell'esasperazione etnica, della sua strumentalizzazione politica e della conseguente tendenza alla formazione di micronazionalismi. Questo punto di osservazione non viene però ulteriormente sviluppato all'interno del testo, e anzi appare negato dall'interpretazione, che l'autore propone, di una crisi che nasconderebbe in realtà i forti interessi economici sullo Zaire.

Più denso risulta invece il libro di A. Ferrari e L. Scalettari, *Storie di ordinario genocidio, la guerra del Kivu*, sia per l'accurato lavoro di controllo delle fonti, che per conseguente interesse informativo. Il testo comincia tracciando una buona ricostruzione del clima di tensione all'interno dei campi profughi zairesi alla vigilia del controesodo hutu del 1996, facendo cenno alla teoria che considera i profughi come veri e propri ostaggi delle Forze armate rwandesi (FAR) all'interno dei campi. Viene poi descritta la campagna antitutsi organizzata dai militanti hutu, e lo slittamento del conflitto hutu-tutsi all'interno delle frontiere zairesi. La densa successione in forma di cronaca dei principali

avvenimenti politici, iniziative diplomatiche e dichiarazioni succedutesi dall'ottobre 1996 ai primi mesi del 1997 dà voce a una denuncia aperta ai governi occidentali accusati di inerzia politica e di strumentalizzare la gestione degli aiuti umanitari per la conquista di nuove e vecchie zone di influenza in territorio africano. Lo strumento giornalistico è qui utilizzato nel senso più proprio, limitandosi alla narrazione degli eventi. La pura e semplice narrazione conferisce a queste pagine un carattere vagamente piatto e monotono, ma proprio questo rivela, dopo poco, l'aspetto più sconcertante che emerge dalla cronaca degli eventi: il dramma dell'indifferenza verso un popolo che muore.

Un notevole spazio è poi accordato al ruolo della chiesa all'interno della crisi umanitaria nel Kivu; la chiesa è descritta come l'unica forza realmente e concretamente vicina ai profughi, alle loro sofferenze, esposta ai rischi e ai pericoli della guerra; il sacrificio di alcuni missionari è costantemente presente nelle pagine del libro e una serie di appendici sono dedicate alle testimonianze dirette di alcuni missionari che conferiscono un senso di umana tangibilità agli eventi elencati.

Così l'intervista a Padre Kizito, e l'intero ultimo capitolo del libro che riporta alcune pagine del diario di Padre Colasuonno, un religioso italiano in missione a Uvira, trasmettono al lettore quel senso di drammaticità della guerra, della fuga, delle continue umiliazioni, della paura per la propria sorte che solo chi tocca con mano può veramente descrivere.

Dopo un capitolo dedicato ai retroscena storico-politici che hanno segnato lo Zaire per un decennio circa, dall'inizio del processo di democratizzazione, al sogno-incubo del multipartitismo, con un occhio sempre vigile al ruolo della chiesa nell'opposizione politica a Mobutu, il libro si arricchisce di preziosi contributi esterni. Silvio Turazzi dà brevi cenni storici relativi alla zona del Kivu, mentre Alberto Chiara si occupa di denunciare la realtà sui rifornimenti di armi destinati ai Grandi Laghi, che nonostante gli embarghi e i divieti posti dai singoli stati fornitori e dagli organismi internazionali, trovano canali alternativi per arrivare a destinazione.

Valeria Saggiomo

Daniel Bach (ed)

Regionalisation in Africa. Integration and Disintegration

James Currey, Oxford 1999

Il tema dell'integrazione economica regionale in Africa sub-sahariana ha goduto di un'attenzione intermittente nel secondo dopoguerra da parte della letteratura accademica. A partire dall'inizio degli anni '90, in concomitanza con lo sviluppo di quella che viene definita la seconda fase del regionalismo a livello mondiale, che in ambito africano ha avuto le sue manifestazioni nei rinnovati tentativi di rilancio delle diverse organizzazioni di integrazione economica regionale e nella firma nel 1991 del Trattato di Abuja, che prevede la creazione di una African Economic Community, per la fine del millennio, gli studiosi sono tornati ad interessarsi delle dinamiche di integrazione regionale in Africa.

Se un consenso abbastanza generalizzato sembra essersi rapidamente sviluppato sul fallimento economico rappresentato dagli schemi di integrazione regionale, due filoni si possono individuare circa le interpretazioni di tali fallimenti. Alcuni studiosi mettono in luce la mancanza nel continente africano dei presupposti economici (presenza di economie in competizione più che complementari, eccessive barriere doganali tra gli stati, ecc.) necessari perché possano svilupparsi efficaci processi di integrazione tra i paesi; altri soffermano invece la loro analisi su quelli che sono stati i motivi di carattere più propriamente storico-politico alla base degli sforzi di integrazione, giungendo non solo a individuare le molteplici carenze di tipo giuridico, economico, politico e sociale degli schemi regionali, ma anche a

sottolineare gli aspetti politici positivi delle esperienze di regionalizzazione, nei quali vengono intraviste le basi per la costruzione di quei meccanismi di sicurezza regionale che dovrebbero costituire in futuro le premesse per una efficace integrazione regionale di successo.

La raccolta di saggi intitolata *Regionalisation in Africa. Integration and Disintegration*, curata da Daniel Bach, si colloca in una posizione intermedia rispetto a queste due correnti della letteratura. Da una parte, infatti, una serie dei saggi contenuti nella raccolta si dedicano ad analizzare, in un'ottica principalmente economico-istituzionale, le dinamiche che hanno caratterizzato alcuni dei principali schemi di integrazione regionale in Africa sub-sahariana (di particolare interesse è il saggio di Roland Pourtier sulle recenti evoluzioni dell'Union Douaniere des Etats d'Afrique Centrale, uno dei rari contributi su questa organizzazione), mettendo in luce i trascurabili effetti economici di questi schemi. Da questi saggi emerge il quadro di una serie di organizzazioni regionali dai fini alquanto ambiziosi, la cui efficacia è stata però compromessa non solo dalle caratteristiche economiche dei paesi partecipanti, ma anche dalla carente struttura istituzionale degli schemi, dalla mancata esecuzione dei trattati e delle decisioni collegiali, dalla scarsità delle risorse economiche e umane attribuite alle istituzioni comuni. D'altra parte, alcuni dei saggi attuano una rivalutazione dell'esperienza dell'integrazione economica regionale prendendo in esame sia la perdurante situazione di crisi politica degli stati africani, sia lo sviluppo di reti commerciali transnazionali, di carattere informale, intra- e intercontinentali. Attraverso un attento esame dei concetti di confine (il saggio di Daniel Bach) e di area di confine (il saggio di Christopher Clapham), vengono evidenziate le molteplici cause politiche che hanno determinato la porosità dei confini africani, i quali costituiscono gli interstizi attraverso i quali mettono radice e quindi si sviluppano reti commerciali informali sia interstatali (il saggio di Bruno Stary), sia intercontinentali (il saggio di Janet MacGaffey e Rémy Bazenguissa).

Il risultato di questa interrelazione tra carenze statuali e nuove e sfuggevoli dinamiche economiche è quindi il mancato successo delle organizzazioni

di integrazione regionale. Come il sottotitolo del libro lascia comprendere, la prospettiva che ispira i saggi contenuti nella raccolta è quella di un processo che parte dall'integrazione tra stati africani per giungere alle dinamiche di disintegrazione degli stessi stati e quindi, inevitabilmente, delle organizzazioni internazionali da essi costituite. Si percepisce quindi nel libro la mancanza di una sufficiente attenzione nei riguardi degli attuali tentativi di rilancio dell'integrazione economica regionale tramite, in primo luogo, l'istituzionalizzazione di meccanismi che garantiscano una gestione regionale dei conflitti, i quali permettano di concentrarsi, in un secondo momento, su modelli di cooperazione economica interstatale assai più modesti (e concreti) rispetto al passato.

In conclusione, il libro di Bach si presenta come un utile strumento sia di conoscenza delle esperienze di integrazione regionale in Africa, sia di destrutturazione di alcuni concetti sviluppati in relazione alle dinamiche storiche di formazione dello stato in occidente, e troppo affrettatamente applicati allo studio dello stato africano.

Arrigo Pallotti

Vanna Ianni

La cooperazione decentrata allo sviluppo umano

Rosenberg&Sellier,
Torino 1999, pp. 266

Negli anni '90 "cooperazione decentrata" e "sviluppo umano" sono diventati due termini centrali della cooperazione internazionale, inclusa quella italiana, al punto da diventare quasi dei con-

cetti "pigliatutto" o delle parole d'ordine retoriche, affermate ormai sin dalle prime righe di programmi e progetti, a celare spesso realtà di cooperazione di impianto ben più tradizionale. Il nuovo testo di Vanna Ianni, una delle poche vere esperte italiane della materia che studia da anni e alla quale contribuisce anche come consulente dell'UNOPS (Ufficio delle Nazioni Unite per i servizi ai progetti), è quindi doppiamente benvenuto: da un lato, perché colma con perizia un vuoto di riflessione; dall'altro, perché contribuisce a fare chiarezza (definitoria, metodologica e operativa) su concetti e pratiche sin troppo usati e abusati.

Il merito del volume è, innanzi tutto, nella sua prima parte dove le nozioni di sviluppo umano e di cooperazione decentrata sono correttamente ricostruite nella loro genesi ed evoluzione a partire sia dai profondi sommovimenti dell'ordine mondiale con la fine del bipolarismo est-ovest (interessante è il capitolo su "La crisi dello stato"), sia dai nuovi paradigmi dello sviluppo emersi nell'ultimo decennio nelle sedi internazionali, sia infine ad esperienze e metodologie avviate in particolare dalla cooperazione italiana dopo la grave crisi da essa vissuta a cavallo degli anni '80 e '90. Tra queste ultime il noto programma *Prodere*, ma anche i casi più recenti - centri sulle comunità locali - in Bosnia Erzegovina e in America centrale.

Il secondo grande merito del lavoro di Ianni è nella seconda e ultima parte del volume ("Procedure operative della modalità decentrata nell'ambito dei programmi di sviluppo umano"), che si configura come una guida di rara chiarezza e sinteticità. Attraverso l'analisi di attori, strumenti e procedure, l'A. offre non solo strumenti utili e pratici a chi opera nel settore ma riporta anche a unicità e sistematicità la strategia decentrata di sviluppo umano.

A chi, come a chi scrive questa nota, accade di lavorare quotidianamente anche nel campo della formazione allo sviluppo, non sfuggerà l'utilità di questo lavoro come strumento sia di studio e consultazione per giovani in via di specializzazione, sia di orientamento per tutti coloro (ONG, associazioni, enti pubblici e locali, ecc.) già operano con propri progetti nell'ambito della cooperazione.

M. Cristina Ercolessi

a cura di
Vincenzo Barca e Roberto Francavilla

Africana: racconti dall'Africa che scrive in portoghese

Feltrinelli, Milano 1999

È sempre con piacere che si segnala la pubblicazione di un libro che manifesta interesse per letterature poco conosciute nel nostro paese. È il caso della raccolta *Africana*, a cura di Vincenzo Barca e Roberto Francavilla, tra i pochi in Italia a coltivare già da qualche tempo una sincera passione per lo studio delle letterature africane lusofone. Il volume raccoglie 19 racconti, preceduti da una introduzione, e accompagnati da una post-fazione, un glossario e da schede informative sugli autori dei racconti presentati in traduzione. A parte qualche imprecisione contenuta nei due brevi saggi che aprono e chiudono la raccolta, va detto che si tratta di un'edizione curata, che si propone di aiutare il lettore comune ad avvicinarsi ad un mondo letterario, quello dell'Africa che scrive in portoghese appunto, poco tradotto e conosciuto da noi. Il libro è anche uno strumento utile, visto il crescente interesse in ambito lusofilo per queste letterature, finora considerate, anche in ambito accademico, la periferia di una periferia culturale, quella, appunto, di chi scrive in portoghese (eccezion fatta per il Brasile ovviamente).

È evidente che una antologia è sempre una scelta personale di testi, ma i racconti qui presentati mi sembrano rivelare l'esistenza di un problema di fondo comune e cioè la difficoltà di selezionare dei racconti "puri", intesi nel senso classico del termine, dato che in queste letterature emergenti la nozione di genere letterario è assai vaga e si viene a sfumare e a confon-

dersi attraversando i generi della novella, del racconto, della *crónica* e della *estória*. Forse è per questo che gli autori sono ricorsi a testi dei poeti José Craveirinha e Arlindo Barbeitos francamente poco rappresentativi di come si scrive la prosa oggi nei loro paesi, difficoltà però che pur non spiega l'esclusione dalla raccolta di alcuni certamente più solidi prosatori, primo fra tutti il mozambicano Ungulani Ba Ka Khosa, autore non solo del bellissimo romanzo storico *Ualalapi* (per altro costruito come un insieme di racconti componibili e perciò anche "smontabili") ma anche di una raccolta di racconti, *Orgia dos Loucos*. In un ambito dove l'emergenza e la costruzione di letterature nazionali sono ancora francamente incipienti, sarebbe stata necessaria una selezione che tenesse conto anche di edizioni locali e non solo di quanto pubblicato in Portogallo, visto che, per esempio, anche in Guinea Bissau, dove la produzione letteraria non solo in prosa ma anche in versi fino a pochissimi anni fa era praticamente inesistente, si scrivono attualmente cose interessanti, peraltro già tradotte in francese. Nonostante la guerra che continua a dilaniare l'Angola e che ha ultimamente trafitto la Guinea Bissau, in questi paesi c'è però una tenace ostinazione nel produrre cultura, a dispetto delle difficoltà quotidiane e materiali e soprattutto di accesso alla lettura e alla cultura in genere. È la lingua che unisce questo spazio africano così diverso, ma ben presto guadagneranno forza proprio queste differenze nel senso di un consolidamento delle rispettive letterature nazionali. Ci auguriamo che questo volume possa presto aprire il varco ad antologie dedicate singolarmente ai paesi qui rappresentati.

Livia Apa

Ereb Shamilov

Il castello di Dimdim. Epopea curda

AIEP Editore,
Repubblica di San Marino 1999

Scritto in lingua russa, poi tradotto dall'autore in curdo con alfabeto latino, successivamente trasferito in caratteri arabi dall'Accademia curda di Baghdad, *Il castello di Dimdim* dell'autore curdo Ereb Shamilov è stato ora tradotto anche in italiano. La traduzione, comparsa all'interno della collana *Melting Pot* delle edizioni AIEP, è opera di Shorsh Surme, giornalista curdo d'Iraq che da quasi vent'anni vive e lavora in Italia. Surme con *Il castello di Dimdim* prosegue nella divulgazione della cultura del suo popolo perseguita negli anni attraverso la collaborazione con vari giornali italiani e la promozione della rivista specializzata sulla cultura curda *Hetaw* di cui è direttore.

Questo romanzo è un'epopea in tutti i sensi, come già risulta evidente dalla lunga serie di avventure linguistiche che lo rendono emblematico della storia curda. I curdi, infatti, almeno dall'inizio di questo secolo, da quando cioè il loro territorio è stato suddiviso in cinque diversi stati, subiscono repressioni continue sia sul piano delle rivendicazioni politiche sia sul piano sociale e dei diritti umani. Diritti civili che al lettore italiano possono sembrare ovvi come esprimersi nella propria lingua e sviluppare la propria produzione letteraria per molti curdi rimangono ancora oggi obiettivi politici da raggiungere, tappe da conquistare nella lotta per l'autodeterminazione e per il riconoscimento di una cultura, quella curda, da sempre negata.

Il castello di Dimdim fa parte della pro-

duzione letteraria proveniente dalla comunità curda dell'ex Unione Sovietica che, nonostante non sia molto numerosa (circa il 2% della popolazione curda totale), in passato ha visto riconosciuti dal governo centrale importanti diritti come l'uso della lingua, la possibilità di pubblicare in curdo e di insegnarlo nelle scuole. Queste libertà hanno stimolato la crescita di una élite intellettuale di poeti, scrittori e pensatori, all'interno della quale si colloca il fecondo romanziere Ereb Shamilov, conosciuto anche come Arab Shamo. Le sue opere, soprattutto romanzi e testi teatrali, vennero pubblicate a partire dal 1935 fino al 1978, anno della sua morte, e raccontano romanticamente la vita dei curdi, l'educazione, la famiglia, le tradizioni, il nomadismo, la tenace resistenza alle avversità. Sono racconti epici, leggendari, che celebrano la forza del mito come simbolo condiviso da tutta la comunità, capaci di spiegare anche le ragioni profonde dei tragici avvenimenti di oggi.

Stefania Marzocchi

a cura di
Angeline van Achtenberg

Out of the Shadows. The First African Indigenous Women's Conference

International Books, Utrecht; Centre
for Indigenous Peoples,
Amsterdam 1998, pp. 135

Il continente africano è l'unico dove tutti, ad eccezione dei bianchi sudafricani, sono indigeni: nessun popolo è stato ridotto in condizione di minoranza in seguito alle massicce migrazioni europee, come in America o in

Oceania, ma si è verificato un processo di europeizzazione veicolato dalle stesse élite postcoloniali. Questo ha prodotto un'uniformità che almeno in parte spiega perché i popoli autoctoni del continente africano sono stati trascurati a lungo anche dalle associazioni indigeniste. Comunque è altrettanto vero che negli ultimi anni alcune di queste stanno lavorando molto per recuperare il tempo perduto e per dare alle questioni indigene dell'Africa lo spazio che meritano.

In questo rinnovato fermento spicca l'ottimo lavoro svolto dal NCIP (Netherlands Centre for Indigenous Peoples), una delle associazioni europee più attive. Angeline van Achtenberg, che cura le attività del NCIP sui popoli africani, è appunto la curatrice di questo interessante volume. Lo stesso tema sottolinea una volta di più la distanza abissale che esiste fra quanto si sta facendo all'estero e l'esemplare sordità che questi argomenti incontrano in Italia, dove salvo rarissime eccezioni chi si occupa di questioni africane rimane pericacemente attaccato alla logica degli stati nazionali.

L'opera si compone di brevi ma significativi interventi che forniscono un quadro completo della situazione femminile, dal Maghreb all'estremo sud del continente. Emerge la violenza che molte subiscono all'interno delle stesse comunità d'origine, mentre due berbere si soffermano sulla situazione legale della donna indigena. Il libro si chiude con un paio di articoli sulla biodiversità, un tema centrale nel dibattito sulla questione indigena che si è sviluppato negli ultimi anni. Manca purtroppo una bibliografia che avrebbe consentito ulteriori approfondimenti.

Il libro ribadisce a più riprese che i problemi della donna indigena devono essere inquadrati nel contesto più ampio dei popoli autoctoni, marginalizzati e discriminati, che chiedono che vengano riconosciute le loro specificità storiche, etniche e culturali. In altre parole, quel diritto alla differenza che Thierry Verhelst, fondatore del South-North Network, ha difeso in modo convincente nel suo libro *Des racines pour vivre*. Negli ultimi anni questi popoli hanno iniziato a far sentire la propria voce nei consessi internazionali dove si discute della questione indigena e a questo fermento le donne stanno dando un impulso determinante.

strumenti/convegni

Il libro può essere richiesto al seguente indirizzo:

Netherlands Centre for Indigenous Peoples, PO Box 94098,
1090 GB Amsterdam, The Netherlands,
tel. 0031-20-6938625, fax 6652818,
E-mail: nciv@antenna.nl

Alessandro Michelucci
Associazione per i Popoli Minacciati

La rivista *Indigenous Affairs*, pubblicata dall'International Workgroup for Indigenous Affairs (IWGIA), dedica il nuovo numero (2/1999) ai popoli indigeni dell'Africa. La rivista è disponibile in inglese e in spagnolo. Il fascicolo contiene articoli di alcuni fra i più qualificati esperti del tema, che purtroppo in Italia è ancora sostanzialmente ignorato. Ricordiamo che l'IWGIA dispone di un ottimo catalogo di libri sui popoli indigeni di tutto il mondo; i volumi sono in inglese, ma di certi titoli è disponibile anche la versione spagnola.

Per informazioni e ordini:

IWGIA: fax: 045-33147749; e-mail: iwgia@iwgia.org

Flussi migratori e reti sociali

Rivista *A Zone*, n. 1, giugno 1999

L'ultimo numero di *A Zone*, trimestrale edito da Progetto Sviluppo CGIL e da Nexus Cgil Emilia Romagna, riproduce - con alcuni contributi aggiuntivi - le relazioni e gli interventi di qualificati esperti della materia al seminario internazionale "Flussi migratori e reti sociali. Il sindacato e la cooperazione internazionale", tenutosi a Rimini il 30-31 ottobre 1998 e organizzato dalla stessa Nexus con la Camera del lavoro e il Comune di Rimini.

L'interesse del fascicolo è duplice: da un lato, aver riportato l'attenzione sul concetto di "rete sociale" che appare ormai imprescindibile a qualsiasi comprensione della multiformità del fenomeno migratorio; dall'altro, lo sforzo di collegare le politiche sull'immigrazione a quella della cooperazione.

Per ulteriori informazioni:

Nexus Cgil E.-R.
tel. 051/294775; fax: 051/251055
e-mail: er_nexus@er.cgil.it

Costruzione etnica e violenza politica

Fondazione Giangiacomo Feltrinelli,
Comune di Cortona, Provincia di
Arezzo, Regione Toscana

Cortona (AR), 2-3 luglio 1999

Etnia, costruzione dell'etnicità, conflitti, violenza politica sono stati i concetti chiave di cui si è discusso nel seminario internazionale *Costruzione etnica e violenza politica* organizzato dalla Fondazione Feltrinelli a Cortona, con la collaborazione dell'Università di Torino e dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, analizzando tre importanti conflitti contemporanei: Kosovo, Kurdistan, Rwanda e Kivu (Repubblica Democratica del Congo, RDC).

Si tratta di temi complessi, discussi e discutibili: l'etnicità in particolare viene in genere ridotta a spiegazione semplificatoria di conflitti nei quali in realtà una molteplicità di fattori interni e internazionali intervengono a determinare crisi oggi definite, proprio per rilevarne la complessità, "emergenze politiche complesse".

Nel corso dell'interessante convegno, che ha raccolto a discutere importanti studiosi di vari paesi, è innanzitutto emersa la problematicità e anche l'infondatezza di considerare l'etnia come componente fissa e immutabile dei sistemi sociali. La discussione, in tutti i casi citati, ha evidenziato la fluidità del concetto: l'etnia come processo in formazione e evoluzione che si rimodella a seconda dei tempi e dei luoghi, adattandosi alle diverse situazioni. Per dirla con Paul Brass dell'Università di Seattle, studioso della questione indiana e del conflitto indo-pakistano, l'etnicità null'altro è se non una cornice nella quale confluiscono tutti i tipi di conflitto, ma che niente hanno a che vedere con l'etnia.

Si è quindi sostenuta la necessità di non continuare a presentare l'etnia come unica categoria di discussione dei fenomeni violenti, riconducendo la centralità della violenza politica alle sue diverse manifestazioni, di cui quella etnica è una fra le tante. Punto cruciale questo, oggi, in un momento storico in cui i conflitti nei paesi in via di sviluppo, e in particolare in Africa, sono letti con le lenti deformate dell'etnia e del tribalismo, ovvero facendo riferimento a categorie di analisi delle strutture sociali che pongono in secondo piano altri e più significativi problemi: le crisi politiche, le difficoltà incontrate dai processi di transizione democratica, le difficoltà economiche, i disastri compiuti dai rigidi e preconfezionati pacchetti dell'aggiustamento strutturale. Tutti punti che ci riportano, per esempio, al caso della Sierra Leone: l'analisi condotta da Paul Richards dell'University College di Londra evidenzia l'assenza di etnicità, almeno come fattore significativo, mentre emerge il problema della marginalizzazione, dell'esclusione sociale di significativi gruppi della popolazione; nel caso specifico dei giovani, ormai fuori da ogni possibilità di crescita personale (istruzione, lavoro) e di inclusione all'interno della società.

Tema questo interessante e non certo specifico della sola Sierra Leone: l'esclusione sociale è uno dei punti cardine nell'analisi dei conflitti, di qualsiasi natura e in qualsiasi contesto, anche nelle società del nord. Si tratta di un elemento pregnante ma trascurato, forse perché "scomodo" nell'era della globalizzazione e del libero mercato visto come unico motore di qualsiasi definizione dei rapporti sociali e politici delle società postmoderne.

Tutti fenomeni che tendono a superare le formazioni sociali finora costituite e che, uniti alle difficoltà dello stato in molte aree di crisi, mettono in secondo piano fattori quali il ruolo dello stato e quindi, con esso, la politica, lo sviluppo economico, le politiche sociali, mentre,

attraverso categorie quali l'etnicità creano differenze nelle tipologie dei conflitti anche laddove in realtà i conflitti sono essi stessi globalizzati come la politica e l'economia.

Val la pena di richiamare l'attenzione sul numero speciale di *Cahiers d'Etudes Africaines* (cfr. *afriche e orienti* n. 2/99) in quanto i temi trattati ci consentono di sottolineare due importanti questioni. La prima è la necessità di usare categorie più generali e, nel caso africano, di de-africanizzare, come evidenzia Alessandro Triulzi, il contesto in cui si sviluppano i conflitti. La seconda è di mettere sotto osservazione il ruolo dello stato, anche se, come sottolineato nel convegno possono esserci differenze e non sempre lo stato (sia esso in crisi o al contrario coercitivo) è causa dei conflitti. È però indubbio che il problema della riorganizzazione odierna degli stati e in particolare di come gli stati, o altri gruppi di potere al loro interno, possono intervenire nel controllo e nella gestione delle risorse e dei sistemi sociali, diventa elemento tutt'altro che secondario.

Ciò è di particolare importanza in Africa, dove è difficile dire quali siano i luoghi delle decisioni politiche, e soprattutto economiche, in contesti in cui da un lato gruppi, spesso nuovi (narcomafie, gruppi armati, mercenari ecc.), riescono a controllare risorse significative e dall'altro è invadente il ruolo giocato dalle istituzioni internazionali che non lasciano certo spazio a politiche "personalizzate" nei singoli stati.

Nel corso del dibattito si è anche dato enfasi al tema della cittadinanza, un concetto che dovrebbe riportare alla giusta dimensione la centralità dell'individuo facente parte di un gruppo che si riconosce nelle istituzioni dello stato. La difficoltà sta nel fatto di vedere quando e come ciò sia possibile, o quando invece la cittadinanza interagisce con politiche etniche e etnicizzanti. Basti pensare al problema della cittadinanza in Kivu, un caso discusso in maniera approfondita nel convegno: tanto Koen Vlassenroot, ricercatore dell'università di Gent (Belgio) quanto Anna Maria Gentili dell'Università di Bologna hanno posto l'accento sulla relazione fra cittadinanza, accesso alle risorse e, ancora, esclusione sociale.

In conclusione il seminario, che si svilupperà con altri appuntamenti nei

prossimi due anni, non ha certamente, né voleva farlo, dato risposte; ha però sollevato interessanti questioni: come far cessare un conflitto, quali strumenti di *peace-keeping* possono essere realizzati, quali i meccanismi di transizione dopo un conflitto? Tutte domande che restano aperte: intanto possiamo dire che è importante studiare i meccanismi di autoalimentazione e riproduzione dei conflitti moderni, perché durano così a lungo, e soprattutto sottolineare che oggi la gestione della violenza è affidata non più soltanto agli eserciti, ma alla gente comune. In Africa ciò è purtroppo vero in tanti casi, dal genocidio in Rwanda, alla Sierra Leone, al Kivu, all'Algeria, così come anche in altre aree di conflitto (dal Kosovo, al Caucaso, all'Indonesia, alla Birmania). Indubbiamente un primo passo da compiere è quello indicato nel convegno: vedere le diversità delle forme di violenza, uscire dalla gabbia dell'etnia e analizzare invece importanti questioni politiche, sociali e economiche che racchiudono al loro interno un problema prioritario: l'esclusione sociale.

Mario Zamponi

Rapporto sullo Sviluppo Umano 1999: Individui non solo profitti

Il 12 luglio 1999 è stato presentato a Napoli, a cura del Programma delle Nazioni unite per lo Sviluppo (UNDP), in collaborazione con il Comune di Napoli e con l'Osservatorio sulla Cooperazione Internazionale e i Problemi dello Sviluppo che ha sede a Napoli, presso l'Istituto di Studi per lo Sviluppo Economico (ISVE), il Rapporto annuale sullo sviluppo umano 1999 commissionato dall'UNDP a un gruppo indipendente di esperti per esplorare le principali problematiche di interesse globale.

Alla presentazione, tenutasi presso la Sala dei Baroni del Maschio Angioino, sono intervenuti Antonio Bassolino,

sindaco di Napoli, Staffan De Mistura, in rappresentanza dell'UNDP, Sabina Siniscalchi, Segretario nazionale dell'Organizzazione non governativa MANITESE e Dario Conato, in rappresentanza dell'Organizzazione non governativa MOVIMONDO.

I relatori hanno affrontato, sottolineandone gli aspetti positivi e negativi, il tema della globalizzazione su cui verte l'analisi del rapporto di quest'anno. Mentre le forze della globalizzazione offrono notevoli opportunità per il progresso umano espandendo le possibilità di scelta e creando una comunità basata su valori condivisi, si è permesso che i mercati dominassero il processo, alle spese della creazione di tali valori condivisi e del raggiungimento di obiettivi comuni.

La globalizzazione, dunque, offre benefici ma solo ad alcuni, ovvero a coloro che sono stati capaci, grazie anche all'accesso alle nuove tecnologie, compreso internet, di trarre profitto dal crescente flusso di beni e servizi attraverso i confini nazionali. Fatta eccezione per questi pochi "eletti", il processo di globalizzazione rappresenta per milioni di individui una minaccia che provoca crescente marginalizzazione delle nazioni povere e delle fasce deboli della popolazione mondiale, crescente insicurezza umana e crescente ineguaglianza. Alcuni dati contenuti nel Rapporto denunciano infatti che gli abitanti di circa 85 paesi godono di condizioni peggiori rispetto a un decennio fa. La sfida pertanto consiste nel garantire che i benefici della globalizzazione vengano ripartiti equamente. Bisogna agire affinché essa operi per gli individui così come per i profitti.

Quale potrebbe essere, dunque, la strada da percorrere per frenare le forze distruttive della globalizzazione? Il Rapporto esorta i governi, le organizzazioni internazionali e la società civile in generale a non essere osservatori passivi del mutamento globale. Esso constata che «con il dovuto impegno politico della comunità globale si potrebbero invertire tutti gli effetti negativi. Attraverso una *governance* più forte a livello locale, nazionale, regionale e globale si possono salvaguardare i benefici dei mercati competitivi - mediante regole e confini chiari - e allo stesso tempo si può intraprendere un'azione più forte al fine di andare incontro ai bisogni dello sviluppo umano».

Il Rapporto del 1999, come quelli degli anni precedenti, classifica 174 paesi in base al loro livello di sviluppo umano. Alcuni paesi registrano miglioramenti rispetto allo scorso anno, mentre altri sono in recessione a causa delle guerre, l'HIV/AIDS e le crisi economiche.

Il Rapporto inoltre classifica i paesi industrializzati e quelli in via di sviluppo secondo il loro livello di «povertà umana».

Emilia Sorrentino, Osservatorio sulla Cooperazione Internazionale e i Problemi dello Sviluppo

Il Rapporto sullo sviluppo umano (Lit. 35.000) è in vendita in libreria o può essere ordinato direttamente (allo stesso prezzo) presso:

Rosenberg&Sellier
via Andrea Doria 14 - 10123 Torino
Tel: 011-8127820; Fax: 011-8127808;
e-mail: grosenb@tin.it

Osservatorio sulla Cooperazione Internazionale e i Problemi dello Sviluppo
viale Kennedy (Mostra D'Oltremare)
PAD. 18 - 80125 Napoli
Tel. (081) 621880; Fax (081) 5935144;
e-mail: info@isve.org

Diritti dei bambini

Roma, 30 giugno 1999

Nell'ambito della campagna di sensibilizzazione "Non toccate i diritti dei bambini" promossa da Volontari nel mondo-FOCSIV e realizzata in collaborazione con l'Organizzazione Internazionale del Lavoro (ILO) e la Conferenza Episcopale Italiana, si è tenuto il seminario "Globalizzazione e sfruttamento dei minori. Chiesa, istituzioni e società civile a confronto", cui sono intervenuti diversi rappresentanti del mondo ecclesiale, istituzionale e dell'associazionismo.

Il presidente di Volontari nel mondo-FOCSIV, Luca Jahier, aprendo i lavori ha affermato che «le cifre riguardanti lo sfruttamento dei minori indicano quanto vengano sacrificati i diritti dei bambini sulla strada della globalizzazione: oggi nel mondo ben 250 milioni di bambini lavorano e sono sfruttati.

Nonostante il problema del lavoro minorile riguardi in particolar modo i paesi del sud del mondo, esso è presente anche nei paesi industrializzati. Ciò significa che dobbiamo tutti fare un esame di coscienza riguardo le nostre azioni e omissioni».

Nel sottolineare le iniziative portate avanti negli ultimi anni dall'ILO a favore di politiche per l'eliminazione dello sfruttamento minorile, il direttore dell'Ufficio di Roma dell'organizzazione, Maurizio Sacconi, ha affermato che «le ONG hanno avuto un grande ruolo ai fini dell'approvazione della nuova convenzione contro lo sfruttamento dei minori, mentre rimane fondamentale il dialogo continuo con la Chiesa cattolica, soprattutto in vista del prossimo Giubileo. È però vero che nello stesso mondo dell'associazionismo esistono posizioni opposte riguardo al lavoro minorile: da una parte si ritiene che esso sia legittimo, purché tutelato, in quanto le alternative sarebbero ancora peggiori (prostituzione e attività criminale dei minori), dall'altra si ritiene che esso debba essere completamente eliminato. Tali posizioni, però, portano ad approcci e metodologie che, pur se non sempre condivise, sono ugualmente importanti ai fini della risoluzione del problema».

Mons. Giampaolo Crepaldi, sottosegretario del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, ha ribadito «la necessità che siano attuate politiche diverse riguardo i salari e la lotta alla disoccupazione in generale, senza dimenticare il ruolo determinante dello stato e il legame - fondamentale per la Chiesa cattolica - tra famiglia e istituzioni».

Per quanto riguarda la dimensione nazionale del problema, i relatori intervenuti hanno sottolineato il nuovo impegno delle istituzioni, soprattutto contro l'abbandono della scuola e il lavoro sommerso, e la necessità di sviluppare una seria azione interna al fine di essere credibili anche sul piano internazionale. Il seminario si è concluso con l'intervento della sen. Patrizia Toia, sottosegretario agli Affari Esteri, che ha affermato l'importanza di azioni decise e concrete che devono essere intraprese da tutte le parti impegnate nella salvaguardia dei diritti dei bambini.

Per informazioni:

Volontari nel mondo-FOCSIV
Ufficio stampa, tel: 06-6877867 - 6877796

Centro di Documentazione Polesano

Il Centro di Documentazione Polesano (CDP) è un'associazione che, benché abbia formalizzato la propria istituzione solo nel 1997, è attiva nel Polesine dagli anni '70 come gruppo di persone sensibili al tema dei diritti umani, con particolare attenzione ai diritti dei popoli, delle comunità, delle minoranze.

Il CDP ha individuato nell'informazione la via per sensibilizzare le persone e sollecitare la consapevolezza che tutti siamo chiamati a operare affinché i diritti umani siano affermati e riconosciuti. Il CDP svolge le proprie iniziative verso la cittadinanza e le scuole del territorio, collaborando con il corpo docente, anche grazie alla grande quantità di materiale di documentazione raccolto. Da 15 anni, inoltre, il CDP ha privilegiato, come forma di comunicazione, la mostra fotografica, riconoscendo nell'immagine una forza di informazione e di documentazione capace di promuovere sensibilità e consapevolezza, cioè cultura. Le mostre sono spesso accompagnate da pubblicazioni o dispense nelle quali il tema rappresentato trovi un organico ed esauriente supporto. Sono state quindi curate pubblicazioni su temi quali la conquista dell'America, la colonizzazione e il neocolonialismo, l'emigrazione e l'immigrazione, la donna, il carcere e la tortura, il razzismo.

Il CDP ha sviluppato la propria attività con particolare attenzione alla Fondazione Lelio Basso che, attraverso il Tribunale permanente dei popoli, ha esaminato casi gravi, spesso ignorati o non considerati sotto l'aspetto della violazione dei diritti umani, pronunciando, nei suoi quasi venti anni di servizio volontario, 27 sentenze, recentemente pubblicate in unico volume a cura del CDP.

Da 15 anni, in agosto, grazie alla concessione dell'uso dell'Abbazia della Vangadizza offerta dal Comune di Badia Polesine, il CDP organizza una manifestazione della durata di una

settimana, chiamata Festival dei Popoli, su un tema di attualità pertinente ai diritti umani.

L'attività del CDP supera la valenza territoriale, venendo interpellato da associazioni di altre provincie e regioni, quali le sezioni periferiche di Amnesty International o della Caritas, sia per le pubblicazioni che per il materiale fotografico (oltre 10.000 fotografie 20 x 30) o altro (video-audio cassette, libri e riviste).

Il CDP non gode di finanziamenti e può contare solo sulle quote associative e su contributi volontari occasionali o procurati mediante la collaborazione con altre associazioni. Merita, a questo proposito, menzionare il fatto che spesso le iniziative sono state rese possibili dalla generosa disponibilità di persone che hanno garantito qualità e prestigio: primo fra tutti il dottor Gianni Tognoni, segretario generale del Tribunale permanente dei popoli.

Dato il notevole volume del materiale documentale raccolto dal CDP nel lungo periodo della sua attività, la definizione della sede risulta un problema aperto.

Non c'è un orario di apertura, per consultare il materiale e altre informazioni rivolgersi a:

Donatella Traniello, tel: 0425-360166

Remo Agnoletto, tel: 0425-28812

Silvano Usini, tel: 0425-51228

Per le fotografie: Elisa Pellegrini, tel: 0425-668726

... è impossibile mantenere le distanze dalla società degli esseri umani: sei sempre compromesso con essa fino al collo, spesso più di quanto vorresti.

(Fernando Savater)

CDP, Via Valdentro 63/b
45026 LENDINARA (Ro)

Associazione "Afriche e Orienti"

L'Associazione "Afriche e Orienti" è un'associazione culturale che intende operare senza fini di lucro nel campo dell'informazione ed educazione allo sviluppo, alla solidarietà internazionale e alla multiculturalità con particolare riferimento ai paesi dell'Africa, del bacino del Mediterraneo, del Vicino e Medio Oriente.

Come si evince dall'art. 3 del suo statuto l'associazione ha per scopo la promozione del rispetto dei diritti universali dell'uomo e delle diversità culturali, della autodeterminazione dei popoli, dello sviluppo economico e sociale dei paesi del sud del mondo. Per perseguire tale scopo, l'associazione intende:

- a) elaborare ricerche e studi che potranno confluire in pubblicazioni;
- b) svolgere attività di documentazione e redigere materiali di studio e divulgazione per seminari, corsi di aggiornamento e per le scuole;
- c) promuovere iniziative culturali (quali mostre, seminari, corsi, convegni) finalizzate a comprendere la realtà politica, sociale ed economica dei paesi dell'Africa, del bacino del Mediterraneo e del Vicino e Medio Oriente;
- d) realizzare progetti finalizzati a promuovere la libertà di stampa, l'editoria, la pubblicazione di ricerche nei paesi afro-mediterranei, in partnership con istituzioni e associazioni locali;
- e) promuovere iniziative di sensibilizzazione ed informazione sulle questioni della cooperazione, dello sviluppo, della pace, dei diritti umani, della interdipendenza e della solidarietà;
- f) realizzare la pubblicazione di una rivista periodica di studi di storia, politica, società e cultura dei paesi dell'Africa, del Mediterraneo, del Vicino e Medio Oriente;
- g) svolgere qualsiasi altra attività finalizzata al raggiungimento dello scopo sociale.

L'associazione ha la sede legale in Bologna e una sede distaccata a Napoli. Ha registrato presso il Tribunale di Bologna, la proprietà della testata "Afriche e Orienti" e intende raggiungere i propri obiettivi culturali anche attraverso la diffusione della rivista stessa.

Si tratta di una grande "sfida" che redattori e collaboratori intendono compiere al fine di offrire al pubblico italiano un quadro culturale e informativo più vasto e articolato sui paesi dell'Africa, del Mediterraneo, del Vicino e Medio Oriente. L'associazione, come la rivista, ha dunque bisogno dell'impegno e del sostegno di tutti coloro che sono interessati allo sviluppo di iniziative culturali quali quella che qui presentiamo. I lettori della rivista e tutti gli amici potranno sostenerci sia attraverso gli abbonamenti alla rivista, sia più attivamente aderendo all'associazione.

Si può aderire all'associazione come socio attivo: quota di L. 500.000
socio ordinario: quota di L. 150.000

I soci di entrambe le categorie hanno il diritto a partecipare alla vita sociale in base allo statuto, all'abbonamento a quattro numeri consecutivi della rivista e a tutte le altre pubblicazioni dell'associazione.

Per ulteriori informazioni:

Associazione "Afriche e Orienti"
C.P. 41 - 40100 Bologna Centro
Tel/fax: 051/333124
e-mail: afror@iperbole.bologna.it

Sede di Napoli - Marisa Campanile tel. 081/450900